

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ – UEM

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO – PPA

CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS

DEPARTAMENTO DE ADMINISTRAÇÃO

THALYA MARIA FERREIRA DE LIMA

**MEMÓRIAS, COTIDIANO, GESTÃO ORDINÁRIA E
TERRITORIALIZAÇÃO:**

**Um estudo na Comunidade Remanescente Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos
– Guaira PR**

Maringá

2022

THALYA MARIA FERREIRA DE LIMA

**MEMÓRIAS, COTIDIANO, GESTÃO ORDINÁRIA E
TERRITORIALIZAÇÃO:**

**Um estudo na Comunidade Remanescente Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos
– Guaira PR**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Administração, do Programa de Pós Graduação em Administração da Universidade Estadual de Maringá.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Elisa Yoshie Ichikawa

Coorientadora: Profa. Dra. Josiane Barbosa Gouvêa

Maringá

2022

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

L732m

Lima, Thalya Maria Ferreira de

Memórias, cotidiano, gestão ordinária e territorialização : um estudo na Comunidade Remanescente Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos – Guaíra PR / Thalya Maria Ferreira de Lima. -- Maringá, PR, 2022.
148 f.

Orientadora: Profa. Dra. Elisa Yoshie Ichikawa.

Coorientadora: Profa. Dra. Josiane Barbosa Gouvêa.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Departamento de Administração, Programa de Pós-Graduação em Administração, 2022.

1. Comunidade Quilombola - Guaíra (PR). 2. História oral - Memória. 3. Quilombos - Gestão ordinária. 4. Quilombos - Territorialização. 5. Organização social. I. Ichikawa, Elisa Yoshie, orient. II. Gouvêa, Josiane Barbosa, coorient. III. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Departamento de Administração. Programa de Pós-Graduação em Administração. IV. Título.

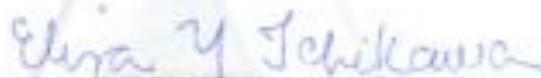
CDD 23.ed. 305.896

ATA DE DEFESA PÚBLICA

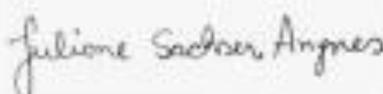
Aos vinte e seis dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e dois, às catorze horas, realizou-se, por videoconferência, em conformidade com os Decretos nº 4230/2020 e 4258/2020 do Governo do Estado do Paraná, e a Portaria nº 122/2020-GRE, a apresentação do Trabalho de Conclusão, sob o título: **"Memórias, cotidiano, gestão ordinária e territorialização: um estudo na comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos – Guaíra PR"**, de autoria de **THALYA MARIA FERREIRA DE LIMA**, aluna(o) do Programa de Pós-Graduação em Administração (Mestrado) – Área de Concentração: Organizações e Mercado. A Banca Examinadora esteve constituída pelos docentes: Dr^a. Elisa Yoshie Ichikawa (presidente), Dr^a. Juliane Sachser Angnes (membro examinadora externa – UNICENTRO) e Dr^a. Priscilla Borgonhoni Chagas (membro examinadora do PPA).

Concluídos os trabalhos de apresentação e arguição, a(o) candidata(o) foi aprovada com correções (Aprovado / Aprovado com correções / Aprovado com sugestões de Reformulação / Reprovado) pela Banca Examinadora. E, para constar, foi lavrada a presente Ata, que vai assinada pelo coordenador e pelos membros da Banca Examinadora.

Maringá, 26 de agosto de 2022.



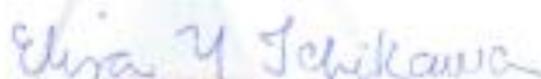
Dr^a. Elisa Yoshie Ichikawa
(Presidente)



Dr^a. Juliane Sachser Angnes
(membro examinadora externa – UNICENTRO)



Dr^a. Priscilla Borgonhoni Chagas
(membro examinadora do PPA)



Dr^a. Elisa Yoshie Ichikawa
(coordenadora "pró-tempore" do PPA)

MEMÓRIAS, COTIDIANO, GESTÃO ORDINÁRIA E TERRITORIALIZAÇÃO:

**Um estudo na Comunidade Remanescente Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos
– Guaira PR**

RESUMO:

Esta dissertação tem como objetivo geral me aproximar das memórias dos mais velhos da comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos para captar a gestão ordinária do seu cotidiano e seu processo de territorialização. Como forma de alcançar tal objetivo, foram desenhados alguns objetivos específicos: *I)* Desvelar a história da Comunidade Remanescente Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos, a partir das memórias dos mais velhos da referida comunidade quilombola; *II)* Descrever as práticas cotidianas da Comunidade Remanescente Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos ao longo de sua história; *III)* Descrever como ocorreu o processo de territorialização na comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos; *IV)* Interpretar como as memórias contribuíram para a gestão ordinária praticada na comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos. Esse estudo seguiu um caminho de entrevistas abertas por meio da história oral temática, com as pessoas com maior idade no campo de pesquisa, de modo que foram seis moradores entrevistados. Foi realizada uma observação participante e uma descrição densa de tudo o que foi observado durante esse período. As entrevistas gravadas foram transcritas e analisadas por meio da análise de narrativas, o que possibilitou que os objetivos fossem todos atingidos. Com isso, dentre os resultados que a pesquisa possibilitou, ressalta-se como o racismo permeia e molda as memórias e histórias dos integrantes da comunidade, assim como o laudo antropológico é uma presença constante em suas falas. Percebo ainda, a forma como a comunidade se organiza, de uma maneira cooperativa, e buscam sempre ajudar uns aos outros, mesmo que cada um tenha seus próprios afazeres. A gestão ordinária é percebida justamente nas maneiras como se organizam e utilizam saberes próprios para gerir seu cotidiano. Há uma constante busca pela manutenção das memórias e histórias que fazem da comunidade o que ela é, por parte dos irmãos mais velhos, buscando passar práticas e ensinamentos para os mais jovens, e fazer com que eles possam manter a história da comunidade viva no futuro. Além disso, há a dinâmica de territorialização de aspectos físicos e simbólicos dos moradores da comunidade com a terra, assim como as relações entre eles mesmos, e os vizinhos de terra.

Palavras Chave: Cotidiano. Gestão Ordinária. Comunidade Remanescente Quilombola. Memória. Territorialização.

MEMORIES, DAILY LIFE, ORDINARY MANAGEMENT AND TERRITORIALIZATION:

**A study in the Remaining Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos Community –
Guaíra PR**

ABSTRACT

This dissertation has as general objective to approach the memories of the elders of the remaining quilombola community Manoel Ciríaco dos Santos to capture the ordinary management of their daily life and their territorialization process. . As a way to achieve this goal, some specific objectives were designed: I) To uncover the history of the Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos Remnant Community, from the memories of the elders of the quilombola community; (II) Describe the daily practices of the Quilombola Remnant Community Manoel Ciríaco dos Santos throughout its history; (III) Describe how the territorialization process occurred in the remaining quilombola community Manoel Ciríaco dos Santos; (IV) Interpret how the memories contributed to the ordinary management practiced in the remaining quilombola community Manoel Ciríaco dos Santos. This study followed a path of open interviews through thematic oral history, with older people in the research field, so that six residents were interviewed. A participant observation and a dense description of everything observed during this period were performed. The recorded interviews were transcribed and analyzed through narrative analysis, which allowed the objectives to be all achieved. Thus, among the results that the research enabled, we highlight how racism permeates and shapes the memories and histories of community members, just as the anthropological report is a constant presence in their statements. I also understand the way the community organizes itself, in a cooperative way, and always seek to help each other, even if each has its own todo. Ordinary management is perceived precisely in the ways in which they organize and use their own knowledge to manage their daily lives. There is a constant search for the maintenance of the memories and stories that make the community what it is, on the part of the older brothers, seeking to pass practices and teachings to the younger, and to make them able to keep the history of the community alive in the future. In addition, there is the dynamics of territorialization of physical and symbolic aspects of the residents of the community with the land, as well as the relations between themselves, and the neighbors of land.

Keywords: Daily life. Ordinary Management. Quilombola Remnant Community. Memory. territorialization.

AGRADECIMENTOS

Essa lista de agradecimentos talvez fique um pouco extensa. Não acho justo agradecer apenas as pessoas que estavam presentes nesses mais de 2 anos de desenvolvimento dessa dissertação, mas também às pessoas que me ajudaram a chegar até esse momento, que fazem parte da construção da Thalya que chegou no mestrado e foi se desenvolvendo nesse processo.

Agradeço primeiramente aos meus avós. José e Geni, eu não seria quem sou sem todo o amor que me proporcionaram durante toda a minha vida. Vocês são as melhores pessoas que eu poderia ter como avós. Meu amor por você é infinito. Maria das Dores e Gonzaga. Obrigada por terem criado o meu pai da maneira que o fizeram. Tio Gonzaga, meu agradecimento especial por ti, por ter acreditado tanto em mim, e me acolhido como o fez, serei eternamente grata, e espero que estando onde estiver, saiba disso.

Obrigada Cristina e Paulo. Vocês fizeram de mim quem sou, me moldaram durante a minha criação, e me apoiaram infinitamente tantas vezes que nem posso contar. Mãe, obrigada por me dar colo e enxugar minhas lágrimas tantas e tantas vezes. Obrigada Pai, por sempre acreditar em mim, amo vocês mais do que posso expressar.

Thays, minha irmã querida (e única) obrigada por sempre me ouvir, sejam as minhas ideias, reclamações, momentos de frustração comigo mesma e por dividir tantos bons momentos comigo, me distraíndo e acolhendo, te amo. Prometo que serei mais presente mesmo distante a partir de agora, sou grata por toda a compreensão ao longo desse processo, e por segurar a minha mão.

Isabella, Gabriela G. e Carolaine, sou mais que grata por tantos bons momentos que me proporcionaram, em toda a minha vida. Vocês são excepcionais, e sempre me apoiaram e incentivaram, me tiraram dos momentos de tristeza, e me acompanharam nos momentos de alegria. São as verdadeiras amigas para a vida. Meu montinho favorito! Tantos conselhos e trocas... vocês são parte de quem sou.

Daiane e Bruna, o que seria de mim sem o nosso trio? Obrigada pela compreensão com a ausência, pelos momentos de acolhimento, por discutirem comigo e por me falarem: Miga Thalya, você vai conseguir. Ter pessoas como vocês acreditando em mim, faz com que eu sinta ainda mais vontade de seguir. Obrigada por me incentivarem em todos os momentos em que eu achei que enlouqueceria, e por fazerem com que eu risse ao invés de chorar.

Régis, a fé que você tem em mim, e a maneira como sempre me acolhe... me faltam maneiras de agradecer. Mesmo separados literalmente por um oceano, você se fez vital neste processo, acompanhou meus raciocínios, discutiu teorias comigo, me questionou, incentivou, me disse que tudo daria certo, que eu iria conseguir. Me fez esquecer dos problemas e me abrigou no seu abraço todas as vezes em que eu achei que não daria conta. Você torna os meus dias mais bonitos, OBRIGADA.

Drielli, Vanessa, Fernando e Lohayne, vocês chegaram na parte mais crítica desse processo, e me acolheram de uma forma tão especial, que eu jamais serei capaz de me esquecer. Obrigada por todo o apoio, todas as broncas, e por todos os momentos em que mesmo que eu não verbalizasse o que estava sentindo, vocês percebiam e me apoiavam. Vocês são os melhores, de verdade.

Andressa, Andrieli e Gabriela, como é bom ter compartilhado a companhia de vocês nesse processo! Vocês são as amigas que o mestrado me proporcionou, que quero manter para o resto da vida. Tive muita sorte em encontrá-las e poder desfrutar desse processo com vocês, isso tornou tudo mais leve, mais divertido e menos solitário.

Agradeço a todos os moradores da comunidade remanescente quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, por terem me acolhido tão bem. Por me permitirem a oportunidade de aprender tanto com suas vivências e confiarem suas histórias a mim. Espero que a relação que criamos possa perdurar para além dessa pesquisa. Conhecer vocês fez todo o processo valer a pena.

Professoras Elisa e Josiane, sem vocês essa dissertação não teria se tornado real, e eu ainda estaria pensando dentro da caixa. Obrigada por abrirem meus olhos para o mundo, e por me conduzirem nessa caminhada, por acreditarem em mim, e por me ajudarem a me encontrar. Serei grata eternamente. E também a todos os meus professores até aqui que, de alguma maneira, transformaram minha vida.

Por fim, agradeço a onda Hallyu por me proporcionar as músicas de plano de fundo dessa dissertação, assim como entretenimentos que me fizeram rir, chorar e fantasiar, conseguindo me distrair. Obrigada à todas as autoras (foram muitas) que me encantaram com suas histórias em meus momentos de descontração e diversão. Obrigada a Taylor Swift e Maroon 5 por terem uma parcela tão significativa na trilha sonora dos meus estudos, e me encantarem sempre com suas canções.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior) pelo apoio financeiro a esta pesquisa. E também ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) que financiou o projeto de pesquisa.

*Palavras são, na minha não tão humilde
opinião, nossa inesgotável fonte de
magia. Capazes de ferir e de curar.*

*-Harry Potter e as Relíquias da Morte –
J.K. Rowling*

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Comunidades de remanescentes quilombolas e comunidades negras tradicionais do Paraná	59
--	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EMATER Instituto Paranaense de Assistência Técnica e Extensão Rural.

GTCM Grupo de Trabalho Clóvis Moura

INCRA Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

NEOS Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade

NUPELIA Núcleo de Pesquisas em Limnologia, Ictiologia e Aquicultura

PAA Programa de Aquisição de Alimentos

SUMÁRIO

1. O COMEÇO DO CAMINHO	7
2. UM ESTUDO DO COMUM, O COTIDIANO.....	21
2.1. CONHECENDO O COTIDIANO DE MICHEL DE CERTEAU	26
2.2. PERSONAGEM DISSEMINADA: O HERÓI COMUM, HOMEM ORDINÁRIO DO COTIDIANO	30
2.3. PRÁTICAS COTIDIANAS DO FORTE E DO FRACO: AS ESTRATÉGIAS E TÁTICAS	33
2.4. PRÁTICAS COTIDIANAS DO FRACO: A GESTÃO ORDINÁRIA	37
3. O ESPAÇO, O TERRITÓRIO E O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO	42
4. DE QUILOMBOS A COMUNIDADES REMANESCENTES QUILOMBOLAS: UM FRAGMENTO DA HISTÓRIA DOS AFRODESCENDENTES NO BRASIL	48
4.1. TERRA À VISTA!.....	49
4.2. LOCAL DE RESISTÊNCIA: OS QUILOMBOS	52
4.3. REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS	55
4.4. OCULTADOS PELA HISTÓRIA OFICIAL: OS REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS NO PARANÁ.....	58
5. ENTRE O PASSADO E O PRESENTE: A MEMÓRIA	64
5.1. DE QUEM SÃO AS MEMÓRIAS?	69
6. CAMINHOS TRILHADOS...	72
6.1. O INÍCIO DE UMA CAMINHADA	73
7. UMA APROXIMAÇÃO DO COTIDIANO DA COMUNIDADE MANOEL CIRÍACO DOS SANTOS.....	83
7.1 O PRIMEIRO CONTATO COM O CAMPO	84
7.2 PATRIARCA MANOEL CIRIACO DOS SANTOS: UMA VIDA, MUITAS HISTÓRIAS	88
7.3 COTIDIANO E GESTÃO ORDINÁRIA: A VIDA NA COMUNIDADE ...	110
7.4 UM ESPAÇO, VÁRIOS USOS: A TERRITORIALIZAÇÃO	120
CONCLUSÕES E CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
REFERÊNCIAS	131

ANEXO – A	144
ANEXO- B	148

1. O COMEÇO DO CAMINHO

“[...] visualizar e compreender como os conceitos de conhecimento, erudição e ciência estão intrinsecamente ligados ao poder e à autoridade racial. Qual conhecimento está sendo reconhecido como tal? E qual conhecimento não o é? Qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas? E qual conhecimento não? De quem é esse conhecimento? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem, não é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens?”
(KILOMBA, 2019, p. 50)

Iniciar a escrita da introdução para o projeto e até mesmo agora, para a dissertação, foi um desafio para mim. Como me colocar no texto? Esse questionamento e dificuldade me acompanham sempre. Decidi começar então, contando sobre essa dificuldade, e acima disso, como se deu a origem dela, uma vez que ela se relaciona com o tema que proponho dissertar aqui.

Durante a minha formação escolar, e também pessoal, sempre fiz tudo “nos conformes”. Ou seja, sempre fiz tudo o que me pediam ou da forma que me pediam. Fossem meus pais, meus professores, ou pessoas que estivessem em posições que eu considerasse serem superiores à minha. Porém, isso não significa que não possuía questionamentos sobre as razões de ser das coisas. Apenas vivia de forma mecânica, por acreditar em uma “hierarquia” que ditava como as coisas deveriam ser. E isso se deve àqueles questionamentos que fazemos quando crianças do “por que isso é assim?”, que tem como resposta na maioria das vezes um “Porque sim”.

Nós fomos e somos instruídos por um sistema que visa a perpetuação de padrões e passividade de seus “usuários”, por meio de ensinamentos que por vezes não valorizam os questionamentos e o senso crítico.

Dessa maneira, meu primeiro contato com questionamentos mais concretos sobre os motivos dos sistemas dos quais fazemos parte serem como são, tiveram início no ensino médio, quando comecei a ter as aulas de sociologia e filosofia. Foi a partir disso, que comecei a perceber que existem formas diferentes de pensar, de se posicionar e de agir. E mais que isso, a importância de compreender como as coisas são, e o motivo de serem assim. Para que então, seja possível se posicionar frente a isso.

Eu sempre achei que decidir ainda no ensino médio qual curso (profissão) teríamos na vida, era uma grande responsabilidade para alguém com tão pouca experiência de vida. E mais uma vez, me deparei com a força de um sistema que nos condiciona à necessidade de realizar as coisas no “tempo ideal”. E me vi então, no mesmo dilema de diversos colegas. Uns,

seguiriam as carreiras que os pais projetavam para eles. Eu, seguiria a carreira que quisesse, mas que estivesse de acordo com as condições financeiras de minha família.

E foi assim que em 2014, escolhi me inscrever para o curso de graduação em administração em uma universidade pública. Nessa época, possuía uma visão limitada sobre os diversos caminhos que poderiam ser trilhados nessa área. Apesar de saber da existência de um leque de possibilidades nesses estudos, não imaginava a riqueza de alternativas que a administração poderia me oferecer. Porém, essas possibilidades ainda assim, eram um pouco limitantes, todas as pesquisas com as quais tive contato nesse período eram voltadas para o paradigma positivista, e não permitiam uma aproximação entre pesquisador e pesquisa. Organizações formais, processos, diagnósticos, estudos de caso, ações práticas, resultados... foram as estrelas da minha graduação.

Eu gostava de tudo isso, mas ainda queria algo mais. Sentia que faltava alguma coisa, faltava por vezes, um lado humano no que lia e até mesmo produzia. Aprendi que em tudo o que produzisse, deveria ser neutra. E esse, era apenas um dos questionamentos que já vinham ocorrendo em mim sobre as organizações, sobre os sistemas, sobre a vida em sociedade.

Então, quando optei por tentar entrar no programa de mestrado em administração da UEM, na linha pesquisa estudos organizacionais e sociedade, era isso que eu procurava. Algo que fosse além da caixa onde eu estava acostumada a pensar. E o que eu encontrei, foi mais que isso, foi um processo desafiador e ao mesmo tempo encantador. Não nego que por vezes, ainda sinto a dificuldade de me posicionar de uma forma menos quadrada ou positivista, mas este é um exercício constante, que a cada dia se mostra mais gratificante. Por vezes, palavras, colocações, interpretações ou posicionamentos podem ainda mostrar os resquícios de uma formação dentro da caixa.

As disciplinas do mestrado fomentam esse pensamento abstrato sobre os fenômenos organizacionais e sociais. Proporcionam não uma, mas várias maneiras de ver um mesmo fenômeno. Mas principalmente, a importância de considerar o posicionamento e contexto do pesquisador ao refletir sobre, ou interpretar determinado fenômeno. Foram nas disciplinas, leituras, discussões e atividades que comecei a perceber de uma forma mais explícita a importância dos questionamentos que fazemos, e acima disso, onde esses questionamentos podem nos levar.

E assim, desde os primeiros meses em que comecei a cursar o mestrado, já sabia qual seria o tema de pesquisa para a realização de minha dissertação, uma vez que faço parte do

projeto de pesquisa¹ coordenado por minha orientadora. O projeto tem como intuito, estudar as comunidades remanescentes quilombolas do estado do Paraná, sendo uma destas comunidades, o meu *locus* de pesquisa. Em um primeiro momento me senti insegura em como realizar uma pesquisa em um campo com o qual não possuía nenhuma afinidade ou conhecimento.

Foi a partir dessa falta de conhecimento do campo, da história dessas comunidades remanescentes e dos povos que as habitam, que comecei a realizar algumas pesquisas para me inteirar sobre o assunto.

Durante esse processo de pesquisa e escrita dessa dissertação, me deparei com algumas inseguranças, dificuldades e questionamentos internos. O primeiro deles, emergiu a partir de algo que me chamou atenção: meu desconhecimento sobre a existência de comunidades remanescentes quilombolas antes do meu primeiro contato com o projeto de pesquisa. Diversas vezes, quando perguntada sobre minha dissertação, percebi a surpresa na expressão das pessoas ao contar como seria a pesquisa que iria conduzir. Alguns ainda diziam “Não sabia que quilombos ainda existem”, ou “Nossa, mas um quilombo no Paraná?”, ou ainda, estereótipo de: “Como eles vivem lá, são como índios?”. O sentimento com essas expressões foi ambíguo, ao mesmo tempo que me sentia reconfortada em não estar sozinha nessa ignorância frente a existência dessas comunidades, me sentia incomodada por tantas pessoas desconhecerem sua existência, me questionando sobre o motivo disso acontecer.

Esses comentários vinham sempre acompanhados de outros, que questionavam “Mas o que isso tem a ver com administração?”, ou ainda “Quilombos? Como isso se relaciona com a sua área?”. Confesso que no início, também senti um estranhamento, afinal, minha formação acadêmica foi inteiramente voltada para o *management*, considerando sempre organizações formais, de modo que nunca havia me ocorrido a possibilidade de estudar organizações que não fossem empresas de alguma forma. Esse contato com a possibilidade de voltar o olhar para outras formas de organizar, se mostrou como uma virada de chave na maneira como a administração e os estudos organizacionais eram enxergados por mim.

Porém, isso não diminui a dificuldade de me encontrar nesta nova forma de olhar os saberes organizacionais. Além disso, me questionava como minha pesquisa poderia contribuir para outras pessoas que tivessem as mesmas dificuldades que as minhas? Ou como poderia contribuir com os estudos organizacionais? Como eu justificaria a relevância deste estudo? E

¹ Memórias de resistências: a gestão ordinária, o cotidiano e a territorialização das mulheres-lideranças de comunidades quilombolas do estado do Paraná (Processo 423229/2018-4 - Chamada MCTIC/CNPq N° 28/2018 - Universal)

acima disso, como escrever sobre uma comunidade cuja existência era desconhecida antes por mim?

Somado a todos esses questionamentos, há ainda um contexto mais complexo, que é o de produzir uma pesquisa acadêmica em meio a uma pandemia. Durante todo o período de créditos das disciplinas do mestrado, o meu contato com os meus colegas de turma e com os professores ocorreu única e exclusivamente por intermédio da tela do computador. Talvez para algumas pessoas isso não seja um fator limitante, entretanto, é para mim. Não por não ter apoio ou suporte, mas por toda a interação ocorrer de forma virtual, e constantemente aspirar por uma mudança de cenário. A falta de contato presencial, por vezes me proporcionou a sensação de isolamento.

Ademais disso, a permanência do sentimento de insegurança relacionado ao vírus e a vida, potencializou minha ansiedade e preocupação. O que ocasiona diariamente o medo de perder um ente querido, a preocupação com a proporção de número de casos, a indignação com o descaso do governo com a população, e a tristeza ao assistir impotente um grande número de pessoas morrerem por falta de assistência.

Pode parecer uma colocação egoísta, mas me preocupava também a situação da minha pesquisa. Sem vacinação, se tornava inviável as visitas à comunidade *locus* de estudo. Como poderia realizar um estudo sem colocar os sujeitos e a mim em risco com a exposição ao vírus? Teria que desistir da pesquisa? Como proceder em uma situação como essa? Será que as pessoas da comunidade onde o estudo será realizado, e eu seremos vacinados em tempo hábil para a realização do estudo? Minha orientadora me aconselhou então, a me preparar e aguardar a vacinação, afinal, todas essas preocupações não resolveriam o problema.

Desse modo, mesmo com tantos questionamentos e dúvidas sobre a minha capacidade de realização de uma pesquisa como essa, me permiti me dedicar a algo novo e encantador para mim, escrever em primeira pessoa, me colocar no texto, e além disso, buscar contribuir com a discussão sobre comunidades remanescentes quilombolas no âmbito dos estudos organizacionais, considerando-as como organizações.

Entretanto, há mais uma preocupação constante nesse caminho, que advém de uma experiência de leitura do livro de Lourenço Cardoso sobre o pesquisador branco que possui o negro como objeto científico. Essa leitura fez emergir uma reflexão sobre a importância de conduzir uma pesquisa de maneira mais fiel e próxima possível dos sujeitos. E principalmente, de como me posicionar de uma forma que os sujeitos que me concedem a possibilidade de conhecer seu cotidiano, não sejam tratados como “meros objetos”.

Os cuidados com a realização dessa pesquisa, são diversos. Um deles, é com o meu posicionamento enquanto mulher branca e pesquisadora. Não posso negar meus privilégios, e nem a posição na qual me encontro enquanto realizo essa pesquisa. Isso se tornou um incômodo para mim também, ainda mais depois do meu contato com os escritos de Cardoso (2020), e essa problemática que envolve a forma como os pesquisadores brancos ao se dedicarem a ter sujeitos negros como objetos de estudo, se mostram de alguma forma colonizadores na condução das pesquisas, ou na forma como interpretam as narrativas e fenômenos observados. O que demonstra a divisão racial nesse cenário.

Schucman e Gonçalves (2020) apresentam que a divisão entre raças, é uma ideia fictícia, entretanto, que acarreta em estruturas sociais que são perpetuadas pelo tempo. Desse modo, Munanga (2003) destaca que cabe ao branco os significantes de civilidade e moralidade, enquanto ao negro a incivilidade e a imoralidade. Com base nisso, Schucman e Gonçalves (2020), em concordância com Guimarães (1999) apresentam que esse tipo de separação entre raças, se perpetua e estrutura a vida nos planos globais e sociais.

Essa ideia de raça, e conseqüentemente o fenômeno do racismo que ocorre decorrente a isso, operam em diversos aspectos da vida social, especialmente no Brasil, culminando na distribuição de recursos e poder, nas identidades coletivas, nas formas culturais e nos sistemas de significação, e no conteúdo e na organização das experiências subjetivas (SCHUCMAN e GONÇALVES, 2020). Dessa maneira, a construção social das noções de raça, refletem na forma como o racismo ocorre e se perpetua na sociedade, e confere ao branco uma posição de privilégio em um local de poder.

É essa noção de privilégio e poder que é criticada por Cardoso (2020), e que me fez refletir sobre meu posicionamento, e os cuidados que deveria ter ao me posicionar enquanto pesquisadora na condução deste estudo. Assim, começo a contar um pouco sobre a escolha do *locus* de pesquisa de minha dissertação.

Não me dedicarei a explicar o contexto das comunidades remanescentes quilombolas do Paraná aqui, pois, isso será melhor abordado por mim no capítulo que se refere a essas comunidades. No entanto, cabe pontuar aqui, que Felipe (2018) e Lau Filho (2018), coadunam sobre a perspectiva que apesar de a presença negra no Paraná ter sido um dos fatores que mais movimentaram a economia do Estado no período de colonização, sua presença e contribuição econômica e cultural, é deixada em segundo plano na história oficial.

Com base nisso, acredito que esse seja o motivo para que a estimativa do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM), acreditar que o número de comunidades remanescentes

quilombolas no Paraná, fosse entre cinco ou dez. Entretanto, de acordo com a última contagem divulgada pela Fundação Cultural Palmares, em janeiro de 2022, há 36 comunidades remanescentes de quilombolas no Paraná que são reconhecidas pela fundação.

Ao pesquisar mais sobre essas comunidades, o que mais me chamou atenção, foi a existência de uma próxima à cidade onde moro. Há a Comunidade Remanescente de Quilombolas Manoel Ciríaco dos Santos, na cidade de Guaíra – Pr. O que mais me deixou intrigada, é desconhecer a sua existência. Isso ocorre porque a cidade onde moro (Goioerê- Pr), fica a cerca de 180km de Guaíra- Pr. E todos os dias, muitas pessoas daqui, vão para Guaíra. Algumas para fazer compras, outras vão a trabalho.

Durante o colégio, nunca ouvi falar sobre as comunidades remanescentes quilombolas, apenas sobre os quilombos, sempre como uma perspectiva de local histórico que deixou de existir após a abolição da escravatura. Saber apenas através do projeto de pesquisa sobre a existência de uma comunidade remanescente tão próxima, me fez ter uma maior curiosidade sobre ela, sobre os seus processos e sua história.

Ribeiro (2018) afirma que essa comunidade passou por algumas mudanças em sua forma de produção e organização nos últimos anos. E segundo a autora, busca manter algumas tradições em seu dia a dia. Portanto, meu interesse em conhecer o cotidiano em que ocorrem suas práticas, suas interações e a forma como se organizam e gerem seu cotidiano começou a emergir. Justifico minha escolha então, não apenas por esta ser a única comunidade reconhecida pela Fundação Palmares na região, ou pela surpresa sobre a sua proximidade da minha cidade. Mas, pela maneira como o passado da comunidade é apresentado pelos estudos já realizados ali (SILVA, 2015; RIBEIRO, 2018), como presente em seu cotidiano, de modo que a história dos antepassados da comunidade é valorizada. E isso foi algo que eu percebi também por mim mesma ao entrar em contato com eles.

Batista (2019), ao se referir às comunidades remanescentes quilombolas, destaca que são locais que contêm um apanhado de memórias dos afrodescendentes brasileiros, as quais vêm sendo sistematicamente agredidas e apagadas pela sociedade racista. Souza *et al.* (2005, p.85) apontam que é a tradição oral que guarda a história e memória “entre muitos povos africanos, sendo preservada principalmente, por homens sábios, que foram e são responsáveis por manter a memória viva dos fatos e feitos de seus antepassados”. Desse modo, Santos Filho e Alves (2017), destacam que os povos africanos trazidos para o Brasil, instalaram uma tradição que ainda é preservada e que mantém viva a memória dos antepassados, e com isso, a tradição oral e sua apropriação se torna uma construção metodológica de difusão e construção de

conhecimento de alguns povos. Assumo então, essa perspectiva e busquei assim, as memórias dos membros da comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos, como uma maneira de conhecer sua história, seu passado e seu presente.

Deste modo, escolhi como objeto de estudo, a memória, e considero assim como Bergson (2006) que a memória tem um papel fundamental dentro da história oral, uma vez que os sujeitos precisam acessar suas memórias, e através disso trazer elementos que possibilitam conexões entre o passado e o presente, de forma que o presente pode influenciar o modo como o indivíduo é capaz de reviver suas memórias do passado. De Certeau (1982) propõe que escrever a história é como gerar o passado, circunscrevê-lo, e organizar o material heterogêneo dos fatos para construir uma razão no presente. Dito de outra forma, por meio da compreensão do passado, e das memórias que o constituem, pode-se entender a construção do presente. Passado e presente, deste modo, se significam e se entrelaçam no cotidiano, o que justifica a escolha da memória, e também da história oral como forma de acessar o passado e entender como ele se entrelaça ao presente.

Concomitante a essa perspectiva, Callefi e Ichikawa (2019) compreendem que apesar de uma história não ser a cópia fidedigna da realidade, as impressões, sentimentos e a maneira de pensar dos indivíduos narradores desta história é benéfica para a compreensão da realidade. Assim, para as autoras, busca-se o ponto de vista do protagonista sobre a sua própria história.

Tal afirmativa, é consoante com a perspectiva de Pollak (1989), de que ao privilegiar a análise dos excluídos e marginalizados através da história oral, se ressalta a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõe à memória oficial. Ou seja, uma vez que se busca privilegiar a análise dos excluídos, e busca-se ouvir e compreender o ponto de vista do protagonista sobre sua própria história, assumo as memórias dos mais velhos da comunidade como forma de acessar sua história.

A escolha dos mais velhos como narradores destas memórias se dá devido à perspectiva de Nascimento (2006), que afirma que os mais velhos são responsáveis por transmitir aos mais novos as memórias do povo, da comunidade, por meio da narração de histórias. A autora afirma ainda, que geralmente os idosos que contam essas histórias para os mais novos, ganham este posto justamente pela idade avançada, por acumular conhecimentos, histórias e experiências para passar para seu povo, bem como ser responsáveis por repassar tradições, costumes e crenças para os mais novos, como forma de permanência cultural, de modos de existir, transmitindo sua própria história.

Graebin (2020) entende que por meio de memórias e lembranças que são transmitidas pelo social, se obtém um cotidiano que é construído no passado, mas que, no entanto, permanece no presente, através dessa transmissão. Esse cotidiano construído no passado, e que pode continuar existindo no presente, é entendido aqui de maneira complementar por Vilas Boas e Ichikawa (2020) como uma reação à história única, tornando-se uma ação cotidiana, essa que representa sob a perspectiva de Michel de Certeau, uma reivindicação de espaço e de valor para a ação produzida pelos sujeitos no cotidiano, com a incorporação das práticas, estratégias e táticas de sobrevivência.

E é essa noção de Michel de Certeau, sobre as práticas que ocorrem e formam o cotidiano, que adoto para compreender os modos de organizar e praticar da comunidade *locus* desse estudo.

Para De Certeau (2014) o cotidiano é entendido como aquilo que nos é dado ou nos cabe em partilha. Graebin (2020) compreende que o autor traz intrinsecamente o elemento social, já que para algo ser partilhado é necessário que existam mais pessoas para receber a partilhar de determinado objeto ou até mesmo um momento. De acordo com a autora, esse elemento social pode ser uma das maneiras que influenciaram e influenciam o modo de viver, ou seja, a memória olfativa de lugares de infância, do corpo, dos gestos ou até mesmo dos prazeres, que são transmitidos pelo social. Esses elementos, de acordo com De Certeau (2014), fazem parte da construção do cotidiano vivido, e estratégias e táticas que constituem as práticas sociais que se tornam modos de sobrevivência, ou artes de fazer no cotidiano.

Essa noção de cotidiano, prática, estratégias e táticas de sobrevivência de De Certeau (2014) é adotada por mim nesse contexto, por considerar o que já foi exposto por Batista (2019) Abreu e Mattos (2011), Souza e Lara (2011) dentre outros, de que as comunidades remanescentes quilombolas podem ser entendidas como detentoras de práticas sociais, comportamentos próprios, saberes, tradições e maneiras próprias de fazer, de forma que considero as práticas, ou “artes de fazer” no cotidiano de De Certeau (2014), como uma possível forma para interpretar o vivido nessa comunidade.

O foco de De Certeau (2014) não é no sujeito, mas sim nas relações entre os usuários. Sua preocupação é então se aproximar dessas relações, de forma que “cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionais” (DE CERTEAU, 2014, p. 34). Dessa maneira, o que o autor expõe é que o social está no individual, e assim, busca a compreensão sobre “os modos de operação, ou esquemas de ação e não diretamente o sujeito que é o seu autor ou seu veículo” (DE

CERTEAU, 2014, p. 34). Logo, adotar a interpretação das memórias dos mais velhos, pode possibilitar a compreensão de seus modos de operação, suas práticas e sua vida cotidiana.

No que concerne à comunidade remanescente quilombola com a vida cotidiana, assumo o que é exposto por Gouvêa, Cabana e Ichikawa (2018), de que na vida cotidiana há uma diversidade de aspectos, ações individuais ou coletivas, as quais podem não ser percebidas ao se olhar de maneira rápida para o dia a dia. Para as autoras, cabe então ao cotidiano tudo aquilo que ocorre no agir da rotina, dos dias, acontecimentos inesperados ou banais, revoltas e obediências, passividades e até mesmo mudanças.

Carrieri (2014), ao discorrer sobre esse cotidiano que o homem comum pratica, apresenta a noção de gestão ordinária do/no cotidiano. Compreender esse tipo de gestão, é considerar o conhecimento denominado como popular, do homem comum, bem como, as práticas organizativas de suas atividades que são sempre estigmatizadas, sendo consideradas amadoras, sem profissionalismo, de improviso, sem credibilidade (BARROS e CARRIERI, 2015). Os estudos que consideram essa gestão ordinária não consideram as empresas, ou organizações formais funcionalistas, mas sim, as organizações que se encontram marginalizadas na sociedade, organizações sociais ou comuns (CARRIERI, 2014).

Carrieri (2012) propõe ainda que os processos de gestão no cotidiano do homem comum não são formatados com base em conhecimentos acadêmicos, eles são desenvolvidos de uma maneira particular, influenciados por suas vivências e pelo contexto no qual estão inseridos. Desta forma, considero que as práticas, e o contexto do *locus* da presente pesquisa podem ser estudadas sob esta ótica. Joaquim (2012) reforça que considerar formas de gerir o cotidiano, e aquilo que é tido como habitual para o homem comum, apresenta uma contribuição ao debate sobre os saberes organizacionais, por se afastar da visão funcionalista do *management*, que tem uma postura prescritiva de conduta, privilegiando grandes organizações. Se afastar dessa visão, possibilita uma aproximação de formas de organizar e gerir que ocorrem com base no contexto social (WOOD JUNIOR e PAULA, 2002)

Ao falar sobre essa gestão do/no cotidiano, Joaquim (2012) entende que essas formas estão profundamente relacionadas ao poder e as resistências do homem comum, que está e nasceu nessa cotidianidade. Posto isso, a utilização das memórias dos mais velhos por meio de sua história pode auxiliar a compreensão da complexidade da gestão ordinária do/no cotidiano. Dado que, por meio desse tipo de abordagem, as relações que são silenciadas no cotidiano (ou “esquecidas”) se tornam menos nebulosas, e assim, permitem ao pesquisador a percepção da

existência de processos históricos diferentes e simultâneos que perpassam o emaranhado histórico (JOAQUIM, 2012).

Outro estudo semelhante a esse já foi realizado por Klozovski (2020), em que o autor entende que realizar uma pesquisa referente à gestão ordinária do/no cotidiano em uma comunidade remanescente quilombola permite a percepção de que as várias formas de gerir o cotidiano, estão presentes também nas organizações sociais, que é o caso da comunidade remanescente quilombola. Essas comunidades, são organizações sociais compostas por uma “infinidade de racionalidades que abrangem uma historicidade que perpassa diversos momentos históricos e tem por universo uma heterogeneidade capaz de criar e recriar este espaço de interação constantemente” (KLOZOVSKI, 2020, p. 19).

O cotidiano deve então ser encarado como um lugar de possibilidades, visto que, de acordo com Carrieri (2012, p. 27) “há algo de extraordinário no ordinário do cotidiano”. De Certeau (2014) considera o cotidiano como um território socialmente construído, em que indivíduo e grupo se relacionam na produção de memórias e histórias, de modo a transformar o espaço em um lugar de simbolismos.

Destarte, De Certeau (2014) compreende a relação do cotidiano com um lugar que se é transformado pela ação cotidiana. Essa transformação, caracteriza um território, assim, o território não é apenas um espaço geográfico (CORRÊA, 2004). Tal colocação, é convergente com a perspectiva de Raffestin (1993), de que o território se apoia no espaço, no entanto, não é o espaço, mas sim uma produção que ocorre a partir dele. De Certeau (2014) propõe então que as práticas que ocorrem no cotidiano, permitem que um espaço seja apropriado ou ressignificado, de modo que as práticas cotidianas (em especial estratégias e táticas) transformam um espaço em um lugar praticado. Em outras palavras, em um território.

Para Raffestin (1993), um território é formado por atores que são capazes de modificar ou se apropriar de um determinado espaço, fazendo deste um território. Essa ação sob o espaço/território, é o que o autor chama de territorialização. Assim como De Certeau (2014) entende que existem práticas que são realizadas pelos fortes (estratégias) e pelos fracos (táticas) no cotidiano, Raffestin (1993) compreende que o processo de territorialização é realizado pelos indivíduos por meio das relações de poder que são exercidas sob o território.

Raffestin (1993) compreende então, que um indivíduo pode territorializar um espaço, a medida em que se apropria dele, seja de modo concreto ou abstrato. Isso significa então, que ao proporcionar um significado ao território, o indivíduo também pode territorializá-lo, não apenas

pela ocupação física desse espaço, mas também pelo contexto e significados que o indivíduo atribui a ele (RAFFESTIN, 1993).

Desse modo, em diferentes graus, momentos ou lugares, todos os indivíduos são atores sintagmáticos que produzem territórios (RAFFESTIN, 1993). Produção essa, que advém das relações de poder que ocorrem sob esse território, de modo que, todos os indivíduos que habitam ou interagem sob um território realizam a territorialização dele, em maior ou menor grau (AMBRÓZIO, 2013). Com base nisso, Vilas Boas e Ichikawa (2020), compreendem que as táticas e estratégias que são realizadas no cotidiano permitem a ressignificação e apropriação de determinado espaço. Em outras palavras, são meios de territorialização.

Destarte, Silva (2014) apresenta que territorializar-se significa poder e autonomia para estabelecer determinado modo de vida em um espaço, para estabelecer as condições de continuidade da reprodução material e simbólica desse modo de vida. De acordo com a autora, a sobreposição de territórios implica necessariamente em uma disputa de poder, e é então dessa forma que as comunidades remanescentes quilombolas ao se organizarem pelo direito aos territórios ancestrais, ou mesmo pelo direito de autonomia de ação em seus territórios, não estão apenas lutando por demarcação de terras, as quais elas têm absoluto direito. Mas, sobretudo, elas estão fazendo valer seus direitos a um modo de vida, e resistindo ao poder ou dominação que é imposto sobre elas pela sociedade racista, buscando a autonomia para a realização de seus modos de fazer nestas terras (SILVA, 2014). Ademais disso, as formas como os indivíduos dessas comunidades habitam, praticam e gerem seu cotidiano e interagem sob seu território, configuram a sua territorialização.

Depois de apresentar esse contexto no qual essa dissertação se envolve, e alguns conceitos que me proporcionam uma nova forma de articular e compreender as organizações e as dinâmicas sociais, é que assumo como problema de pesquisa para esta dissertação: **como as memórias dos mais velhos da comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos constituem a gestão ordinária do seu cotidiano e seu processo de territorialização?**

Elenco assim, como objetivo geral me aproximar das memórias dos mais velhos da comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos para captar a gestão ordinária do seu cotidiano e seu processo de territorialização. E como forma de alcançar tal objetivo, foram desenhados alguns objetivos específicos: *(I)* Desvelar a história da Comunidade Remanescente Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos, a partir das memórias dos mais velhos da referida comunidade quilombola; *(II)* Descrever as práticas cotidianas da Comunidade Remanescente Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos ao longo de sua história; *(III)* Descrever

como ocorreu o processo de territorialização na comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos; (IV) Interpretar como as memórias contribuíram para a gestão ordinária praticada na comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos.

Para tal, considero que as comunidades remanescentes quilombolas são uma organização de resistência, em concordância com o que é proposto por Barcellos, Dellagnelo e Salles (2014), de que existem organizações com práticas que desafiam o modelo vigente, não se submetendo à sua lógica e desafiando a estrutura do campo. Essas organizações são chamadas de contra hegemônicas ou organizações de resistência.

Nessa mesma linha, Misoczky, Flores e Moraes (2010) afirmam que os estudos na área de organizações devem explorar os processos de organização das resistências e das lutas sociais que tendem a ser ignoradas pelo discurso organizacional contemporâneo. Da mesma maneira, Teixeira e Silva (2020), discorrem sobre a importância de privilegiar as dinâmicas organizativas que não são consideradas pelo *mainstream*, ampliando com isso, as noções de gestão e organização.

Desse modo, Teixeira e Silva (2020) reiteram a importância de se considerar nos estudos organizacionais, a gestão cotidiana de existências, artes de viver, resistir e fazer. Assim, adoto uma perspectiva semelhante a das autoras. Com isso, percebo que a realidade e contribuição cultural e organizacional das comunidades remanescentes de quilombolas foi (e talvez ainda seja) ignorada pela ciência ortodoxa, e mantida em segundo plano, assim como sua própria existência no Paraná. Com base nisso, pressuponho que compreender a gestão ordinária do/no cotidiano da comunidade, e sua territorialização no espaço pode contribuir com os estudos organizacionais, por considerar outras formas de gestão que não convencionais, e que ocorrem em contextos distintos.

Desse modo, justifico o estudo do cotidiano na comunidade remanescente quilombola com base na colocação de Levigard e Barbosa (2010), de que o estudo da vida cotidiana pode constituir-se como um objeto de análise importante sobre a influência das pressões, das forças hegemônicas sobre as populações locais, fazendo então com que seja manifestada a discussão sobre os impactos que estas pressões podem acarretar nos conhecimentos tradicionalmente construídos, e na relação dos indivíduos/coletivos com o meio ambiente.

Assim, as comunidades de remanescentes quilombolas são organizações de resistência que têm suas próprias especificações, de forma que seja necessário compreender como a organização de suas práticas cotidianas, enquanto organização, são pautadas nas memórias que evocam suas tradições (SILVA, 2012). Reitero ainda, que cada comunidade vivencia uma

formação e um contexto distinto (ALMEIDA, 1996), fazendo delas e de suas práticas, organizações singulares.

Outrossim, Holanda (2011), Carrieri, Perdigão e Aguiar (2014) coadunam ao proporem que as práticas de gestão e administrativas são diversas, e que poderiam ser melhor compreendidas se analisadas por meio das minúcias que orientam a ação das diversas pessoas que exercem a administração no cotidiano. Para tal, um exemplo são as pessoas que exercem a gestão de suas organizações pautadas na preservação de modos de fazer e agir mantendo uma tradição (CARRIERI, PERDIGÃO e AGUIAR, 2014).

Considero então, sob a mesma ótica de Carrieri, Perdigão e Aguiar (2014) a diversidade nas organizações em termos de forma, estrutura, pessoas, contexto e história. Portanto, ainda em acordo com a ótica dos autores, reconheço como eles, que a gestão das organizações ultrapassa os aspectos estruturais, de forma que as diretrizes simbólicas desses grupos não são gerenciáveis.

Coaduno também, com a perspectiva de Misoczky, Flores e Goulart (2015) de que é necessário a realização de estudos que analisem outras formas de organização, e de organizações que são próprias do contexto brasileiro, as quais fogem do modelo hegemônico de organizar. Caso este que considero ser o das comunidades de remanescentes quilombolas.

Barcellos, Dellagnelo e Salles (2014) salientam que o estudo dessas organizações de resistência ou contra hegemônicas tem se mostrado desafiador, haja vista que a maioria das teorias disponíveis no campo dos estudos organizacionais, trazem consigo concepções de organização e de práticas organizacionais restritas a entidades formais e instituições nas quais a organização social aparece sempre já formada, predeterminada e dada.

Em um levantamento realizado nos anais de congressos de administração e também em periódicos da área, os trabalhos que abarcam as comunidades remanescentes quilombolas sob essa perspectiva, são escassos. Sendo eles, os produzidos por Lima (2020 e 2017), com foco no empreendedorismo e valor cultural simbólico do artesanato de uma comunidade remanescente quilombola; Silva (2019) sobre discurso e autoidentificação, considerando história e memória em uma comunidade remanescente quilombola; Silva e Saraiva (2019) sobre histórias de subsistência e trabalho de uma comunidade quilombola; Reis e Paiva Junior (2017) sobre valor simbólico no empreendedorismo cultural no artesanato quilombola; Silva, Gandolfi e Marques (2017) sobre identidades reprimidas e a luta pela rearticulação quilombola no Alto Paranaíba; Teixeira (2017), sobre o ocaso do Brasil quilombola no Brasil e no Maranhão, realizando uma análise orçamentária desse programa.

Desse modo, percebi que apesar desses trabalhos consideraram as comunidades remanescentes de quilombolas como organizações, e olharem para sua história e memória como formadoras de seu coletivo, o foco é destinado para identidade ou empreendedorismo, sem considerar o cotidiano, ou a gestão ordinária desse coletivo. Logo, com base nos autores supracitados, proponho que as “artes de fazer” de De Certeau (2014), a concepção de Carrieri (2014) de gestão ordinária, e a perspectiva de territorialização de Raffestin (1993) podem ser formas de compreender e interpretar essas organizações. Uma possível contribuição desse estudo para o campo de pesquisa, é que ao considerar as práticas, maneiras de fazer, a gestão do cotidiano e o processo de territorialização da comunidade, isso pode contribuir com a emergência nos estudos organizacionais, de um maior reconhecimento dos saberes tradicionais das comunidades remanescentes quilombolas e de suas práticas organizativas.

Como agenda de discussão, no próximo capítulo proponho uma apresentação dos conceitos de cotidiano, seguidos de gestão ordinária e territorialização. Proponho ainda, apresentar uma maior contextualização da formação das comunidades remanescentes quilombolas no Brasil e no Paraná, e sobre o conceito de memória.

Como caminho para a realização da pesquisa, optei pelo tipo de pesquisa qualitativa, e como método a história oral, com as entrevistas de história oral temática como estratégia de coleta de dados, com a finalidade de acessar as memórias dos mais velhos da comunidade. Outra estratégia que adotei para a coleta de dados, é a observação participante, e a utilização de diários e notas de campo, com a finalidade de realizar uma descrição densa, de maneira a descrever as práticas cotidianas e a territorialização na comunidade. Por fim, a análise dos dados coletados, e transcritos foi realizada através da análise de narrativa. Esses caminhos serão apresentados posteriormente. Desse modo, apresento a seguir a teoria que orienta meu pensamento nesta dissertação.

2. UM ESTUDO DO COMUM, O COTIDIANO

“Sua não credulidade diante da ordem dogmática que as autoridades e instituições querem sempre organizar, sua atenção à liberdade interior dos não conformistas, mesmo reduzidos ao silêncio, que modificam ou desviam a verdade imposta, seu respeito por toda resistência, ainda que mínima, e por toda forma de mobilidade aberta por essa resistência, tudo isso dá a Certeau a possibilidade de crer firmemente na liberdade gazeteira das práticas.” (GIARD, 2014, p. 18)

Antes de dar início a esta seção, em que apresento os conceitos teóricos que orientaram meu pensamento nessa dissertação, acredito ser necessário uma breve explicação do que se propõe realizar aqui. Uma vez que o objetivo do estudo é me aproximar das memórias dos mais velhos da comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos, para captar a gestão ordinária do seu cotidiano e seu processo de territorialização, os conceitos que são trabalhados aqui se articulam e conversam entre si. A gestão ordinária do cotidiano, as memórias, e a territorialização serão discutidos tanto de maneira separada, como também podem se apresentar entrelaçados no corpo do texto, entendendo que em algumas colocações, esses conceitos se cruzam.

Para começar, em um levantamento que realizei nos anais de congresso de administração, e nos periódicos de estudos organizacionais, percebi que a discussão das práticas cotidianas em administração é um tema que não é novo, uma vez que os trabalhos que realizam essa discussão no campo de estudos organizacionais já vêm sendo produzidos a cerca de duas décadas.

Entretanto, percebi que há um aumento crescente nessa produção, especialmente nos últimos dez anos, demonstrando um crescimento de interesse sobre o assunto. Lapedra e Ichikawa (2017) apresentam que o tema do cotidiano é discutido no Brasil sob a perspectiva de autores como Henri Lefebvre, Agnes Heller e Michel de Certeau. O que também foi percebido por mim, ao realizar o levantamento. Apresento de forma sucinta um pouco do posicionamento destes autores a seguir.

Henri Lefebvre (1991) busca extrair as características descritivas da vida cotidiana e criar uma ontologia desta. A perspectiva de Lefebvre (1991) sobre o cotidiano é de que este simplesmente acontece sem que indivíduos se deem conta. E, que é realizado nas ações simples dos indivíduos, os quais estão sujeitos a se deixarem levar por possíveis elementos que têm o intuito de domesticá-los. Para o autor, todos vivem o cotidiano com desejos, capacidades e possibilidades. O cotidiano é uma forma de revelar o todo, visto que tudo passa por ele. É por ser um lugar de repetições, que esse cotidiano é criado. O autor apresenta ainda a alienação deste cotidiano, e que essa alienação retira o potencial de criação. Entende então, que para que

seja possível compreender esse cotidiano é necessário analisar a vida do homem simples e trabalhador, o qual não tem possibilidade de fugir dessa alienação (LEFEBVRE, 1991)

Agnes Heller, uma discípula direta de Lukás e da Escola de Budapeste, tem a mesma abordagem de alienação do cotidiano de Lefebvre (1991). Heller (2008) entende então que o cotidiano não é questão de escolha, e que o homem já nasce inserido em sua cotidianidade. A autora esboça que o sujeito pode possuir uma possibilidade de movimento dentro desse cotidiano, todavia quando ele não consegue ou não possui essa possibilidade de movimentação, ocorre a alienação da vida cotidiana. Desta forma, a autora entende a partir de suas discussões sobre a vida cotidiana, que nascemos em um mundo já feito, e que apesar de não ser possível viver fora dessa cotidianidade, é possível burlar por alguns instantes o ambiente alienante do cotidiano, quando o sujeito de alguma forma, não faz aquilo que foi instruído a fazer, ou o faz de uma forma diferente.

Outro autor que estuda a vida cotidiana, é Michel de Certeau, que busca no cotidiano a compreensão das práticas e consumo do homem comum² em seu dia a dia (DURAN, 2007). O autor identifica o cotidiano como um espaço propício à inventividade e à resistência, para que os indivíduos construam sua própria história (GOUVÊA, ICHIKAWA 2015).

Assim, a principal diferença entre as abordagens cotidianas de Lefebvre (1991), Heller (2008) e De Certeau (2014) é que para os primeiros autores, que compartilham de uma epistemologia marxista, o cotidiano é algo dado, e alienante, onde são poucas as possibilidades do homem comum de burlar essa cotidianidade, ou mesmo de fazer diferente do que é imposto. Entretanto, para De Certeau (2014) o cotidiano é um espaço onde o homem comum tem a possibilidade de inventabilidade e ação, de consumir à sua própria maneira e de resistir ao que é imposto. Essas resistências, eventualmente, não são sequer percebidas, isso porque em muitos casos, elas ocorrem de maneira velada no ambiente do qual o indivíduo faz parte (GOUVÊA e ICHIKAWA, 2015).

É baseada na perspectiva de De Certeau (2014), que construo a base desta dissertação, uma vez que sua teoria se mostra uma lente teórica para a compreensão dos fenômenos cotidianos da comunidade remanescente quilombola onde esse estudo é proposto.

Com a realização do levantamento, percebi que boa parte dos estudos que discutem os conceitos de cotidiano de Michel de de Certeau, estão nas áreas de psicologia e da educação.

² Destaco que reproduzo o termo de Michel de Certeau de homem comum, ou homem ordinário, apesar de saber e considerar politicamente incorreto o uso de ‘homem’ apenas no gênero masculino, para se referir a todos os seres humanos. Entretanto, na época em que o termo foi cunhado, essa não era uma discussão tão disseminada.

Isso evidencia a importância de dar continuidade às discussões destes conceitos que começaram a emergir também na área de estudos organizacionais.

Considero como importante esses estudos nesta área, em concordância com o que Klozovski (2020) já havia destacado, de que os estudos que trabalham com esse tema, são essenciais justamente por abrirem espaços para múltiplas visões, as quais permitem uma ênfase nas ações que são protagonizadas pelas pessoas comuns. O autor expõe ainda que estes estudos têm como foco a experiência comum como ponto de partida para analisar fenômenos mais abrangentes, e que é a partir disso que se relacionam com as tramas do dia a dia. Tais tramas do dia a dia, ficam mais evidentes por meio dos conceitos cunhados por Michel de Certeau (2014).

Michel de Certeau foi um historiador e erudito francês. Um intelectual jesuíta que se dedicou aos estudos em diversas áreas como psicanálise, filosofia, ciências sociais, teologia, teoria da história, dentre outras. De Certeau lecionou em diversas universidades e produziu trabalhos e pesquisas dos mais variados tipos. Interessa-nos no momento, um trabalho em particular do autor, sua pesquisa publicada com o título de *A invenção do cotidiano*. Pesquisa essa, na qual o autor busca refletir sobre aquilo que constitui a cultura numa sociedade.

É a partir disso que Giard (2014, p.12) apresenta que o pensamento de De Certeau procura encontrar seu próprio caminho e seu objeto, e que a questão verdadeira encontrada e assumida pelo autor é “ ‘a questão indiscreta’: como *se* cria? Que toma o lugar daquela que fora a ‘imperiosa urgência: cria o quê e como?’ ”. É a partir desta perspectiva, que Giard (2014) reconhece a primeira forma de inversão de perspectiva que fundamenta *A invenção do cotidiano*, de modo que desloca a atenção do consumo supostamente passivo dos produtos recebidos, para a criação anônima, que é nascida na prática do desvio no uso desses produtos.

É preciso interessar-se, segundo De Certeau (2014, p.13), não mais pelos produtos culturais que são oferecidos pelos mercados de bens, mas sim pelas operações que seus usuários fazem deles. Nas palavras do autor, “é mister ocupar-se com ‘as maneiras diferentes de *marcar* socialmente o desvio operado num dado por uma prática’ ”. Deste modo, o autor vê como necessário voltar o olhar da pesquisa para a “proliferação disseminada” de criações anônimas e “perecíveis” que irrompem com vivacidade e não se capitalizam. Em outras palavras, o foco destes estudos são as transgressões e modificações no consumo, nas maneiras como os produtos são consumidos por aqueles que não são detentores de sua criação, mas fazem uma inversão no seu uso, reinventando-o.

Giard (2014) apresenta todo o processo de produção da pesquisa de *A invenção do cotidiano*, o qual é dividido em dois volumes, as *Artes do fazer*, e *Morar, cozinhar*. O que corrobora com a compreensão e interpretação não só das intenções dos autores durante a realização da pesquisa, mas também da maneira como ela foi cunhada. Nestes dois volumes, De Certeau, de uma forma muitas vezes poética, nos brinda com suas reflexões sobre o cotidiano, e principalmente, faz uma descrição e análise das práticas que desenham o cotidiano do homem comum, com o auxílio de Luce Giard e Pierre Mayol.

De acordo com Giard (2014, p. 16), o interesse de De Certeau (2014), são “as astúcias de consumidores que compõem, no limite, a rede de uma autodisciplina que é o tema deste livro”. Para a autora é necessário compreender que apesar da referência a autodisciplina à qual De Certeau cita, e que tem como eco o livro *Vigiar e punir* de Michel Foucault, não há filiação ou uma resposta, uma vez que Michel de Certeau já utilizava termos como estratégias e táticas em outros trabalhos anteriores ao lançamento de *Vigiar e punir*.

Todavia, há uma referência a Foucault e Bourdieu no trabalho publicado por De Certeau em 1980, e que segundo Giard (2014, p. 17) “os dois autores recebem de fato um tratamento comparável, dividem o mesmo papel de fornecedores de propostas teóricas fortes, lidas de perto, com admiração e respeito, cuidadosamente discutidas, e, enfim postas de lado.”

Porém, Giard (2014) nos apresenta a percepção de que as distâncias estabelecidas entre De Certeau e estes autores precede a teoria. É o que a autora chama de estilo próprio de pensamento, o que se refere à organização das forças internas que governam a economia de um pensamento, e que assim determinam as preferências e desconfianças do autor. Faço essa colocação das perspectivas do autor e de seu estilo de pensamento, e sua aproximação e distanciamento destes autores devido às referências que ele faz à Foucault e Bourdieu, em seu texto, para que assim, seja compreendida essa relação.

Para Highmore (2017), o estudo do cotidiano que De Certeau propõe oferece uma maneira de oposição aos encantos das explicações sociais de vida que são oferecidas por Bourdieu e Foucault. Isso porque Bourdieu e Foucault buscaram explicar a internalização e reprodução das redes de poder, discriminação e diferenciação. Enquanto De Certeau, questionou o motivo para essas redes nunca parecerem realmente de acordo com nossa experiência real de vida (HIGHMORE, 2017)

Utilizo como base também o que Bussinguer e Araújo (2019, p. 573) declaram como ser importante lembrar, de que “apesar de não negar a existência e a onipresença da ‘rede de vigilância’, De Certeau (2014) reputa urgente descobrir como é que uma sociedade inteira não

se reduz a ela, jogando com os mecanismos de disciplina, por meio de procedimentos minúsculos e cotidianos”. Highmore (2017) afirma que esse argumento de De Certeau, é intrigante, e sugere que apesar de vivermos em uma sociedade de disciplina, não vivemos esta sujeição no cotidiano, mesmo que não seja possível neutralizá-lo ou escapar totalmente dele.

Em outras palavras, para De Certeau (2014) apesar de não poder negar ou fugir das opressões cotidianas, há nesse mesmo cotidiano a possibilidade de subversão por meio de práticas e maneiras de fazer que o homem comum, oprimido, pode se valer em pequenos momentos para resistir ou modificar essa realidade, mesmo que por instantes.

Ao considerar essa subversão, e essa capacidade de o homem comum agir de maneira sutil e até mesmo invisível, contrariando ao que lhe é imposto, que De Certeau (2014) decide se dedicar ao estudo das práticas cotidianas do homem comum. Ou seja, do homem ordinário que vivencia aquilo que é imposto pelo meio social, seja no consumo ou na maneira como seus dias ocorrem. Bussinger e Araújo (2019, p. 574) afirmam que De Certeau (2014) parte desse lugar do outro e se afasta das exclusões ditadas pelas instituições de poder de Foucault, e das estratégias dos campos de Bourdieu, para assim, passar a dar atenção a “massa anônima” ou ao “rumor sem qualidade”.

Essa atenção que De Certeau (2014) dedica ao homem comum é apoiada em seu otimismo em relação a este homem, e em sua percepção de que ele não é mero consumidor dos produtos culturais. Bussinger e Araújo (2019) afirmam que ele rompe com a ideia majoritária de seu tempo sobre a passividade e o conformismo dos dominados frente às imposições do mercado e dos poderes sociais. Entender as práticas cotidianas desse homem comum, se mostram como uma forma de compreender as resistências, ou nas palavras do autor, “microrresistências” do homem ordinário nas suas formas de consumir o que é entregue pelo meio social e de fazer à sua própria maneira.

De Certeau (2014, p. 35) apresenta então que o cotidiano e as práticas que busca narrar, são práticas comuns, e que a pretensão é introduzi-las “com as experiências particulares, as frequentações, as solidariedades, e as lutas que organizam o espaço onde essas narrações vão abrindo um caminho, significará delimitar um campo”. Essas lutas que organizam o espaço que podem emergir das ações do cotidiano desse “homem comum”, podem ser entendidas e interpretadas também como a sua territorialização no espaço, e esse é um dos conceitos que escolhi dissertar. Para começar então, a primeira seção deste capítulo se dedica a entender um pouco mais ao que se refere este cotidiano trabalhado por Michel de Certeau.

2.1. CONHECENDO O COTIDIANO DE MICHEL DE CERTEAU

Chaud (2010) e Klozoviski (2020), ao discorrerem sobre o cotidiano que é apresentado por Michel de Certeau em seus estudos, realizam a seguinte pergunta: Mas que cotidiano é esse? Assim como a autora e o autor, me fiz o mesmo questionamento, afinal, o que é esse cotidiano que De Certeau (2014) nos apresenta?

Por meio de algumas leituras, interpretei pelas palavras do autor, que o cotidiano ao qual De Certeau se refere “É aquilo que nos é dado a cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois, existe uma opressão no presente” [...] “é aquilo que nos prende intimamente a partir do interior” [...] “é uma história a meio caminho de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada”. [...] “Talvez não seja inútil sublinhar a importância do domínio desta história “irracional”, ou desta ‘não história’, como o diz ainda A. Dupont”. [...] “O que interessa ao historiador do cotidiano é o Invisível...” (DE CERTEAU; GIARD; MAYOL 2012, p. 31).

Compreendo assim, que o cotidiano de De Certeau é o dia a dia, é aquilo considerado banal, e que pode ser considerado invisível, são as práticas que ocorrem no meio onde o homem comum se relaciona, vive e consome. Entendo então, que o cotidiano é onde ocorrem as (micro) resistências do homem comum, principalmente quando ele se acha oprimido, em um sistema de relações de poder.

O cotidiano proposto por De Certeau, é então de acordo com Chaud (2010, p.2) aquilo que está em nossos hábitos, em nosso fazer constantemente, nas ações rotineiras, as quais se mostram como ações “quase” mecânicas e que se repetem, desse modo a autora afirma que o termo deriva “do latim *quotidianus*, aquilo que é comum, habitual”. No entanto, podemos de acordo com a autora, lançar um olhar para “além do que está dado, do que está apresentado em um primeiro momento, e, veremos que nem todos os dias as ‘coisas’ são sempre iguais”.

Muitas vezes, o fazer cotidiano se encontra relacionado com a rotina, e passa a ser entendido como algo simples, sem complicação, comum, habitual, sem importância e que se repete com determinada frequência, assim como comer, cozinhar, as ações do trabalho entre outras atividades que ocorrem todos os dias (ZIOLI; ICHIKAWA, 2018). É a partir dessas experiências comuns, que entendo, assim como De Certeau (2014) expôs, de que o pesquisador deve voltar seu olhar para as invisibilidades desse cotidiano.

Leite (2010) aponta então, que essas ações comuns que constroem o cotidiano, o fazem a partir de uma rotinização. Todavia, o cotidiano não deve ser interpretado apenas como uma rotina, uma vez que essas práticas revelam uma riqueza de detalhes e informações, que, muitas vezes, não estão presentes nas falas ou nos documentos produzidos pelos sujeitos deste cotidiano.

Gouvêa e Ichikawa (2015) apresentam então, que a vida cotidiana é composta por elementos diversificados, por práticas individuais ou coletivas, e que muitas vezes são silenciosas e desenvolvidas por indivíduos comuns, que possuem, entretanto, um grau de relevância para o ambiente onde estão inseridos. Nas palavras das autoras, estudar o cotidiano implica então “descobrir o incomum naquilo que é diariamente repetido”. Desta maneira, olhando o cotidiano a partir da perspectiva de De Certeau (2014) entendo que o pesquisador busca observar as sutilezas, as microrresistências, e as práticas de realização e de consumo dos grupos observados, e suas particularidades, inversões e subversões nas práticas do dia a dia.

Giard (2014), ao realizar a apresentação do livro de De Certeau (2014) afirma que a perspectiva que fundamenta *A invenção do cotidiano* desloca a atenção antes dada ao consumo supostamente passivo dos produtos recebidos, e é direcionada para a criação anônima, a qual é nascida da prática do desvio do uso desses produtos. De acordo com o que a autora expõe, o interesse passa a ser não mais para os produtos culturais que o mercado de bens oferece, mas sim, pelas operações dos seus usuários.

Gouvêa e Ichikawa (2015) defendem então, que o estudo do cotidiano possibilita o contato com ações e práticas que na maior parte do tempo, passam despercebidas aos nossos olhos, haja vista que estão fixadas nas ações que são tomadas com base em normas e formalidades instituídas ou impostas a nós de alguma maneira. Isso é convergente com o que De Certeau (2014) expõe, de que o intuito de se estudar o cotidiano é identificar uma “fabricação”, que é na verdade uma produção poética escondida. Já que ela se dissemina nas regiões definidas e ocupadas pelos sistemas de “produção” que são mais totalitários, e que não deixam aos consumidores um lugar onde possam marcar o que fazem com seus produtos.

Nas palavras do autor, essa produção se refere a:

a uma produção racionalizada, expansionista além de centralizada, barulhenta e espetacular, corresponde outra produção, qualificada de consumo: esta é astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios, mas nas maneiras de empregar os produtos impostos por uma ordem econômica dominante. (DE CERTEAU, 2014, p.39)

Graebin (2020) expõe que não é possível falar do consumo sem falar sobre os dois tipos de produção que existem sob a perspectiva de De Certeau (2014), conforme ficou evidente na citação acima. Assim, existe a produção que é realizada pelos que dominam, ou seja, pelos meios de produção e comunicação e que tem como característica a racionalidade, expansão e centralização. E de maneira correspondente a essa produção, há a que corresponde a forma de utilização desses produtos, e que pode ser chamada de consumo.

Para Graebin (2020), essa forma de utilização da produção permite que o consumo organize o espaço de acordo com as preferências do sujeito, não absorvendo de certa forma aquilo que é imposto. Em outras palavras, compreendo que a intenção de De Certeau (2014) é buscar detectar uma produção que se encontra escondida, e que muitas vezes não é percebida, uma vez que o sistema dominante não possibilita que haja espaço para que sejam identificadas as marcações que são realizadas pelos consumidores do cotidiano.

Nesse contexto, Gouvêa e Ichikawa (2015) entendem que as ações cotidianas se apresentam de uma maneira silenciosa, compondo um contraponto aos padrões que são estabelecidos. Destarte, o consumo sob a perspectiva de De Certeau, é para Gouvêa e Ichikawa (2015) uma produção astuciosa e que ocorre de maneira silenciosa e invisível, uma vez que não se faz notar com produtos próprios, mas sim, nas maneiras de empregar os produtos impostos por uma ordem econômica dominante. Ou seja, o consumo que interessa para Michel de Certeau não é aquilo que é possuído, mas sim a maneira como se emprega ou se realiza operações com os produtos disponibilizados pelo sistema, em outras palavras, no uso que é feito pelos indivíduos.

Ao discorrer sobre o consumo dos indivíduos, De Certeau (2014, p. 39) propõe como exemplo a maneira como os indígenas “faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas”. Segundo o autor, os indígenas subvertiam essas práticas e ações, sem rejeitá-las diretamente, ou modificando-as, mas sim por sua maneira de usá-las para fins e em funções diferentes do que era proposto pelo sistema do qual não podiam fugir. Entendo então assim como Silva (2014) que assim como os indígenas, as pessoas negras escravizadas³ e seus descendentes, também realizaram e ainda realizam suas próprias maneiras de fazer, como forma de resistir ao poder ou dominação da sociedade racista.

³ Baseada na colocação de Fernandes e Severo (2016, p. 395), de que “enquanto ‘escravo’ tende a naturalizar a condição de exploração, ‘escravizado’ nos remete a relações de poder e de subjugação, explicitando a dimensão política e colonizadora da escravização”, utilizei o termo escravizado(a) nesta investigação, a não ser em citações diretas, onde o termo escravo pode ainda aparecer.

De Certeau (2014, p. 39), ao falar sobre essa subversão dos indígenas afirma que “seu modo de usar a ordem dominante exercia o seu poder, que não tinham meios de recusar; a esse poder escapavam sem deixá-lo. A força de sua diferença se mantinha nos procedimentos de ‘consumo’”. Zioli e Ichikawa (2018) interpretam essa colocação como uma forma de consumo modificado, e apresentam então que essa modificação no consumo também ocorre em nossa sociedade, onde as elites e os grupos hegemônicos impõem produtos culturais que são consumidos de acordo com os interesses dos usuários. Essa forma de consumo modificado ressalta então, o que as autoras interpretam como a força da diferença, a qual De Certeau (2014) se refere, e que caracteriza as “artes de fazer” dos consumidores em suas práticas cotidianas.

Green (2001) interpreta que esse modo de consumir dos indivíduos é uma prática de difícil controle, e que o que é feito desses produtos das indústrias culturais na vida cotidiana é instável. Ou seja, não é possível prever ou controlar qual será o uso de um produto, independente da natureza dele, por mais que a indústria tente impor aos consumidores uma ideologia ou uma forma de uso do produto que disponibiliza.

É nesse contexto de opressão e de relações de poder, em que uma produção é imposta aos indivíduos, que De Certeau (2014) apresenta um indivíduo que desloca as fronteiras de dominação e de estrutura por meio de práticas de microrresistências. Para De Certeau (2014), essas práticas realizadas pelos indivíduos, que podem ser de resistência ou microrresistências, ocorrem pelos elementos de dominação que são estabelecidos pelos “fortes” em relação aos “fracos”. Esses, por sua vez, utilizam de acordo com Gouvêa e Ichikawa (2015) tais práticas para se desvincularem de alguma maneira dessa dominação, mesmo que as resistências não sejam sequer percebidas, pois ocorrem como dito anteriormente, em alguns casos de maneira velada ou inconsciente. Em outras palavras, são ações que buscam escapar do poder, sem, entretanto, deixá-lo (PINK, 2012).

Através desse contexto, é possível perceber em acordo com Pink (2012), Gouvêa e Ichikawa (2015), Correia e Carrieri (2019), e Klozovski (2020), que o cotidiano pode ser fundamentado com base em processos de micromodificações de uma realidade que já existe, uma vez que as práticas cotidianas quando não são realizadas em acordo com as normas e leis que são estabelecidas pela sociedade, podem assim, configurar uma forma de microrresistência.

Isso, vai ao encontro do que Dey e Teasdale (2015) apresentam, de que os estudos de Michel de Certeau são uma luta contra a alienação da vida cotidiana. E tem como uma marca registrada a criatividade imanente, assim, a preocupação central e fundamental do autor em seu

trabalho, são as práticas que configuram microrresistências ao sistema imposto, conferindo então aos indivíduos, uma capacidade de subversão.

Para Sousa Filho (2002) essas maneiras de fazer das quais os consumidores utilizam, são formadas por diferentes práticas, as quais se proliferam no interior do sistema, e que podem acabar modificando o seu funcionamento, deturpando-o e ressignificando-o. Concomitantemente, Levigard e Barbosa (2010) expõem que Michel de Certeau buscou compreender os movimentos de resistências ante as forças hegemônicas nas práticas cotidianas. Ou seja, compreender as maneiras utilizadas ou criadas pelos indivíduos, para escapar ou contornar os modelos de consumo determinados pela ordem dogmática, inventando (ou reinventando), dessa forma, o cotidiano.

Para De Certeau (2014, p.37) o exame dessas práticas cotidianas não implica em um regresso aos indivíduos, essa análise “antes que a relação (sempre social) determina seus termos, e não o inverso, e que cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionais”. Desta maneira, por outro lado, “a questão tratada se refere a modos de operação ou esquemas de ação e não diretamente ao sujeito que é o seu autor ou seu veículo”. Em outras palavras, o estudo do cotidiano e suas práticas objetivas segundo o autor busca as combinatórias de operações, e “exumar os modelos de ação característicos dos usuários, dos quais se esconde sob o pudico nome de consumidores, o estatuto de dominados (o que não quer dizer passivos e dóceis)” (p.38).

Chaud (2010) expõe então, que o interesse do cotidiano é destinado para as operações dos usuários, as operações e usos individuais que são realizadas, as variáveis dos praticantes deste fazer cotidiano, ou seja, para as formas como os indivíduos consomem. Esses modos de fazer, e de consumo do “homem comum”, muitas vezes vencido e ocultado pela história, como apontam Correia e Carrieri (2019) são destacadas também por Ichikawa (2014, p.201) onde a autora afirma que ao homem ordinário sobra “um ‘domínio’ adaptado, pois ele carece do ‘próprio’, da propriedade, do espaço, mas, pela astúcia e pelas artimanhas, pelas práticas e por suas ações cotidianas subversivas no espaço do outro, ele consegue atuar”. O “do outro” seria a oportunidade desse sujeito comum de praticar o cotidiano, não somente sendo rejeitado e marginalizado por ele (CORREIA e CARRIERI, 2019).

2.2. PERSONAGEM DISSEMINADA: O HERÓI COMUM, HOMEM ORDINÁRIO DO COTIDIANO

As reflexões que são realizadas por De Certeau (2014) sobre o cotidiano são dedicadas ao seu personagem principal, que é o homem ordinário, ou o herói comum, o homem anônimo, personagem disseminada, caminhante inumerável, o que há muito tempo é o murmúrio da sociedade.

Ao falar desse herói comum, ou da massa de homens comuns que compõem a sociedade, De Certeau (2014, p. 57) discorre que “Trata-se de uma multidão móvel e contínua, densamente aglomerada como pano inconsútil, uma multidão de heróis quantificados que perdem nomes e rostos, tornando-se a linguagem móvel de cálculos e racionalidades que não pertencem a ninguém”.

De Certeau (2014) apresenta que o homem ordinário ao qual se dedica a compreender as práticas, aparece na aurora da modernidade do século XVI. Esse personagem central de seus estudos, aparece com as insígnias de uma desventura geral que ele transmuda muitas vezes de modo zombeteiro. O autor realiza uma crítica a forma como esse personagem é tratado como “*cada um* (nome que trai a ausência de nome), este anti-herói é também *ninguém*” (DE CERTEAU, 2014, p. 58). Sempre como o outro, com a ausência de responsabilidades próprias, possuindo propriedades particulares que são limitantes de um lugar próprio.

Destarte, De Certeau (2014) compreende o cotidiano nas ações do “homem ordinário” através da compreensão da sua criatividade, em sua maneira de se apropriar do real, e de fazer diversos usos e consumos deste cotidiano imposto. Desta maneira, tem a escuta voltada para as pessoas comuns do cotidiano, para apreender assim os seus dizeres, os efeitos que são produzidos por eles e por suas expressões. Os caminhos que percorrem, além ainda dos lugares de atuação dessas pessoas, e assim, podendo observá-las, descrevê-las, caracterizá-las, compreendê-las (DE CERTEAU; GIARD e MAYOL, 2012).

Deste modo, de acordo com Klozovski (2020) quando De Certeau (2014) se posiciona para escutar o cotidiano, o autor se propõe a encontrar o sujeito comum com seus atos, gestos e falas comuns. E é este sujeito que é definido por De Certeau (2014) como ordinário, como sendo indivíduo detentor de uma espécie de poder constituído pelo acidente, pelo acaso, pela situação, pelo “tempo acidentado”, um poder sem um centro organizador, sem projeto, sem “conspiradores” instituídos, esse homem ordinário, que é para o autor “*cada um e ninguém*”.

O homem ordinário na perspectiva de De Certeau (2014) de acordo com Klozovski (2020, p. 36), é aquele que “consegue, mesmo que momentaneamente desviar dos encontros com “o poder”, escapar a um olhar totalizante, a um enquadramento disciplinar, a lugares fixos

e pré-estabelecidos”. Por conseguinte, o homem ordinário é “todo aquele que consegue usar astutamente, taticamente esses lugares e espaços em proveito de outros interesses se aproveitando das ocasiões e dos “cochilos” de um olhar vigilante” (KLOZOVSKI, 2020, p. 36).

Assim, compreendo que este seja o sentido ao qual De Certeau (2014) se refere como a invenção das práticas cotidianas, a capacidade do homem comum de fazer um uso diferente daquilo que lhe é imposto de uma forma sutil, rápida, mas que lhe proporciona microliberdades, ou micromomentos de subversão.

Giard (2014, p. 18) apresenta ainda que:

Sua não-credulidade diante da ordem dogmática que as autoridades e instituições querem sempre organizar, sua atenção à liberdade interior dos não-conformistas, mesmo reduzidos ao silêncio, que modificam ou desviam a verdade imposta, seu respeito por toda resistência, ainda que mínima, e por toda forma de mobilidade aberta por essa resistência, tudo isso dá a De Certeau a possibilidade de crer firmemente na *liberdade gazeteira das práticas*.

É natural para Giard (2014) que De Certeau perceba microdiferenças onde tantos outros só veem obediência e uniformização. De Certeau (2014, p. 18) se concentra nos minúsculos “espaços de jogo que táticas silenciosas e sutis ‘insinuem’, como lhe apraz dizer, brincando com os dois sentidos do verbo, na ordem imposta”. A autora apresenta ainda, que independente do tipo de produto, ou que hoje os produtos sejam oferecidos por uma distribuição em massa, os mecanismos de resistência e subversão são os mesmo de uma época para a outra, de uma ordem para a outra, haja vista que a distribuição desigual de força, continua vigorando da mesma forma; e o fraco continua possuindo e se valendo dos mesmos processos de desvio como último recurso.

É a partir dessas reflexões que passo a enxergar que na perspectiva de De Certeau o homem ordinário, mesmo quando se encontra diante das relações de força e de poder, consegue reinventar o cotidiano com mil maneiras de caça não autorizada, “burlando” silenciosamente a ordem estabelecida (DE CERTEAU, 2014). De acordo com Vilas Boas e Ichikawa (2020) a ação cotidiana considerada por De Certeau (2014), pode ser interpretada como uma reação à história única, onde representa uma reivindicação de espaço e de valor para a ação produzida pelos sujeitos no cotidiano, e conta com a incorporação das práticas, estratégias e táticas de sobrevivência.

E é neste cotidiano que os sujeitos praticam, onde o objeto de estudo de De Certeau (2014) se encontra. O qual não são as grandes revoluções ou movimentos, mas sim os desvios e dribles, os jogos, ou mesmo as formas com as quais os dominados interagem diariamente com a cultura dominante, sem que se deixem ser uniformizados por ela. Perspectiva essa, que

assumo também, apoiada nos estudos de De Certeau, de forma a voltar o meu olhar para esses mesmos elementos. E é neste contexto de subversões, de dominação e resistência velada, que De Certeau (2014) entende que as práticas cotidianas não ocorrem apenas como as táticas dos fracos, mas também ocorrem as estratégias dos fortes, de forma que existe uma diferença entre as estratégias e táticas no cotidiano proposto por ele. Isso, ficará mais compreensível na próxima seção.

2.3. PRÁTICAS COTIDIANAS DO FORTE E DO FRACO: AS ESTRATÉGIAS E TÁTICAS

De Certeau utiliza, segundo Giard (2014) dois conceitos em *Artes do fazer*, uma concepção de molas do agir, e sua referência inseparável de uma “arte”, um “estilo”, os quais são adotados pelo autor também em outros trabalhos seus, e servem aqui para que sejam compreendidas as práticas culturais.

Nesta cultura ordinária, Giard (2014, p. 19) esboça que, de acordo com Michel de Certeau, “a ordem é exercida por uma arte”, ou seja, “ao mesmo tempo exercida e burlada”. Essa ordem que é burlada, é feita pelo fraco que se vale de táticas momentâneas, de instantes, que à maneira dos povos indígenas, “os usuários ‘façam bricolagem’ com e na economia cultural dominante, usando inúmeras e infinitesimais metamorfoses da lei, segundo seus interesses próprios e suas próprias regras” (DE CERTEAU, 2014, p. 40). O autor afirma ainda que “Desta atividade de formigas é mister descobrir os procedimentos, as bases, os efeitos, as possibilidades”.

Dey e Teasdale (2015) interpretam que essa capacidade de subversão dos consumidores, ou seja, essa maneira de “fazer bricolagem” que interessa a De Certeau (2014), fez com que o autor desenvolvesse uma compreensão da resistência como uma potencialidade criativa que é inerente às práticas cotidianas.

Certeau, Giard e Mayol (2012) dedicam então uma ênfase no observar e compreender as “maneiras de fazer”, ou seja, um foco nos modos de proceder da criatividade cotidiana que constituem as práticas. Essas que são os meios, pelos quais os usuários se (re)apropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural (DE CERTEAU, 2014). É com relação a isso, que Marins e Ipiranga (2017) afirmam que essas práticas são um elo por atuarem em lugares, de forma a espacializar por meio das diferentes formas de estratégias e táticas.

As práticas cotidianas que De Certeau (2014) analisa, são denominadas e compreendidas como um binário conceitual, assim, entendidas como estratégias e táticas. Essas

que são apresentadas por De Certeau (2014) como uma forma de argumentar que a resistência pode ocorrer também em um nível espacial.

Desse modo, Wilhoit e Kisselburgh (2015), compreendem a partir de De Certeau (2014) que as estratégias são as estruturas prescritas, que são postas em prática por aqueles que se encontram em uma posição de poder.

De Certeau (2014, p. 93) denomina então as estratégias como um:

cálculo (ou a manipulação) das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito que possui querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. Uma estratégia postula um *lugar* suscetível de ser circunscrito como *algo próprio* e ser a base de onde se podem gerir as relações com *uma exterioridade* de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos da pesquisa, etc). Como na administração de empresas, toda racionalização “estratégica” procura em primeiro lugar distinguir de um “ambiente” um “próprio”, isto é, o lugar do poder e do querer próprios. Gesto cartesiano, quem sabe: Circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro. Gesto da modernidade científica, política ou militar.

Destarte, o que De Certeau (2014) entende como estratégia, são as práticas e ações calculadas por aqueles que numa relação, possuem o “próprio”, olhar estratégico, pode racionalizar. Dey e Teasdale (2015) entendem que as estratégias representam uma perspectiva própria da ordem dominante. A qual, para os autores, prescreve o que é adequado ou desejável e por meio disso, formam estruturas, *scripts* ou padrões de ação que são institucionalizados, e assim, servem como guias gerais para o comportamento.

De Certeau (2014, p. 94) afirma que o “próprio” é *uma vitória do lugar sobre o tempo*. E por ocorrer nesse lugar que o autor chama de “próprio”, a estratégia é capaz de capitalizar vantagens conquistadas, preparar expansões futuras e obter assim para si, uma independência sob a variabilidade das circunstâncias. As estratégias são realizadas então, por aqueles que detêm uma vantagem sobre o outro, ou seja, as estratégias são práticas operadas por aqueles que possuem o “próprio” e com isso, alguma espécie de poder. Esse lugar “próprio”, pode ser ocupado por instituições, ou mesmo por pessoas detentoras ou multiplicadoras das normas e regulamentos que devem ser acatados e postos em prática pelos indivíduos que De Certeau (2014) chama de *fracos* (PINK, 2012; GOUVÊA e ICHIKAWA, 2015).

Desse modo, as estratégias podem ser compreendidas como as estruturas prescritas e postas em prática pelos poderosos, que tem um olhar sobre as estruturas e a sociedade de cima (WILHOIT e KISSELBURGH, 2015). De Certeau (2014) aponta para a necessidade de se

buscar um olhar de baixo para as práticas que ocorrem no cotidiano, o que remete práticas cotidianas dos consumidores, as quais ele acredita serem do tipo tático. Nas palavras do autor:

Habitar, circular, falar, ler, ir às compras ou cozinhar, todas essas atividades parecem corresponder às características das astúcias e das surpresas tática: gestos hábeis do “fraco” na ordem estabelecida pelo “forte”, arte de dar golpes no campo do outro, astúcia de caçadores, mobilidades nas manobras, operações polimórficas, achados alegres, poéticos e bélicos. (DE CERTEAU, 2014, p. 97).

Desse modo, entendo que o foco de De Certeau (2014), se detêm nas ações, ou táticas do fraco, daquele que não possui um espaço de poder, e que habita o lugar do outro. Se dedica então, a pensar as práticas cotidianas dos consumidores, que são considerados os fracos.

Em contrapartida às estratégias daqueles que são os fortes numa relação, De Certeau (2014) apresenta as táticas das quais os fracos se valem no cotidiano. A relação entre as estratégias e táticas para Machado, Chopracz e Bulgacov (2015), aparentemente é antagonica. Uma vez que as táticas se referem às formas de utilização – artes de fazer – que são oportunas, ordinárias e imprevisíveis. As estratégias, são racionais, não são oportunas ou imprevisíveis, mas sim deliberadas, não são próprias do homem comum, mas do homem nobre (MACHADO, CHOPRACZ e BULGACOV, 2015). Entretanto, essa relação é mais complementar do que antagonica, posto que, não há tática sem estratégias, do mesmo modo que não há consumo sem produto (PEREIRA e SARTI, 2010).

Deste modo, trago a percepção de Michel de Certeau (2014) quanto as táticas:

[...] ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar se não o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância em uma posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo” como dizia von Bullow, e no espaço por ele controlado. (DE CERTEAU, 2014, p. 94)

Dessa maneira, a tática é então para De Certeau (2014) a arte do fraco. Não possui um lugar próprio para ser operada, atua assim, na ausência de poder e se vale das falhas ou interstícios dos mecanismos de poder para criar surpresas, fazer manobras sem possuir a intenção de capturá-los ou derrotá-los (BERNARDO, SHIMADA e ICHIKAWA, 2015). Nesse sentido, a tática é uma reinterpretação espacial da estratégia de um terreno, ou seja, os consumidores inseridos em espaços de poder, buscam a reinterpretação das estratégias que pareciam fixas e permanentes (WILHOIT e KISSELBURGH, 2015).

As táticas desse modo, são para De Certeau (2014), uma prática que não tem a possibilidade de dar a si mesma um projeto que seja globalizante, e nem de totalizar o adversário

em um espaço distinto, visível e objetivável. E assim, golpe por golpe e lance por lance, a tática é operada no cotidiano. Nas palavras do autor:

Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ganha não se conserva. Este não lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no voo as possibilidades oferecidas por uns instantes. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. (DE CERTEAU, 2014, p. 95).

Em suma, a tática que é operada pelo homem ordinário no cotidiano, não possui lugar próprio, nem mesmo visão globalizante, é cega e perspicaz, e comandada pelos acasos do tempo, e é determinada pela ausência de poder, da mesma forma que a estratégia é organizada pelo postulado de um poder (DE CERTEAU, 2014). Desse modo, Faria e Silva (2015) compreendem então que a tática é a transgressão, é o lugar do outro, uma astúcia milenar, a arte do fraco que é baseada nas circunstâncias, e aguarda possibilidades para dar golpes sem que seja detentora do um lugar de poder previamente estabelecido.

Destarte, Giard (2014) descreve que De Certeau preenche toda a sua obra com esse pensamento e crença na inventabilidade e habilidade do mais fraco, aquele “sem eira nem beira”, que por tantas vezes é tomado pelos outros como idiota, mas que consegue movimentar-se taticamente frente a estratégias do forte.

No entanto, é errôneo pensar nas estratégias e táticas de forma maniqueísta, ou seja, sendo estratégia a arte dos que “tem” poder e tática dos que “não possuem” poder. É necessário entender que De Certeau (2014) estuda as relações entre os indivíduos, contempladas por relações de poder, e que nessas relações, em determinados momentos, um indivíduo pode ser o fraco, em outros pode ser o forte. Ou seja, todos nós praticamos estratégias e táticas, a depender do momento e do lugar em que estamos praticando.

Correia e Carrieri (2019), apresentam que Quaresma Júnior, Peixoto e Carrieri (2013), Cabana e Ichikawa (2017) e Marins e Ipiranga (2017), corroboram com a perspectiva de que as estratégias e táticas cotidianas nas organizações, podem ser compreendidas como parte das diversas ações que formam o “gerir” dos indivíduos silenciados. O que para Correia e Carrieri (2019), estimula o potencial criativo que o cotidiano permite, e contrapõe a criação e manutenção de grandes narrativas. Carrieri (2014) entende então, que esse homem comum que faz uso de táticas no cotidiano, realiza uma gestão ordinária do/no seu cotidiano. E é isso que busco compreender na próxima seção.

2.4. PRÁTICAS COTIDIANAS DO FRACO: A GESTÃO ORDINÁRIA

Para dar início à discussão sobre a gestão ordinária, tomo de empréstimo a colocação de Carrieri (2012), em sua tese para professor titular, defendida na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em 2012. Após a defesa, o conceito de gestão ordinária (desenvolvido na tese) passou a ser desenvolvido no NEOS (Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade) da UFMG em diversos artigos. Desse modo, Carrieri elucida que:

A organização, conceito abstrato, transforma-se em objeto real, realidade. Naturaliza-se, segundo Berger e Luckmann (1998), e passa a ser um ente, não uma criação. Nos discursos, a “organização-abstração” recebe um nome, um pronome pessoal e age. A vida organizativa dos seres humanos, enquanto vida em sociedade, deixa de ser importante, dilui-se nos discursos, deixa de existir nos estudos organizacionais. (CARRIERI, 2012, p. 19).

Mas ao que se refere essa gestão ordinária, e como ela pode ser entendida no contexto dessa dissertação?

Primeiro, acredito ser necessário compreender ao que ela não se refere. A gestão ordinária não busca os parâmetros gerencialistas, ou as teorias utilizadas para universalizar e padronizar as organizações. Não tem interesse em falar sobre grandes negócios (CARRIERI, PERDIGÃO e AGUIAR, 2014). Nem mesmo utilizar os conceitos que objetivam ou generalizam os modos de gerir (CARRIERI, 2012). Como Carrieri, Perdigão, Martins e Aguiar (2018) apresentam, não busca assim como por exemplo, Philip Kotler em marketing, Michael Porter em estratégia organizacional, ou Peter Drucker em gestão empresarial, desenhar modelos que são ditos universais, os quais, muitas vezes não são condizentes com a realidade do gestor que administra negócios comuns.

Assim, Carrieri *et al.* (2018) propõem que a gestão ordinária critica a visão funcionalista das organizações, em que os procedimentos devem estar e ser padronizados e adequados segundo normas, as quais por vezes, são distantes da realidade de quem as executa. Essa visão funcionalista, desconsidera que essa padronização não é compatível com a diversidade de organizações que existem, essas que são heterogêneas quanto à sua forma, estrutura, pessoas, contexto e história (CARRIERI, PERDIGÃO e AGUIAR, 2014; CARNEIRO e BARROS, 2017).

Essa maneira de interpretar a gestão, foca no cotidiano do homem comum, e as relações sociais que são estabelecidas por ele, suas formas e maneiras de organizar seus negócios, sua família, e suas estratégias de sobrevivência (CARRIERI, PERDIGÃO e AGUIAR, 2014). Busca, então, compreender os usos e sentidos dos espaços onde esse homem se relaciona, sejam

os negócios ou a família, e a rede de relações que é tecida nesse cotidiano vivido (MARTINS, 2008). Para Carrieri, Perdigão e Aguiar (2014), essa significação do insignificante, uma significação do cotidiano, pode ser importante para as pessoas, mas não é importante ou levada em consideração para o pensamento administrativo convencional.

Desse modo, Carrieri (2014) entende que as práticas sociais são como os caminhos percorridos pelos sujeitos, que buscam por meio de suas ações, maneiras de preservar suas famílias, ou até mesmo seus negócios e cotidiano. Logo, as práticas e relações sociais que estão envolvidas e em constante jogo na gestão do/no cotidiano são objeto de apreensão da gestão ordinária.

Algo que me chama atenção em Carrieri *et al.* (2018), é que os autores não buscam desconsiderar as influências que as estruturas exercem na construção social da realidade, teorizada por Berger e Luckmann (2011), ao propor a gestão ordinária. Mas sim, enfatizam que mesmo sob essa influência, os indivíduos possuem uma grande possibilidade de maneiras de pensar, interpretar e fazer, de se submeter ou resistir. Isso, para Carrieri *et al.* (2018), torna o cotidiano dinâmico, e abre uma diversidade de opções para as práticas. Para eles, os indivíduos nas organizações usam, transformam e dão outros significados às (velhas) ideias e criam suas próprias práticas gerenciais.

Assim, ao considerar a gestão ordinária, Carrieri (2014) propõe que esse conceito visa a articulação do dia a dia, as visões de mundo, os usos dos espaços, as trajetórias culturais e identitárias dos sujeitos, suas práticas de gestão, de sobrevivência. As experiências e aspirações às quais os manuais e os livros de gestão negam lugar e voz. E busca, de acordo com o autor, compreender as estratégias e táticas praticadas no cotidiano dessa gestão.

Carrieri *et al.* (2018) entendem que a gestão das organizações é um fenômeno plural. Para os autores, os sujeitos comuns que compõem essas organizações, geram e usam um conhecimento popular, com suas próprias práticas de organização e atividades. No entanto, Carvalho (2006) e Barros e Carrieri (2015) coadunam quando propõem que ao comparar isso com os procedimentos ditos como adequados pela visão funcionalista, eles passam a ser estigmatizados e rotulados como amadores, improvisados, sem profissionalismo, sem credibilidade.

Ao dedicar o olhar para a gestão do cotidiano, não se assume uma racionalidade única, que é homogeneizadora, empobrecedora e limitada, mas sim, observa-se um cotidiano que é composto por ilimitadas racionalidades de diversas temporalidades (LEVIGARD e BARBOSA, 2010; CARRIERI, *et al.* 2018).

Com isso, Carrieri *et al.* (2018) deixam claro que não se busca somente o estudo dos hábitos e rotinas próprios do cotidiano, como também, o movimento das práticas criadas pelas pessoas, que são marcadas pela pluralidade e suas ambiguidades, pela multiplicidade de interpretações e experiências, e resistências aos processos aos quais são submetidas.

Desse modo, a gestão ordinária para Machado, Silva e Fernandes (2020), se manifesta na invisibilidade e subalternidade, nas micropráticas cotidianas e silenciosas. Assim, se articula em contextos culturais cotidianos e como apresentado por De Certeau (2014), esses contextos são formadores de novas práticas.

O cotidiano, é um espaço de luta, de consumo de ideias, valores e produtos pelas pessoas, e que não ocorre por meio de práticas passivas ou uniformes, que estejam em conformidade com as instituições dominantes (CARRIERI, PERDIGÃO e AGUIAR, 2014). Logo, Carrieri *et al.* (2018), destacam nessas práticas a oposição a discursos oficiais, e o uso de táticas e práticas que fortalecedoras ou subversivas, estão presentes na verbalização, na reação e na emoção das narrativas dos sujeitos ordinários.

Desse modo, para Carrieri *et al.* (2018), essas práticas possibilitam o deslocamento do que é dado como padrão ou como um modelo tradicional de gestão, e com isso, permitir a experimentação de relações distintas. Os autores apresentam o estudo de Hjorth (2005) como exemplo disso, em que a ação de um grupo de trabalhadores de dada organização, foi capaz de agir por conta própria e solucionar um problema de comunicação com ações desconsideradas pela racionalidade econômica. Carrieri *et al.* (2018, p. 4) entendem que isso possibilita a experimentação de oportunidades que antes não eram imaginadas, e que assim, recriam o que era antes estabelecido como norma, e reescreve o conceito de gestão. Os autores destacam que “As resistências, enquanto prática (ação e discursiva) no cotidiano, movimentam as formas de organizar e gerir os negócios, as famílias e até nós mesmos.”

Adoto a gestão ordinária como um dos conceitos para dissertar, por considerar assim como Carrieri *et al.* (2018), de que não é um conceito que busca apresentar um modelo alternativo de gestão, tampouco um método formal de pesquisa. Ao propor esse conceito, os autores realizam uma crítica aos modelos e postulados gerenciais dominantes que buscam a simplificação da realidade complexa do ambiente sócio-organizacional. Com isso, esses modelos silenciam, desprezam e apagam os aspectos mais complexos dessa realidade, que não foram capazes de ser restritos ao modelo proposto (CARRIERI, *et al.* 2018).

Carrieri (2012) afirma que ao propor o conceito de gestão ordinária, não se considera apenas uma gestão única, uma única forma de gerir o cotidiano do homem comum, mas sim,

várias gestões e várias perspectivas. Isso, é convergente com o que Carvalho (2006) afirma de que a gestão das organizações não deve ser vista como única, mas sim, como diversa. Para a autora, algumas pessoas exercem a gestão de suas organizações pautadas na preservação de práticas, ou na manutenção de uma tradição, ou uma gestão tradicional. Outros, como apontam Carrieri, Perdigão e Aguiar (2014), optam pelo desenvolvimento de formas alternativas de gestão, inovando nas práticas cotidianas.

Carrieri *et al.* (2018) afirmam que a visão gerencial despreza o sujeito comum, e seus saberes tradicionais e próprios, buscando simplificar o cotidiano. No entanto, o cotidiano organizacional é um espaço rico em possibilidades, criatividade e subversão aos valores da cultura do *management*. Por isso, para Carrieri (2014), considerar as formas de organizar do homem comum, é uma maneira do pesquisador considerar os silêncios, minúcias e particularidades do cotidiano praticado por esses sujeitos, sem tentar impor-lhes uma visão colonizadora sob suas práticas.

Percebo a partir do que foi apresentado por esses autores, que a gestão ordinária busca compreender a partir das práticas cotidianas do homem comum, a gestão do seu cotidiano. Apesar dos trabalhos desenvolvidos sob esse conceito (CARRIERI, PERDIGÃO e AGUIAR, 2014; BARROS e CARRIERI, 2015; CARRIERI *et al.* 2018; VALE e GREGÓRIO, 2018; MACHADO, SILVA e FERNANDES, 2020; CORREIA e CARRIERI, 2019) considerarem em sua maioria pequeno negócios, ou negócios familiares, opto por considerar esse tipo de gestão em uma comunidade remanescente de quilombolas.

Isso pois, considero conforme discussão elencada por Carrieri (2014, p. 29) de que “as relações sociais envolvidas e em constante jogo na gestão do cotidiano (nas organizações) são objeto de apreensão na gestão ordinária”. Assim, a gestão ordinária tem como foco as relações dos indivíduos em seu cotidiano, e como essas relações são gerenciadas por eles.

As comunidades de remanescentes quilombolas, são, conforme Moura (2001) e Batista (2019), organizações sociais de resistência. Desse modo, me interessa compreender como é a gestão ordinária do/no cotidiano de uma dessas comunidades.

Para isso, considero, conforme Carrieri (2014), que estudar o cotidiano da gestão se mostra relevante para desvendar as ações que compõem o “gerir”, para compreender como as pessoas comuns participam desse processo. Logo, o foco desse tipo de estudo, é destinado de acordo com Carrieri (2014, p. 30) “para os modos de fazer – as práticas – a gestão de negócios, as possibilidades de criar, recriar, desviar, contornar as formas, a forma tida como hegemônica de organizar a vida, incluindo a gestão”.

Essa gestão e esse cotidiano que é gerido pelo homem ordinário, ocorre em um lugar, um espaço. Nesse processo, são criadas relações entre os produtores e consumidores, e também com o espaço onde ocorre o cotidiano. Por isso, no próximo capítulo, apresentarei um pouco sobre a concepção de espaço e território, e a territorialização que acontece por meio das relações cotidianas.

3. O ESPAÇO, O TERRITÓRIO E O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO

“O território do cotidiano é, ao mesmo tempo, aquele da tensão e da distensão, aquele de uma territorialidade imediata, banal e original, previsível e imprevisível (...), território dos fatos de crônica (...).” “(...) O cotidiano é vivido simultânea, territorial e lingüisticamente. É o habitar por excelência, riqueza e pobreza, banalidade e originalidade, potência e impotência, ao mesmo tempo” (Raffestin, 2003, p.6-7).

Para compreender o processo de territorialização, e as ações e práticas que os indivíduos que constituem a comunidade remanescentes quilombola *locus* dessa pesquisa utilizaram e ainda utilizam nesse processo, acredito que seja necessário entender de forma breve o que é o espaço e o território que é produzido a partir dele. Desse modo, nesse capítulo, abordarei alguns conceitos de espaço e território, e em seguida a territorialização.

Antes de compreender o que é um território, acredito ser importante compreender o espaço onde um território é constituído. Para tal, podemos entender por espaço o que Lefebvre (2006, p. 154) apresenta, de que espaço não é um meio indiferente, a soma de lugares nos quais a mais-valia é criada, realizada ou distribuída. Pelo contrário, o espaço para o autor se torna o produto do trabalho social, um próprio objeto geral de produção. O autor entende então que o espaço é “como um todo, que entra na produção como um produto, através da compra, venda e troca de partes do espaço”. Dessa forma, o espaço passa a ser um produto disputado por diversas pessoas, grupos ou agentes.

Raffestin (1993) elucida que o espaço é anterior e preexistente a qualquer ação. O espaço é, de certa forma, "dado" como se fosse uma matéria-prima. Para o autor, o espaço é ainda um local de possibilidades, de forma que é a realidade material que preexiste a qualquer conhecimento ou práticas das quais se torna objeto desde o momento que um ator manifeste a intenção de se apoderar dele.

Outra maneira de interpretar o espaço, é de que ele é “[...] algo material, tangível, palpável. Campos de cultivo, pastagens; casas, prédios, [...] mas não é só isso, não é só a materialidade” (SOUZA, 2013, p. 32). O espaço geográfico é então “verdadeira e densamente social, e as dinâmicas a serem ressaltadas são as dinâmicas das relações sociais (ainda que sem perder de vista as dinâmicas naturais e seus condicionamentos relativos)” (SOUZA, 2013, p.31). Entendo assim, que o espaço é formado tanto por sua materialidade, como pelas relações e dinâmicas que ocorrem por meio dele.

Corrêa (2004) contribui com a compreensão de espaço ao afirmar que este pode ser constituído por diferentes usos da terra. Entretanto, o espaço não possui uma existência

autônoma, de forma que só existe porque nele se realizam uma ou mais funções. Estas funções que podem ocorrer na terra, podem ser atividades como a produção e venda de mercadorias, prestação de serviços diversos, ou ainda a função simbólica, que se encontram vinculadas aos processos sociais, os quais podem ser entendidos como o movimento da própria sociedade e da estrutura social (CORRÊA, 2004).

Destarte, para Corrêa (2013) um mesmo espaço pode ter diferentes usos, significados ou símbolos para os diferentes grupos que fazem parte de sua dinâmica, ou ainda, um mesmo espaço pode ser transformado de acordo com a ação que nele for exercida e continuamente sendo transformado ao longo do tempo.

Saquet e Flávio (2015) esboçam então, que o espaço contempla intercâmbios que envolvem qualidades e atributos pertinentes a múltiplas relações e dimensões: “econômicas, culturais, políticas, científicas, tecnológicas, educacionais, amorosas, lúdicas”, e ainda, as esferas que se referem “[...] aos sonhos, esperanças, crenças religiosas, valores, ideologias, mitologias etc., isto é, todas as ações e representações presentes no cotidiano que perfazem a história humana” (SAQUET e FLÁVIO, 2015, p. 126).

Assim, de acordo com Corrêa (2004) ocorrem no espaço relações e intercâmbios que fazem parte do movimento da sociedade, os quais são realizados por agentes sociais concretos. Esses agentes ou atores, ao se relacionar com o espaço e entre si, com seus interesses, estratégias e práticas espaciais próprios, modelam o espaço de alguma forma, física ou simbólica, e continuam modelando-o conforme suas vontades são alteradas.

As ações que esses atores realizam no espaço, resultam em uma produção a partir dele, o que Raffestin (1993) denomina de território. Para o autor, o território se apoia no espaço, mas não é o espaço. É essencial para o autor, que seja compreendido que o espaço é anterior ao território. Dessa forma, o território é formado a partir do espaço, de modo que é resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático em qualquer nível.

Um ator ou agente que se apropria de um espaço, seja de forma abstrata ou concreta, organizando-o, usando, controlando e restringindo o seu acesso ou o poder de terceiros sobre ele, está realizando ali uma territorialização (RAFFESTIN, 1993). Assim, um território é um espaço que é apropriado por meio de relações de poder, em outras palavras, quando há uma ação de controle ou poder sobre determinado espaço, ele se torna um território (SALES e GUALBERTO, 2019). Ipiranga (2010) entende que compreender a apropriação do espaço, elucida como ele é ocupado, seja por objetos, equipamentos, atividades, indivíduos ou grupos.

Ainda de acordo com Raffestin (1993), a passagem do espaço ao território ocorre em um processo de intervenção, quando o espaço é modificado, transformado por redes e fluxos que aí se instalam. Saquet (2015) compreende o território como uma construção social, histórica e relacional. Segundo o autor, o território, está sempre vinculado a processos de apropriação e dominação do espaço e, evidentemente, às pessoas que nele residem.

Haesbaert (2001) apresenta uma concepção de território, em que esse é uma dimensão espacial que se revela em processos de dominação mais concreto, tanto pela produção material quanto em termos jurídico-políticos. É também segundo o autor, um espaço apropriado em termos imateriais na produção de identidade, subjetividade e simbolismos com certo lugar.

O território envolve sempre, ao mesmo tempo [...], uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico do espaço onde vivem (podendo ser, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político disciplinar: apropriação e ordenamento do espaço com forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos. Assim, associar o controle físico ou a dominação objetiva do espaço a uma apropriação simbólica, mais subjetiva, implica em discutir o território enquanto espaço simultaneamente dominado e apropriado, ou seja, sobre qual se constrói não apenas um controle físico, mas também laços de identidade social. (HAESBAERT, 2001, p. 121)

Moreira *et.al* (2016) consideram assim como Saquet (2015) que os territórios são produzidos espaço-temporalmente pelo exercício do poder de determinado grupo ou classe social. Todavia, ocorrem também no território relações de cooperação, de ação coletiva, na busca da superação das suas dificuldades ou na projeção de novas opções de organização socioeconômica (MOREIRA, *et.al*, 2016).

Dallabrida (2016) propõe que o território é um espaço de relações, e que essas relações se mesclam entre formas de disputa de/pelo poder, ou seja, relações de conflito ou de cooperação. Para o autor, são nessas relações que ocorrem no território, que se expressam as diferentes formas de pensar e agir das pessoas, não ficando estagnadas apenas naquelas que habitam o território, mas também daquelas que, mesmo de fora, têm interesses projetados naquele recorte espacial. Em suma, Folmer e Meurer (2019) destacam que o conceito de território é uma forma de designar os espaços construídos a partir da prática social (relações) que os sujeitos estabeleceram e suas dinâmicas.

Quando um espaço passa a um território, ou seja, é construído um território por meio da ação de apropriação concreta ou abstrata de um sujeito sob esse espaço, ocorre o fenômeno da territorialização. Desse modo, Raffestin (1993) entende que a territorialização é a criação de territórios por meio da apropriação direta ou indireta, objetiva ou subjetiva que os sujeitos

realizam. De maneira complementar, Saquet (2007, p. 70) nos apresenta que a territorialização é “marcada pelo movimento de reprodução de relações sociais e por uma complexidade cada vez maior nas forças produtivas (máquinas, redes de circulação e comunicação...)”.

Santos e Rigotto (2010) defendem também que existe um dinamismo no território, ou seja, um território ao ser territorializado não permanece estático, a territorialização é dinâmica e continua a acontecer, seja pelas ações ou práticas do mesmo agente, por novos agentes, ou mesmo por circunstâncias econômicas, sociais ou mesmo climáticas.

Deste modo, a territorialização produz um território, sendo este então seu produto e condição (SAQUET, 2007). Desta forma, os territórios são “produzidos espaço-temporalmente pelo exercício do poder por determinado grupo ou classe social, ou seja, pelas territorialidades cotidianas”. E as territorialidades são “simultaneamente resultados, condicionantes e caracterizadoras da territorialização e do território” (SAQUET, 2007, p. 127).

Raffestin (1993, p. 158) entende que essa territorialidade se refere “a multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral”. Assim, Koch (2017) compreende que a territorialidade para Raffestin é uma prática entre os atores, que ocorre essencialmente de maneira relacional. Desta forma, a territorialidade, de acordo com Sewell e Taskin (2015), é uma forma de comportamento relacional, em que a natureza das relações é mais importante do que o espaço físico onde elas ocorrem, e assim como essas relações podem mudar, a territorialidade muda com elas.

Pichetch e Chagas (2018), em concordância com Haesbaert (2004) discorrem que a territorialização pode ser compreendida de maneira física e material, como cultural e simbólica. Ou seja, podemos entender que a territorialização de um espaço não ocorre apenas com a sua posse, ou ação direta sobre o espaço, mas também com a criação de vínculos e símbolos a partir daquele local. Misoczky, Câmara, Cerqueira e Coto (2012), compreendem que a apropriação de um espaço mediante territorialização é exercida por formas de poder que levam ao estabelecimento de laços simbólicos, os quais, conferem um sentido de pertencimento àquele território. Para Pichetch e Chagas (2018) isso evidencia aspectos simbólicos inerentes a todo processo de constituição de um território.

Os processos de territorialização não são neutros, haja vista que a apropriação de um território é realizada socialmente por grupos que produzem e ressignificam um espaço, de modo que corresponde a uma apropriação tanto geográfica como identitária (PICHETCH e CHAGAS, 2018). Ao territorializar um espaço, o grupo social “deixa marcas” simbólicas nos membros do grupo (SARAIVA, CARRIERI e SOARES, 2014).

Para Haesbaert (2005) a territorialização se refere a um processo de dominação e até mesmo apropriação do espaço em questão, e que a partir disso, através do exercício das relações de poder que ocorrem ali, é que pode ser construído o território. Construção essa que ocorre a partir de instrumentos materiais, culturais, jurídicos, econômicos em conjunto, ou algumas vezes, separados e dicotômicos, todavia, baseados na territorialidade, e nos símbolos de um território. Para Haesbaert (2004) essa territorialização que possui um sentido de dominação e apropriação do espaço, se dá durante o próprio processo de produção do referido espaço. Seja de forma material, ou mesmo de maneira simbólica, e desta forma produção do espaço social se estabelece como o modo de produção, produzindo seu próprio espaço.

Essa apropriação, que deve, segundo Haesbaert (2004), ser interpretada e entendida com o sentido de uso e não de propriedade, decorre da relação de um grupo que modifica um espaço natural para servir às suas necessidades e possibilidades. Apropriação essa, que para Haesbaert (2005) também é capaz de implicar em tempos, ritmos, símbolos e práticas, ou seja, essas possibilidades de apropriação do espaço, podem ocorrer em tempos e ritmos distintos, ou ainda, com/através de símbolos e práticas diferentes.

Por fim, entendo que para Raffestin (1993, 2003), Souza (2013) Saquet (2007), e Haesbaert (2001, 2004, 2005), a produção de um território é baseada na ação de um sujeito que se apropria, cria, modifica e age sob um determinado espaço, configurando assim sua territorialidade e territorialização, originando um território. Essa apropriação, pode ser material e/ou simbólica. E não ocorre de maneira estática, ou seja, um espaço ao se tornar território não deixa de mudar, dito de outra forma, ele pode continuar sendo territorializado, desterritorializado ou reterritorializado por diversos agentes, ou diversas práticas (HAESBAERT, 2001).

De acordo com Raffestin (1993), só é possível que seja realizado o processo de territorialização a partir da construção de relações do sujeito com o espaço e com outros sujeitos no cotidiano. Deste modo, a territorialização só ocorre a partir da ação (concreta ou abstrata) do sujeito com o espaço, ou com outros sujeitos de seu cotidiano, é por isso que há o dinamismo desse processo, haja vista que as relações se modificam.

Saquet (2009) ao sintetizar os níveis e situações que são distintas e complementares no território que é abordado por Raffestin (2003, p. 84) – Território do cotidiano, das trocas, da referência, e do sagrado -, apresenta que território do cotidiano corresponde “à territorialização de nossas ações de todos os dias, através do qual garantimos a satisfação das necessidades; há relações entre os indivíduos e lugares”.

Após a compreensão de espaço e território para os autores supracitados, cabe aqui a apresentação da perspectiva de De Certeau (2014) sobre isso. As perspectivas apresentadas, são cunhadas por geógrafos que se dedicam a compreender as formações de espaço e território sob a égide da geografia. A perspectiva de Michel de Certeau, por sua vez, é decorrente a sua capacidade de transitar entre diversas áreas, e os mais variados tipos de estudos.

Deste modo, De Certeau (2014) entende que um lugar sem um sujeito, é apenas um lugar não praticado, ou seja, o ser humano que pratica em um lugar, lhe confere valor por meio de suas relações espaciais e sociais. Desse modo, compreender a territorialização de um espaço/território, é compreender também a dinâmica das práticas cotidianas que são operadas ali. O que para mim, se aproxima da colocação dos geógrafos supracitados de que a territorialização de um território, ocorre por meio das relações espaciais e sociais praticadas no cotidiano dos sujeitos. Lapedra e Ichikawa (2017) entendem, que no cotidiano do homem comum, a todo instante há a reapropriação dos lugares, e que ao exercer suas práticas nesses lugares, o homem comum/sujeito, realiza a reinvenção deles. Compreendo, baseada nessa colocação, que a reinvenção que os sujeitos realizam nos lugares onde exercem suas práticas, caracteriza o seu processo de territorialização.

Por fim, apesar de De Certeau (2014) não falar sobre territórios, o autor entende que o espaço, é um lugar praticado. Ou seja, um espaço para o autor, é um lugar construído ou praticado pelos sujeitos (homem comum) que nele convivem e se relacionam. O “espaço é produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos” (DE CERTEAU, 2014, p. 184). Assim como Joaquim (2012), considero que o cotidiano pode ser considerado como um “território” que é socialmente construído, em que o os indivíduos ou grupos se relacionam na produção de memórias e histórias, de maneira que um espaço é transformado em um “lugar simbólico” (DE CERTEAU, 2014).

Em outras palavras, entendo que o espaço produzido (lugar praticado) do qual De Certeau (2014) se refere, é o território que o homem comum territorializa por meio de suas relações materiais e sociais, sua atribuição de signos e significados, bem como sua criação de vínculos com o espaço. As relações entre os sujeitos, e com o espaço, são para os geógrafos aqui referidos, relações de poder. Para De Certeau (2014) as estratégias e táticas do homem comum, são baseadas em uma hierarquia e posse (ou não) de um próprio. Entendo então, que as relações de poder que constituem um território, podem ser também compreendidas como as estratégias e táticas que o homem comum apresentado por De Certeau (2014) utiliza em seu cotidiano.

Em síntese, vejo a relação na perspectiva de De Certeau (2014) e Raffestin (2003), que apesar dos autores possuírem epistemologias distintas, coadunam ao compreender que a territorialização de um território envolve diversos aspectos, simbólicos, matérias, emocionais e acima disso, a territorialização é permeada por relações de poder que moldam as formas como os agentes do território interagem com ele e entre si. Com isso, compreendo também que ambos os autores entendem que essa territorialização possui um dinamismo e são praticados no dia a dia.

Essa compreensão emerge devido a colocação de De Certeau (2014) de que o cotidiano ocorre a partir da prática dos indivíduos em determinado espaço, ou seja, o cotidiano é praticado. E a colocação de Raffestin (2003) de que o espaço praticado se transforma em território, ou seja, o processo de territorialização ocorre a partir da prática dos agentes em seu dia a dia, assim como a territorialização, aspecto esse que me faz perceber a relação entre os dois autores e os dois conceitos nesse ponto.

Com o objetivo desta pesquisa em mente, o próximo capítulo nos aproximará da história de constituição das comunidades remanescentes quilombolas do Brasil, e em especial do Paraná. Acredito que essa perspectiva, poderá auxiliar na compreensão das relações que ocorreram/ocorrem nestes espaços, e como eles são praticados/territorializados no cotidiano.

4. DE QUILOMBOS A COMUNIDADES REMANESCENTES QUILOMBOLAS: UM FRAGMENTO DA HISTÓRIA DOS AFRODESCENDENTES NO BRASIL

“A história do negro no Brasil confunde-se e identifica-se com a formação da própria nação brasileira e acompanha a evolução histórica e social. Trazido como imigrante forçado e, mais do que isto, como escravo, o negro africano e os seus descendentes contribuíram com todos aqueles ingredientes que dinamizaram o trabalho durante quase quatro séculos de escravidão” (MOURA, 1992, p. 7).

Todos nós já ouvimos falar sobre os quilombos que existiram na época da escravidão no Brasil nas aulas de história na escola. Mas, a existência de comunidades remanescentes de quilombolas, por vezes, passa despercebida. E então, como essas comunidades surgiram? Almeida (1996) apresenta que a constituição dessas comunidades tem uma grande variedade de fatores e contextos. Algumas, são formadas a partir de quilombos que existiram na época da escravidão, outras, surgiram por meio da compra ou doação de terras.

Minha intenção aqui, não é realizar uma abordagem histórica sobre a constituição dessas comunidades. Mas sim, situar o leitor sobre a historicidade e contexto de formação delas. A história dessas comunidades não é generalizante, e cada uma apresenta suas características próprias no seu transcurso e processo de constituição.

Logo, apresentarei um breve apanhado histórico sobre a formação de quilombos no Brasil, e sobre as comunidades de remanescentes de quilombolas. Posteriormente, apresentarei um pouco sobre essa parte da história no contexto paranaense.

4.1. TERRA À VISTA!

Para Albuquerque e Fraga (2006) a história dos negros africanos que vieram para o Brasil por meio do tráfico de pessoas, não começa com a sua chegada nestas terras em navios negreiros. Mas sim, com a chegada dos europeus no continente africano. Interessa, segundo os autores, compreender como o continente africano se tornou o maior centro de dispersão populacional do mundo moderno.

Considero necessário ressaltar, que a existência de uma sociedade escravista, de acordo com Joly (2015, p. 69), vem desde Atenas, no século VI a.C., e Roma desde o século III a.C., de modo que essas sociedades foram “genuinamente escravistas no sentido de que a escravidão se tornou uma instituição essencial para a sua economia e seu modo de vida, pois os rendimentos que mantinham a elite dominante provinham substancialmente do trabalho escravo.” Souza (2003), também apresenta que relatos mais antigos demonstram que a captura de pessoas para sua escravização, são encontradas por arqueólogos desde 2680 a. C., nas expedições militares egípcias.

Assim, a organização política dessas sociedades e das subsequentes, utilizavam, e por vezes ainda utilizam, a mão de obra de escravizados como força de trabalho para o acúmulo de riquezas (JOLY, 2015). Essa escravização que tem início de uma forma doméstica, para depois passar a uma escravização de estrangeiros, ocorreu também em outras partes do mundo, assim como na África, local onde essa prática foi ocorreu de forma mais intensificada.

A escravidão doméstica que ocorria na África se transformou significativamente com a ofensiva dos muçulmanos. De acordo com Albuquerque e Fraga (2006) os árabes iniciaram a organização e desenvolvimento do tráfico de negros para escravização como empreendimento comercial de grande escala na África. Entretanto, foram os europeus os que mais se beneficiaram com essa prática, e passaram a ter uma maior influência e demanda no tráfico de

africanos para a escravização. Com isso, já não eram mais alguns cativos, mas sim, mais de centenas deles que eram trocados e vendidos, não mais apenas na África, mas também no mundo árabe e por meio do tráfico transatlântico para as Américas, incluindo o Brasil (ALBUQUERQUE e FRAGA, 2006).

A história dos negros africanos no Brasil, como nos conta Clóvis Moura (1992) teve início oficialmente, perto do ano de 1549 (ou até mesmo antes) quando desembarcaram em São Vicente, os primeiros africanos que foram trazidos por navios ao Brasil. O destino desses africanos nas terras brasileiras, seria decidido pelos colonos responsáveis por sua vinda, os quais os trouxeram para escravizá-los. O rei D. João III, havia concedido autorização para que cada colono importasse até 120 africanos para as suas propriedades. Essa autorização, no entanto, foi contestada, porque o desejo dos colonos era que esse número fosse muito maior (MOURA, 1992).

Os negros africanos que chegaram no Brasil por meio desse tráfico, vinham de partes diferentes da África. Após uma longa travessia atlântica e desembarcando em algum porto das grandes cidades do Brasil, ou muitas vezes em alguma praia deserta após a proibição desta prática, os africanos logo percebiam que sobreviver era o grande desafio que tinham pela frente. A partir de sua chegada, essas pessoas teriam que conviver com o trauma do desenraizamento das terras dos ancestrais e com a falta de amigos e parentes que deixaram do outro lado do Atlântico (ALBUQUERQUE e FRAGA, 2006).

Logo percebiam que viver sob a escravidão significava submeter-se à condição de propriedade e, portanto, passíveis de serem leiloados, vendidos, comprados, permutados por outras mercadorias, doados e legados. Significava, sobretudo, ser submetido ao domínio de seus senhores e trabalhar de sol a sol nas mais diversas ocupações (ALBUQUERQUE e FRAGA, 2006). De acordo com Moura (1992) é difícil de se quantificar o número de africanos que foram trazidos para o Brasil para serem submetidos ao trabalho escravo. Mas, o número de negros e pardos no país se tornou superior ao de brancos. Desse modo, Moura (1992, p. 48), apresenta que em uma estimativa realizada em 1817-1818, por Veloso de Oliveira, “davam para um total de 3.817.000 habitantes, 1930.000 escravos, dos quais 202.000 eram pardos e 1.361.000 negros. Havia também uma população de negros e pardos livres que chegava a 585.000.” O autor destaca que essas estimativas variam muito, pois há sempre uma tendência de diminuição do número de negros, pela falta de dados estatísticos e pela procura de muitos historiadores de branquear a população brasileira.

Moura (1992), Souza (2008) e Albuquerque e Fraga (2006) coadunam ao afirmar que por mais de trezentos anos, e mesmo com as mudanças de ciclos econômicos pelos quais o Brasil passou, a economia era sempre baseada na produção escravista. Moura (1992, p. 8) expõe que o negro africano e os seus descendentes contribuíram por quase quatro séculos com todos os elementos que dinamizam o trabalho no país, não apenas pela mão-de-obra braçal, como também por meios tecnológicos e intelectuais, entretanto foram sumariamente excluídos da divisão dessa riqueza, de forma que “os negros eram os pés e mãos do Brasil”.

Moura (1992) considera ainda que o negro é o verdadeiro povoador do Brasil, dado que eles eram trazidos para cá em grandes ondas sucessivas, com o intuito de preencher os vastos espaços geográficos do país. Assim, para o autor, enquanto os membros do reino vinham para o Brasil como uma aventura de colonização, já com o intuito de um breve regresso para seu país de origem e sua família, o negro africano que era trazido para cá, sabia que sua viagem era definitiva e as possibilidades de voltar não existiam.

Souza (2008) apresenta então que esses negros escravizados sofriam de diversas formas com os escravocratas, eles eram castigados e humilhados de inúmeras maneiras diferentes. A autora expõe ainda que a grande maioria tinha que obedecer a todos os mandos dos escravocratas, mesmo que as atividades que tivessem que exercer exigissem além de seus limites. De acordo com Moura (1992), a jornada de trabalho deste povo era de quatorze a dezesseis horas por dia, e que quando eram considerados preguiçosos ou insubordinados, um feitor ou um escravizado designado ficava encarregado de ameaçá-los, puni-los, humilhá-los física e psicologicamente.

Destarte, como uma tentativa de amenizar todo esse cenário de horror que é ser traficado e escravizado em terras distantes, alguns escravizados buscavam uma tentativa de adequação ao novo meio. Entretanto, outros escravizados não aceitavam essas condições de vida, e acabavam fugindo de seus escravocratas buscando uma nova vida (SOUZA, 2008).

É assim que revoltados com os maus tratos e supressão da liberdade, “os trabalhadores escravizados romperam com as amarras do cativo através das fugas e, a partir das fugas, formaram quilombos - enclaves de liberdade no seio do regime escravista” (FIABANI, 2018, p. 40). Deste modo, ao fugirem, os escravizados se uniam a outros fugitivos, ou pessoas excluídas da sociedade formando assim uma nova organização social (SOUZA, 2008). Os escravocratas combateram este fenômeno do princípio ao fim, porém não conseguiram acabar com ele. Os quilombos representaram a mais significativa manifestação de resistência cativa que ocorreu no Brasil (SOUZA, 2008 e FIABANI, 2018).

4.2. LOCAL DE RESISTÊNCIA: OS QUILOMBOS

A organização dos escravizados que fugiam dos escravistas, foi denominada de quilombo. De acordo com Munanga (1995/1996), no continente de origem dos negros que foram trazidos para as terras brasileiras, o quilombo era uma associação de pessoas que não possuíam distinção. Os membros dessas organizações, eram submetidos a rituais para que se integrassem ao grupo, e assim, passassem a ser guerreiros. “O quilombo africano, no seu processo de amadurecimento, tornou-se uma instituição política e militar transétnica, centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos a um ritual de iniciação” (MUNANGA, 1995/1996, p. 63).

No Brasil, a formação dos quilombos ocorreu com uma diversidade de configurações e finalidades, de modo que não eram unidades homogêneas, e possuíam locais, tamanhos, populações e formas de se organizar variadas (RAMOS, 1996). O início do Século XIX, foi quando o número dessas formações teve um maior crescimento, e para Ramos (1996, p. 95) essas formações “desempenharam um importante papel no complexo tecido social que era o sistema brasileiro da escravidão”.

Essas formações no Brasil, receberam primeiramente o nome de mocambos, e só depois que passaram a ser denominados de quilombos. Oficialmente, a primeira informação sobre um mocambo formado no Brasil, foi em 1575 onde hoje é a Bahia (GOMES, 2018). Foi apenas em 1740, por meio da legislação colonial que foi definido o que eram as formações de quilombos, de modo que o conselho ultramarino estabeleceu que o quilombo era "toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles" (GOMES, 2018, p. 49). No entanto, de acordo com o autor, um século antes já existia câmaras municipais que definiam como quilombos agrupamentos com apenas "dois ou mais fugidos", e que tivessem "ranchos e pilões", ou seja, uma estrutura econômica mais fixa.

No Brasil, os quilombos eram então, constituídos por relações sociais entre pessoas de ascendências variadas, podendo haver a presença de indígenas (também fugidos da condição de escravizados), negros livres, negros fugidos, e mesmo brancos que eram tidos como bandidos, hereges ou bruxos pela sociedade (FUNARI, 1996). Dessa forma, de acordo com alguns autores (FUNARI, 1996; MOURA, 1992/1993/2001; CARNEIRO, 2001; SILVA, 2013;

FIABINI, 2018 e GOMES, 2018) esses espaços se transformaram em uma maneira dos rejeitados pela sociedade católica e branca, encontrarem abrigo.

Batista (2019) afirma que a formação de quilombos antigamente, era uma forma de expressão do povo negro em terras brasileiras. A autora propõe ainda que o povo negro sempre se organizou para constituir comunidades, seja durante ou posteriormente ao período de escravidão, e unidos, encontraram e encontram modos de resistir em meio à sociedade branca.

De acordo com Batista (2019) pesquisas dedicadas ao tema mostram que os quilombos, na época da escravidão no Brasil e em muitos países da América Latina, foram um acontecimento *sui generis*⁴ na vida nacional, pois, eram uma maneira de resistir e negar a forma de vida imposta pelos senhores da casa grande. Ali, os negros construíram uma sociedade à parte, “como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas” sob todos estes aspectos “o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar, uma síntese dialética” (CARNEIRO; 2001, p. 19).

Batista (2019) considera o quilombo como surpreendente devido a sua capacidade de organização e resistência, usando o argumento de Moura (2001, p. 24) de que os quilombos resistiam mesmo que “destruídos parcialmente dezenas de vezes e novamente aparecendo em outros locais, plantando sua roça, construindo suas casas, reorganizando sua vida social e estabelecendo novos sistemas de defesa”. Em outras palavras, para a autora, onde existia uma sociedade escravista no Brasil, existia a quilombagem.

Moura (2001) apresenta ainda sob uma perspectiva de organização político-sociológica, que os quilombos são um importante espaço de resistência, de forma que se tornaram uma sociedade à parte, negando a sociedade escravista. É baseada nesses autores (CARNEIRO, 2001; MOURA, 1992, 1993, 2001 e BATISTA, 2019), que passo a compreender que os quilombos podem ser considerados uma organização contra-hegemônica.

Fiabani (2018) apresenta que no Brasil, a formação de quilombos ocorreu em todas as regiões, apresentando uma maior incidência onde havia uma população escravizada mais numerosa. Assim, “à medida que o escravismo aparecia e se espalhava nacionalmente, a sua negação também surgia como sintonia da antinomia básica desse tipo de sociedade” (MOURA, 2001, p. 13).

⁴ De acordo com o dicionário Oxford Languages: *locução adjetivo* - sem semelhança com nenhum outro, único no seu gênero; original, peculiar, singular.

A economia escravista brasileira tinha uma grande diversidade, e em razão disso, muitas vezes os quilombos reproduziam internamente o tipo de economia da área onde se organizavam (MOURA, 1993). Essa variação de organização dos quilombos, para o autor não se dava apenas pela economia, mas pelo local do espaço que essas comunidades ocupavam, bem como em razão de sua população inicial, da qualidade do terreno em que se instalavam, e das possibilidades de defesa contra as forças escravistas.

Embora tivessem características diferentes, os quilombos podiam coexistir numa mesma região, em dado período, e integrar suas ações (GOMES, 2018). Ao invés de se centrarem na monocultura que caracterizava a agricultura escravista, os quilombos praticavam uma economia policultora, ao mesmo tempo distributiva e comunitária, a qual fosse capaz de satisfazer as necessidades de todos os seus membros (MOURA, 1993).

Nos quilombos, também existiam uma estrutura de poder interna, que era responsável pela sua direção, de forma que ele “não era um simples aglomerado amorfo, sem que seus membros tivessem papéis específicos a desempenhar” (MOURA, 1993, p. 35). De acordo com o autor, quando essas comunidades já eram consideradas por seus membros como estabilizadas, eles organizavam um tipo de governo, o qual fosse capaz de determinar e manter a harmonia da comunidade.

Durante toda a sua existência, os quilombos não foram apenas uma força de desgaste, que atuava nos flancos do sistema, eles agiam no centro do sistema, atingindo em diversos níveis “as forças produtivas do escravismo e, ao mesmo tempo, criando uma sociedade alternativa que, pelo seu exemplo, mostrava a possibilidade de uma organização formada de homens livres” (MOURA, 1993, p. 37).

Moura (1993, p. 37) afirma então, que o quilombo era um “exemplo da democracia racial de que tanto se fala, mas que nunca existiu no Brasil fora das unidades quilombolas”. Em concordância com essa afirmativa, Silva (2011), apresenta que eles representaram uma importante forma de resistência ao sistema vigente, e que mesmo após a abolição continuaram a representar essa resistência.

Mesmo após a abolição da escravatura, no ano de 1888, não houve uma transformação radical na sociedade brasileira, pois os direitos efetivos dos negros não foram garantidos, tampouco esses povos foram inseridos de forma digna na sociedade (SILVA, 2013). Isso ocorreu, porque a estrutura fundiária do país, permaneceu intocada, e “a vida econômica continuou apoiada na grande propriedade exportadora e a população escravizada, depois de libertada, foi marginalizada e abandonada à sua própria sorte” (SILVA, 2013, p. 107).

Com essa marginalização e o abandono dessa população, muitos passaram a ocupar áreas insalubres das cidades ou as periferias, alguns migraram na busca por terras distantes, onde poderiam praticar agricultura, ou realizar algum tipo de extrativismo, ou ainda pesca para a reprodução do seu incipiente modo de vida (SILVA, 2013).

Com essa breve descrição de formação, diversidade e contexto dos quilombos formados no Brasil, passaremos para as comunidades remanescentes de quilombolas, na próxima seção.

4.3. REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS

Matos e Eugenio (2018) chamam atenção de que existe, em nossa realidade, um contexto de lutas por parte da população negra, principalmente no que tange à visibilidade. De acordo com os autores, o Estado sempre negligenciou o tratamento e o acesso da população negra aos direitos essenciais, até os anos 1980. Foi apenas em 1988, que do ponto de vista legal foram levantadas as possibilidades de políticas estatais focalizadas nestas populações.

De acordo com Matos e Eugenio (2018, p. 144) o Estado brasileiro apoiou-se na narrativa oficial e historicamente desconsiderou os grupos não hegemônicos, em especial mulheres e principalmente mulheres e homens negros/os, que foram representados por uma imagem e identidade negativa permanentemente, de modo que foram, e por vezes ainda são, “coisificados, tidos como escravos, seres sem história, sem cultura, sem vontade política e nem subjetividade”. Essa colocação fica também expressa na fala de Rubert, Monteiro e Rosa (2011, p. 268) onde os autores expressam que:

A desconsideração dessas demandas por parte do Estado brasileiro compromete sobremaneira o próprio caráter democrático do sistema político do país, tendo em vista se tratarem de segmentos sociais que historicamente foram alijados de uma inserção político-social plena, justamente por serem portadores de lógicas culturais ou até mesmo fenótipos diferenciados dos modelos hegemônicos.

Zubaran e Silva (2012) apontam então que o Estado se valeu do mito da democracia racial por muito tempo, como forma de “promover” uma falsa ideia de igualdade racial, a qual para os autores, mascarava o ideal de branqueamento promovido pelo Estado. Matos e Eugenio (2018, p. 144) corroboram com essa colocação ao afirmarem que o mito da democracia racial por muito tempo serviu para a omissão, por parte do Estado, da implementação de políticas públicas direcionadas para a população negra e “implantou no imaginário coletivo brasileiro um discurso de igualdade que se reatualiza constantemente, por mais que numerosas pesquisas evidenciem o quanto as desigualdades sociais produzem desigualdades raciais”. Tais

desigualdades podem ser percebidas em vários âmbitos sociais, especialmente nas comunidades remanescentes de quilombolas.

É preciso ressaltar que hoje, já não existem mais quilombos da forma que foram constituídos inicialmente, mas sim, comunidades de remanescentes quilombolas. Os grupos que são considerados comunidades de remanescentes de quilombolas foram formados através de uma grande diversidade de fatores e processos.

Deste modo, a formação dessas comunidades podem ser uma continuação de quilombos formados na época da escravidão, proveniente de fugas e ocupação de terras que se encontravam livres, ou, o recebimento de heranças, doações, recebimento de terras como pagamentos de serviços prestados ao Estado (ALMEIDA, 1996). Podem ainda, de acordo com Almeida (1996), terem sido formadas pela simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravista, quanto após sua extinção. Ou seja, essas comunidades foram constituídas de maneiras diversificadas, não ocorrendo de uma forma generalizada.

De acordo com Souza e Lara (2011) essas comunidades remanescentes de quilombolas passam a ser consideradas para alguns estudiosos como espaços de resistência e de identidade étnica, seguindo o que é estabelecido no Decreto N.º 4.887/2003, o qual define como remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais segundo critérios de auto atribuição, aqueles com trajetória histórica própria, os dotados de relações territoriais específicas, e aqueles presumidamente de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003).

Abreu e Mattos (2011) afirmam ainda que foi através dessas novas formas de se conceber a condição de patrimônio cultural nacional, que diferentes grupos sociais e os membros destas comunidades de remanescentes de quilombolas, apoiados nessas novas leis e em especialistas, passaram a rever as imagens e alegorias de seu passado. É então dessa forma, para as autoras, que estes povos que muitas vezes se encontram oprimidos, encontraram uma forma de decidir o que desejam guardar, e definir assim como próprio e identitário, através de festas, músicas e danças, além de tradição oral, formas de fazer ou locais de memória.

Esse decreto, abriu então a possibilidade para o surgimento de novos canais de expressão cultural e luta política para grupos da sociedade civil. Esses grupos, segundo Abreu e Mattos (2011), eram antes silenciados, e são detentores de práticas culturais imateriais, bem como práticas sociais, avaliadas como tradicionais, o que tem sido fundamental para o processo de reconhecimento das comunidades remanescentes quilombolas. Entretanto, Matos e Eugenio

(2018) afirmam que o reconhecimento dessas comunidades, bem como essas políticas de auxílio foram motivo de embates e debates, pois conferia direitos a sujeitos até então abandonados e invisibilizados historicamente pelo Estado. Caso esse que ocorre também com a comunidade de Guaíra, que passa a enfrentar grandes ameaças após começar a desfrutar de seus direitos.

Essas comunidades são consideradas de acordo com Batista (2019) como espaços culturais, que reúnem pessoas negras para diálogo, de modo a valorizar a cultura e memória negra, isso, torna-as um lugar de ressignificado e resistência. Por meio da memória, algumas práticas de resistência desses povos contra a sobreposição cultural branca, são relembradas, e por vezes, realizadas e revividas algumas dessas práticas culturais (BATISTA, 2019). É por meio da memória, que algumas culturas, técnicas, práticas e modos de existir ou comportamento, são passados de uma pessoa para outra dentro dessas comunidades (CLAVAL, 1999).

Alguns fatores que reforçaram e abriram caminhos para que os remanescentes de quilombolas conferissem valor de patrimônio cultural a sua própria história, memória e expressão cultural, foram o Artigo 68 do ato das Disposições Constitucionais Transitórias da constituição Brasileira de 1988. A partir disso, foram reconhecidos os direitos territoriais aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, garantindo-lhes a titulação definitiva pelo Estado Brasileiro.

Entretanto, Matos e Eugenio (2018) destacam que as comunidades remanescentes quilombolas foram inviabilizadas e impossibilitadas de ascender socialmente, haja vista que foram abandonadas pelo Estado, o qual nas palavras dos autores (p. 145) “fez questão de ignorá-las”, deste modo, apenas com a constituição de 1988, após muitos anos de negligência por parte do Estado é que as comunidades passaram a ter direitos.

E ainda, a promulgação do Decreto do governo federal n. 3.551, de 4 de agosto de 2000, que possibilitou que algumas dessas comunidades passassem a ser consideradas patrimônio da nação, assim como suas manifestações culturais imateriais, e suas formas de existir. Destarte, os saberes, celebrações, lugares e formas de expressão musicais e festivas, de todos os diferentes grupos que formam a sociedade brasileira, em especial os afrodescendentes passaram a receber o título de patrimônio brasileiro, ou patrimônio cultural nacional (ABREU e MATTOS, 2011).

Deste modo, as comunidades de remanescentes quilombolas, passaram a ser formadas a partir das memórias desses povos, e de seus antepassados. Constituídas por meio de formações

variadas, de modo que cada uma possui uma história única, mas que se assemelha à realidade de opressão que essa população viveu por anos (ALMEIDA, 1996 e BATISTA, 2019).

Porém, Miranda (2016) ressalta que a remanescente não deve ser confundida com restos de um passado, mas sim, como aquilo que não foi apagado, e que não se pode silenciar. Há de acordo com o autor, um apego coletivo aos cantos, costumes, formas de fazer o cotidiano, formas de transmitir e atualizar o que é ser quilombola. É válido ainda ressaltar a colocação de O'Dwyer (2013), que destaca que os membros das comunidades remanescentes, aos assumirem sua identidade como quilombolas encaram e carregam as marcas e estigmas de um passado de escravização. A autora destaca então, que ser quilombola envolve não apenas uma titulação coletiva do território, mas também a inserção em redes de relações próprias das comunidades, como também em um modo de ser considerado distinto, o qual influencia também nas relações com os de fora.

4.4. OCULTADOS PELA HISTÓRIA OFICIAL: OS REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS NO PARANÁ

Embora a presença negra no Paraná seja um dos fatores que mais movimentaram a economia do Estado em sua época de colonização, sua importância é deixada em segundo plano pela história oficial do Estado (FELIPE, 2018; LAU FILHO, 2018). Para os autores, apesar de história assumir que a formação do Estado conta com diversas etnias, a ênfase é delegada a importância da colonização europeia, reafirmando traços e costumes deixados por esses imigrantes, ou pelos tropeiros que passaram pelo estado.

Desse modo, os negros escravizados, ou seus descendentes, que foram chegando ao Paraná com esses imigrantes, em diversos períodos e regiões diferentes, para ser a força de trabalho do desenvolvimento do estado, têm sua importância e traços em costumes e tradições deixados subtendidos pelas diversas narrativas produzidas (MENDONÇA, 2015). Isso me fez refletir se não seria esse o motivo dos questionamentos sobre a existência de comunidades remanescentes quilombolas no Paraná, ou a falta de conhecimento delas por mim, e por pessoas próximas a mim.

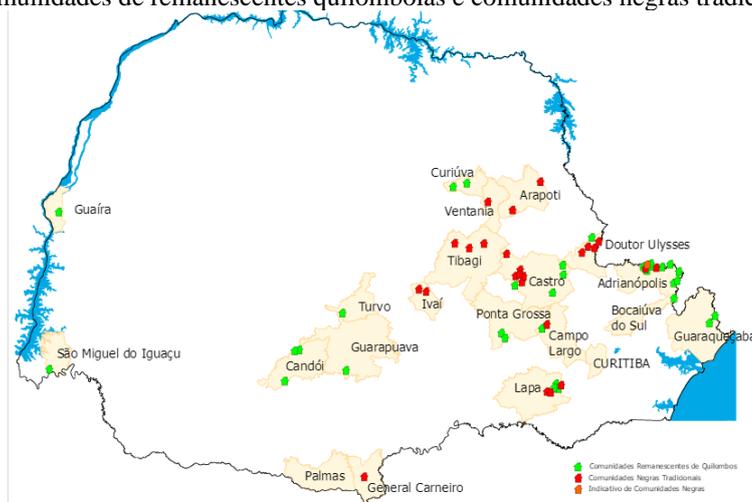
Com base nisso, cabe ressaltar aqui que a formação dessas comunidades de remanescentes quilombolas, ocorreu de uma forma diversificada, por meio de uma variedade de fatores e processos, de modo que não podem ser generalizadas (ALMEIDA, 1996). Essa variedade na constituição das comunidades conta ainda com outro aspecto, algumas dessas

comunidades são derivadas de quilombos que existiram na época escravista, de modo que em alguns casos, os quilombos do passado, deram origem aos quilombos da atualidade, que passaram a ser denominados de comunidades remanescentes quilombolas (BATISTA, 2019). Existem ainda segundo Batista (2019), algumas que são formações que ocorreram após a dissolução do sistema escravista, mas que ainda assim, apresentam uma continuidade em algumas crenças e costumes.

No Paraná, essas comunidades de remanescentes de quilombolas começaram a ser mais compreendidas por meio do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM). De acordo com o relatório emitido pelo GTCM, estimava-se que o número de comunidades de remanescentes quilombolas presentes no Paraná, estariam entre 5 ou 10. Todavia, o grupo mapeou mais de 90 comunidades até o momento, das quais 36 já foram reconhecidas oficialmente como comunidades de remanescentes quilombolas pela Fundação Cultural Palmares (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2021). Esses agrupamentos podem não estar mais constituídos a partir de um território comum, mas são identificados por meio de sua caracterização de saberes e fazeres, o que é configurado como patrimônio imaterial (LAU FILHO, 2018).

O mapa do Paraná a seguir, representa as comunidades de remanescentes quilombolas que foram reconhecidas pela Fundação Palmares, e os locais onde se encontram:

Figura 1 – Comunidades de remanescentes quilombolas e comunidades negras tradicionais do Paraná



Fonte: Gomes Júnior, Silva e Costa (2008)

Ao observar o mapa da figura 1, é possível perceber que até o momento apenas duas comunidades foram reconhecidas no Oeste paranaense. Isso pode ser explicado pelo planejamento de colonização dessa região. Em um primeiro momento, essa região era de acordo com Reolon (2007) e Priori, Pomari, Amâncio e Ipólito (2012), ocupada por povos indígenas. Posteriormente, é caracterizada a presença de padres jesuítas em suas missões pelo território, que tinham como objetivo a colonização e repasse de ensinamentos católicos para os povos indígenas.

Em seguida, Priori *et al.* (2012) apresentam que essa região contou com a introdução do sistema *obrages*⁵, no período entre 1881 e 1930, entre Foz do Iguaçu e Guaíra. Esse sistema possuía como objetivo principal a exploração extrativista da erva mate e da madeira. Por último, houve a fase de ocupação implementada e coordenada pelas empresas colonizadoras e também pelo governo estadual, entretanto, a maior relevância nesse processo é destinada as empresas que ficavam responsáveis pela organização, distribuição e venda de terras nesse território, escolhendo quem iria povoá-lo (PRIORI, *et al.*, 2012).

Assim, Priori *et al.* (2012), destacam que nesse processo de colonização do Oeste paranaense, assim como em outras regiões do país, ocorria por vezes, a desapropriação e sobreposição de povos nativos. A ocupação da referida região, foi majoritariamente por migrantes de origem italiana e alemã, que eram originários de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. Reolon (2007) aponta que uma das motivações para a ocupação da região, eram as condições favoráveis para a agricultura. Para Priori *et al.* (2012), essa ocupação por meio das

⁵ Grandes áreas de terras concedidas pelo governo brasileiro a algumas empresas do exterior (argentinas e inglesas) para a extração de erva-mate e madeira no Oeste do Paraná (WACHOWICZ, 1987 *apud* PRIORI, *et al.*, 2012)

companhias colonizadoras, teve uma maior incidência entre os anos de 1950 e 1960, e foi marcada por muitos conflitos e violências, assim como em outras regiões do Estado.

Essa ocupação das terras do Oeste do Estado majoritariamente e preferencialmente por imigrantes e descendentes de europeus, mostra mais uma vez a face do racismo estrutural no Brasil. Almeida (2019, p. 39) apresenta que “o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática”. O autor afirma ainda, que o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, por isso é estrutural.

O racismo é então, parte de um processo social que ocorre pelas costas dos indivíduos, e que lhes parece um legado pela tradição (ALMEIDA, 1996). É ainda de acordo com o autor, um processo político e histórico, que determina diversos aspectos na vida dos indivíduos. Isso porque segundo o autor, as classificações raciais têm um importante papel na definição de hierarquias sociais, e legitimação na condução do poder estatal e das estratégias econômicas de desenvolvimento. Isso explicaria a preferência das empresas colonizadoras por descendentes e imigrantes europeus para essa região. E ainda, as dificuldades relatadas pelos membros da comunidade remanescente quilombola de Guaíra, que são expostas por Ribeiro (2018). De modo que ao coletivo da comunidade não era permitido participar de celebrações, reuniões ou festas organizadas pelo patrimônio onde está localizada (composto por descendentes de italianos), dentre outros episódios de racismo que são apresentados por Ribeiro (2018).

Retornando aos lugares onde se encontram as comunidades remanescentes de quilombolas no Paraná, Felipe (2017) apresenta que um dos locais em que mais havia a presença negra no período escravista no Paraná, era na região do porto de Paranaguá. Isso explica a presença de um número maior de comunidades remanescentes de quilombolas na região. De acordo com Priori *et al.* (2012) e Barros (2015), essas comunidades se localizam em sua maioria, em regiões que no passado fizeram parte dos caminhos das tropas para a condução de gado e comércio, caminhos onde se localizavam também os antigos garimpos tanto de ouro como de lavagem como os de mina. E ainda, pelos caminhos do litoral, por onde chegavam os navios negreiros, ou, “ilhas ao longo da costa marítima paranaense como no município de Guaraqueçaba – Ilha das Peças (onde eram vendidas as peças, como eram chamados os escravos)” (BARROS, 2015, p. 16).

Priori *et al.* (2012) apresentam que algumas dessas comunidades se encontram situadas em lugares distantes, com difícil acesso, e por vezes, sem infraestrutura adequada. Isso ocorre pelo contexto de formação destas comunidades, em que seus fundadores buscavam terras

distantes ou isoladas como forma de se afastar da opressão. Fato esse, que para Priori *et al.* (2012), pode acarretar o êxodo por parte de alguns habitantes mais jovens, que vão em busca de melhores condições de vida em outros lugares.

Quanto aos modos de vida dessas comunidades, Priori *et al.* (2012), apresentam de uma maneira geral, que essas comunidades mantêm os padrões de produção utilizados por seus antepassados, baseados no cooperativismo e na prática de uma economia de subsistência. Ao apresentarem um apanhado geral das comunidades remanescentes de quilombolas no Paraná, os autores indicam que nessas comunidades, há o cultivo de produtos como “mandioca – da qual se extrai a farinha feita de forma artesanal em alguns quilombos –, cana-de-açúcar, milho, feijão, arroz e vários tipos de frutas e legumes” (PRIORI, *et al.* 2012, p. 54). De acordo com os autores, há a ainda, em algumas delas a criação de animais como porcos, galinhas, patos, cabeças de gado, cavalos e em alguns casos, a criação de peixe. Em algumas comunidades, há também a coleta de frutos nativos, como ocorre em Palmital dos Pretos, onde boa parte da renda advém da colheita de palmito. O trabalho no campo é realizado pelos homens e mulheres que constituem essas comunidades.

Mais do que um local onde se mantém padrões de produção e economia dos antepassados, as comunidades de remanescentes quilombolas mantêm também um etnoconhecimento ou sabedoria popular em duas práticas, o que também lhes serve como uma fonte de renda em alguns aspectos (PRIORI, *et al.*, 2012). Isso, ocorre segundo os autores, por meio do conhecimento dos mais velhos sobre ervas e plantas medicinais, que se mostra como um legado importante para esses povos, além de ser passado de pais para filhos a muitas gerações.

Em um estudo realizado *in loco* em quatro comunidades remanescentes quilombolas do Paraná, Mezzomo e Semprebom (2013) apresentam que é possível perceber por meio dos relatos, experiências e vivências dos povos dessas comunidades, que mesmo distantes umas das outras, elas apresentam comportamentos socioculturais semelhantes. Para o autor e autora, é possível perceber ainda, que nesses espaços a história e a memória estão presentes nas experiências e manifestações culturais que os mais antigos repassam, o que também foi herdado da geração anterior.

Priori *et al.* (2012), Mezzomo e Semprebom (2013), Barros (2015), Felipe (2017) Felipe (2018), Lau Filho (2018) dentre outros autores, coadunam na perspectiva de que a memória, e os saberes dos mais velhos são muito valorizados nessas comunidades. Assim como apresentado por Leite (2000), de que as comunidades de remanescentes quilombolas enquanto forma de organização, viabilizam novas políticas e estratégias de reconhecimento das

memórias, dos fazeres e dos saberes da população descendente de homens e mulheres negros que foram escravizados.

Baseada nessas colocações, e na importância da memória como composição de saberes, práticas e história dessas comunidades, apresento no próximo capítulo, algumas considerações que me levaram a considerar a memória como o objeto de estudo dessa dissertação. Mais do que isso, considerar a memória como fonte histórica da formação do cotidiano, gestão e territorialização dessas comunidades.

5. ENTRE O PASSADO E O PRESENTE: A MEMÓRIA

“na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado” (BOSI, 2006, p. 55).

Há alguns dias, tive uma experiência interessante. Revisitei involuntariamente uma memória muito distante. Pode, por um momento, parecer que esse relato não possui uma ligação com essa dissertação. Logo mais, explicarei o que essa experiência me fez refletir.

Desde muito jovem, tenho uma paixão pela leitura. As palavras sempre me fascinaram, e as histórias me fizeram visitar lugares nunca antes imaginados. Meus hábitos de leitura se tornaram adormecidos pela correria do dia a dia, ou a conciliação de trabalho e estudos. Assim, propus que nesse ano, retomaria esse hábito.

Estava lendo o terceiro livro do ano, um livro que narra a perspectiva de quatro gerações de coreanos que moram no Japão, com suas adversidades e dificuldades enfrentadas durante a guerra. O livro se chama *Pachinko*. Esse, é um dos meus gêneros literários favoritos. Romances que ocorrem em contextos históricos reais. Que contenham, de alguma maneira (por vezes romantizada e fantasiada), fragmentos de história.

Não sei como, e muito menos o motivo de a leitura desse livro ter aflorado uma memória muito distante em mim. Eu me recordei do primeiro livro que li sozinha, quando ainda estava aprendendo a ler. A memória, foi muito viva, composta por fragmentos do livro, meus sentimentos ao realizar sua leitura... me vi como criança, no sofá da casa de minha avó, juntando sílabas, formando palavras, e depois frases, conseguindo entender o que elas significavam, e comemorando a cada parágrafo que lia.

Me recordei, de ler aquele livro inúmeras vezes, e me lembrei também do seu título e história dele. Alguns dias depois, ao findar a leitura de *Pachinko*, li os agradecimentos da autora. Neles, ela disse que havia realizado uma enorme pesquisa sobre a comunidade coreana no Japão, e então realizado um rascunho de um romance sobre isso. No entanto, ao se mudar para Tóquio com a família por uma oportunidade de emprego do marido, ela encontrou a possibilidade de entrevistar coreanos que lá viviam e então “percebi que não tinha compreendido bem a história” (LEE, 2017, P. 523). Foi apenas através da memória dessas pessoas, que ela conseguiu compreender a realidade que eles viveram.

Isso, me fez refletir, sobre outro livro que li. *O perigo de uma história única*. Nele, a autora apresenta “A história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que

sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história” [...] “As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar” (ADICHIE, 2018, p. 25).

Mas como é que isso se relaciona com o que me propus a realizar nessa dissertação? Bem, a autora de *Pachinko* só compreendeu a real história dos coreanos no Japão quando ouviu a perspectiva deles da história, ouviu suas memórias. E isso ocorre por não existir apenas um lado da história. Cada um tem uma perspectiva e também viveu um lado diferente da realidade. E é para isso que a autora Adichie (2018) chama atenção. O perigo de não se procurar ouvir outras perspectivas de uma mesma história. E é isso que a memória recordada proporciona, lembrar a nossa história, as emoções e as circunstâncias em que foram criadas ou, como elas nos influenciam hoje.

E é isso que estou propondo realizar aqui. A riqueza da recordação que tive sobre o primeiro livro que li, me levou a ver como a nossa memória é rica em detalhes, sentimentos e significados. Entendo então, que ouvir a história que os mais velhos de uma comunidade remanescente de quilombolas têm para narrar, é estar diante do que Bosi (2006) chama de memória viva. Ela proporciona, segundo a autora, a possibilidade de assimilar e compreender o que foi e é vivido pelo narrador, por meio de sua própria narração. “A narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar, é a sua memória” (BOSI, 2006, p. 68).

Acessar essas memórias, é condizente também, com a perspectiva de De Certeau (2014), em que o cotidiano pode ser um lugar de memória, e elas são construídas na cotidianidade. As memórias são formadas e aperfeiçoadas pelos sujeitos em seu cotidiano (JOAQUIM e CARRIERI, 2018). As lembranças desses sujeitos, que são reconstruídas por intermédio das histórias por eles narradas, proporcionam muitas características sobre essas pessoas e sobre o espaço onde elas interagem. Isso contribui para a compreensão das transformações e reproduções sociais que esses sujeitos comuns vivem e experimentam em seu fazer cotidiano, e também na compreensão de suas formas de territorializar (MARTINS, 2008; JOAQUIM e CARRIERI, 2018).

A memória a qual me refiro aqui, é aquela que se comporta como “[...] um movimento permanente de reconstrução, determinado pelas condições concretas e emocionais do sujeito, no momento presente” (KENSKI, 1997, p. 146). Bergson (2006, p.47) considera que “a memória... não é uma faculdade de classificar recordações, numa gaveta ou de inscrevê-las num

registro” [...] “Não há registro, não há gaveta, não há aqui, propriamente falando, uma forma intermitente, quando quer ou quando pode, ao passo que a acumulação do passado se conserva por si mesmo, automaticamente”. Para o autor, o passado nos segue inteiro a todo instante, se movimenta conforme nos movimentamos, “o que sentimos, pensamos, quisemos desde nossa primeira infância está aí, debruçado sobre o presente que a ele irá se juntar, forçando a porta da consciência que gostaria de deixá-lo de fora” (BERGSON, 2006, p. 48).

Para Bergson (2006), nossos mecanismos cerebrais guardam todo o passado em nosso inconsciente, e na consciência encontra-se aquilo que pode ser usado para esclarecer as situações presentes. Para Bosi (2006), é do presente então que parte o chamado, ao qual a lembrança responde.

Um ponto que considerei interessante ao ler os escritos de Bosi (2006), foi o de que o passado se conserva e além disso, atua no presente, mas não de uma maneira homogênea. Por um lado, há a memória hábito, que são os esquemas de comportamento que muitas vezes ocorrem automaticamente na ação sobre as coisas. Por outro lado, há as lembranças independentes de qualquer hábito, que são lembranças isoladas, singulares, que constituíram autênticas ressurreições do passado (BOSI, 2006)

Bosi (2006) e Bergson (2006) entendem que essa lembrança, ou imagem lembrança, evoca da consciência um momento único, singular, não repetido, irreversível, da vida. Isso, que caracteriza o caráter evocativo, e não mecânico do seu aparecimento que vem por via da memória. Por isso, diferente da memória hábito, que se incorporou ao cotidiano, a imagem lembrança possui uma data certa, e se refere a uma situação definida, individualizada (BOSI, 2006; BERGSON, 2006).

Para compreender um pouco do funcionamento (se é que posso nomear assim) da memória, Assman (2008) apresenta que somos dotados de três níveis de memória, o interno, social e cultural. Não cabe aqui, uma explicação minuciosa sobre as especificidades de cada nível, entretanto, é preciso que seja compreendido ao que cada um desses níveis se refere.

No nível interno, a memória é uma matéria de nosso sistema neuromental, ou seja, nossa memória pessoal ou individual. No nível social, a memória é uma matéria de comunicação e interação social, de modo que a memória pode ser analisada como uma função de nossa vida social, ela é chamada de memória coletiva ou comunicativa (HALBWACHS, 2006). Desse modo, “a memória nos capacita a viver em grupos e comunidades e viver em grupos e comunidades nos capacita a construir uma memória” (ASSMAN, 2008, p. 117). Por fim, o nível cultural conta com a memória cultural, que é uma forma de memória coletiva “no sentido de

que é compartilhada por um conjunto de pessoas, e de que transmite a essas pessoas uma identidade coletiva, isto é, cultural” (ASSMAN, 2008, p. 118).

Ao apresentar melhor essa memória cultural, Assman (2008) entende que ela é exteriorizada, objetiva e que é armazenada em formas simbólicas que são estáveis e transcendentais a situações, de modo que podem ser transferidas de uma situação a outra e então, transmitidas de uma geração a outra. Dessa maneira, a nossa memória existe em constante interação, mas não apenas com memórias humanas, como também com coisas ou símbolos externos. Nas palavras do autor:

o termo “memória” *não é uma metáfora, mas uma metonímia* baseada no contato material entre uma mente que lembra e um objeto que faz lembrar. Coisas não “têm” uma memória própria, mas podem nos lembrar, podem desencadear nossa memória, porque carregam as memórias de que as investimos. (ASSMAN, 2008, p. 119 grifo do autor).

Com base nessas colocações, entendo que não possuímos apenas uma única forma de memória. Ou seja, nossas memórias são constituídas por uma infinidade de fatores, e se encontram em níveis diferentes de nossa consciência. São relacionais, e cheias de significados (ASSMAN, 2008). Essa compreensão, facilita o entendimento da colocação de Bosi (1998) de que a memória não deve ser encarada como uma descrição fiel dos fatos que ocorreram, mas sim, uma reconstrução de eventos a partir da perspectiva e experiências dos sujeitos que estão narrando.

Isso ocorre de acordo com Lima (2008) pois a memória é uma construção presente do passado, que é renovada no tempo e nas representações de seu processar nos diversos ritmos, individualidades e coletividades. Esses processos, para o autor, não ocorrem fora do tempo ou espaço, e isso faz com que as representações sobre o tempo estejam referenciadas na materialidade real, culminando em uma relação com os momentos e movimentos históricos, tanto quanto com a interpretação desses momentos.

Assim, para Lima (2008, p. 73) existem várias conjunturas acerca da história, e “a real construção dos fatos e acontecimentos envolvidos são imutáveis, contudo, a interpretação que envolve esses processos específicos é naturalmente influenciada pelo tempo no qual as testemunhas e os sujeitos envolvidos estão inseridos”. Isso, não é para o autor, uma relativização, mas sim, uma forma de compreensão das manifestações cognitivas de cada ser envolvido e que tem seu viver pontuado no tempo e no espaço. Essa proposição reforça então o que Bosi (1998) apresenta sobre a memória representar a percepção individual, de uma memória coletiva.

Oliveira (2017) aponta então, em consonância com Bosi (1998), que a memória de um indivíduo não é a mesma memória do coletivo. Quando várias pessoas lembram de uma mesma situação que ocorreu com elas, cada uma terá uma evocação e reconstrução distinta dessa memória. Assim, Halbwachs (2006) entende que a memória individual é composta do ponto de vista de cada um dos sujeitos sobre uma memória coletiva, e vice-versa.

Assim, a construção de uma memória não ocorre sozinha, mas sempre vinculada com o meio físico ou social (BOSI, 1998). De acordo com Santos e Ichikawa (2017), um indivíduo pode fazer uso de referências determinadas pela sociedade e também da memória de outras pessoas para reforçar a suas próprias lembranças. Entretanto, apesar da vinculação da memória com o coletivo, não significa que as memórias contenham os mesmos elementos, e o mesmo significado, mas sim, que apresentam elementos do meio social em sua construção (BOSI, 1998; HALBWACHS; 2006).

A flexibilidade existente na memorização, que é tecida na relação com o outro, é o que permite aos sujeitos refazerem suas histórias em suas lembranças, e resistir a aquilo que os incomoda, ou acrescentar elementos à narrativa (SOUSA e CABRAL, 2015). Logo, para as autoras, o processo de rememoração pelo qual os indivíduos passam ao contar a sua história, denuncia elementos identitários, culturais, e principalmente aspectos subjetivos em sua história. Dito de outra forma, a rememoração é uma forma dos indivíduos expressarem não só o ocorrido, como também, seus sentimentos e impressões.

Bosi (1998) expressa que a memória não está estritamente dada pela pureza original como os fatos aconteceram, o relevante é o que ficou desse passado no momento atual, na reconstrução da lembrança. Dito de outra forma, aquilo do passado que é expresso no momento em que uma memória é narrada, são os elementos que se destacam e que tem importância para o narrador. Joaquim e Carrieri (2018) coadunam com isso ao afirmarem que isso culmina em uma conservação do passado que atua no presente, porém, de maneira heterogênea e individual.

Nesse sentido, as lembranças manifestam os sentidos singulares de cada indivíduo que narra, de modo que as manifestações de um sujeito com as mesmas vivências de outro, não são iguais. O que é justificado, de acordo com Bosi (2006) pelas diferentes formas de ver o passado com o olhar presente, e pelas diferentes maneiras de interpretar e reinterpretar um fato ou momento, a partir das próprias experiências. Com relação a isso, Bosi (2006, p. 411) afirma que “por muito que deva à memória coletiva, é o indivíduo que recorda. Ele é memorizador e das camadas do passado a que tem acesso e pode reter objetos que são, para ele significativos dentro de um tesouro comum”.

Em síntese, as memórias manifestam elementos singulares de cada indivíduo que narra, e expressam subjetivamente o contexto em que essa lembrança foi criada e rememorada. Proporcionam ao narrador a possibilidade de resistir a aquilo que lhe causa incômodo, ou acrescentar elementos à narrativa, visto que, o que guardamos e o que excluimos depende de nossas experiências sociais e coletivas (SILVA, 2012).

E assim, percebo que alguns autores (BOSI, 1994; HALBWACHS; 2006; LIMA, 2008; ASSMAN, 2008; SANTOS e ICHIKAWA, 2017; SOUSA e CABRAL, 2015; JOAQUIM e CARRIERI, 2018) coadunam na percepção de que através das memórias, é que se constrói o significado do passado no presente, de modo que fatos não falam por si só, mas é através da narrativa e da história que os descrevem que proporcionamos significados a eles.

5.1. DE QUEM SÃO AS MEMÓRIAS?

Uma vez compreendida a importância da memória para que seja compreendido o passado, o qual é reconstruído no presente pela percepção daquele que o narra, é necessário entender um pouco de quem são essas memórias. Não me refiro aos sujeitos específicos de quem pretendo ouvir essas memórias, mas sim, de uma história geral da qual eles fazem parte.

O primeiro ponto, é que essa dissertação tem como *locus* uma comunidade remanescente de quilombolas. E como já abordei anteriormente, o surgimento dessas comunidades está envolto em uma história que por vezes se encontra à margem da história oficial. Quais as particularidades, dificuldades, significados e símbolos que a constituição dessas comunidades tem para aqueles que são seu corpo? Busco compreender isso, ouvindo a história por aqueles que mais tem memórias, ou seja, os mais velhos dessas comunidades.

Mattos e Martins (2018) apontam que uma forma de compreender a época da escravidão e o que veio a seguir, são as pesquisas com a memória familiar dos descendentes dos últimos cativos africanos. Esse tipo de pesquisa, contribui com uma maior visibilidade sobre a história dos antepassados que ficou suprimida pela história oficial, e ao mesmo tempo, reconstrói a história com os diferentes significados políticos assumidos por sua memória e legado cultural, demonstrando então, como esse grupo se portou como uma resistência ao sistema opressor e ao seu cativeiro (MATTOS e MARTINS, 2018).

Ao privilegiar a memória dos mais velhos, estarei privilegiando a memória de pessoas velhas. Halbwachs (1994) apresenta uma distinção entre a memória do adulto e a memória do velho. O adulto ativo (responsável pela reprodução econômica e social da vida), em geral, não

recorre às lembranças da infância em face das questões do seu dia a dia, estas estão reservadas para os momentos de lazer, de repouso, para ele a lembrança é fuga. Todavia, Halbwachs (1994) entende que a perspectiva do velho frente a memória é diferente, para eles, as memórias não são pontos de fuga do cotidiano, uma vez que ele pode se entregar mais detidamente a elas.

Halbwachs (1994) afirma ainda, que a atitude do velho frente a sua memória não é passiva, ele questiona suas próprias lembranças, busca questionar outros velhos sobre os eventos, para os velhos é seu papel social recordar e reconstruir o passado. Silva (2012) apresenta então, que os velhos podem ser os guardiões das tradições, não só porque eles as receberam mais cedo que os outros, mas também porque dispõem do lazer necessário para transmitir suas lembranças. Portanto, esse recordar tem também função social.

Nascimento (2006) aponta que é necessário que alguém que tenha vivido uma história ou um fato, o conte para os mais novos para que sua memória não se perca, mas que permaneça sendo transmitida de geração em geração. Essas histórias só são possíveis de serem contadas pelos mais velhos, por se tratarem de memórias que não se encontram escritas, e necessitam da transmissão oral para que permaneçam vivas.

Le Goff (1992) entende que a memória que não se encontra escrita, é passada pelas pessoas mais velhas, os mais velhos de uma comunidade, por estes serem considerados os responsáveis e guardiões dessas memórias. Ao falar sobre a memória dos velhos, Bosi (2006, p. 81) indica que “se existe uma memória voltada para a ação, feita de hábitos, e uma outra que simplesmente revive o passado, parece ser esta a dos velhos, já libertos das atividades profissionais e familiares”. Assim, o ancião ao rememorar, desempenha uma função social para a qual está maduro.

Bosi (2006, p. 82) entende ainda que a conversa evocativa de um velho “é sempre uma experiência profunda, que é repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desaparecimento de entes amados, é semelhante a uma obra de arte”. Para a autora, a memória que é passada pelos velhos tem como função o conhecimento do passado que organiza, ordena o tempo, localiza cronologicamente, de modo que o passado ao ser revelado assim, não é antecedente do presente, mas sim a sua fonte. Por fim, o talento de narrador dos velhos, advém para Bosi (2006) de sua experiência, suas lições, eles extraem a lembrança de sua própria dor, e sua dignidade é a de contá-las até o fim sem medo.

É necessário ainda compreender que, de acordo com Bosi (2006) a lembrança é construída de acordo com os materiais que estão à nossa disposição agora, juntamente com um conjunto de representações que povoam a nossa consciência atual. Isso significa, que a

lembrança não é uma imagem fiel e exata do que aconteceu, mas uma representação realizada pelo que somos hoje. Ou seja, as crenças, valores e ideais de hoje, também interferem na representação da lembrança, realizando uma dança entre os significados de passado e presente.

6. CAMINHOS TRILHADOS...

“O importante é o trabalho de ultrapassagem operado pela insinuação do ordinário em campos científicos constituídos. Bem longe de se dar arbitrariamente o privilégio de falar em nome do ordinário (ele é indizível), ou de pretender estar neste lugar geral (seria falsa “mística”) ou, pior, de oferecer à edificação uma cotidianidade hagiográfica, trata-se de atribuir à sua historicidade o movimento que reconduz os procedimentos de análise para suas fronteiras, até o ponto em que se mudam, ou mesmo se perturbam [...]” (DE CERTEAU, 2014. p. 61)

Dou início a esse capítulo, com essa colocação de De Certeau (2014) sobre sua pretensão ao abordar o cotidiano do homem ordinário. Baseada nisso, compreendo que De Certeau (2014) não pretende falar em nome dos indivíduos que compõe sua pesquisa, e nem se apropria do lugar de onde eles falam. Busca então, descrever suas práticas sem substituí-las por representações. E assim, mostrar como elas se introduzem em nossas técnicas, e podem reorganizar o lugar de onde se reproduz o discurso.

Como enunciei anteriormente, caminho com a preocupação sobre meu posicionamento enquanto pesquisadora branca com um *locus* de estudo que apresenta um contexto de formação, lutas e realidade diferente daquilo que vivi até o momento. Visto que o racismo estrutural que opera na sociedade em que vivemos, faz com que a realidade vivida por mim, seja diferente daquela que pessoas negras vivenciam. Deste modo, não posso me posicionar de um lugar ao qual não pertença. Porém, baseada no que De Certeau (2014) propõe, posso descrever as práticas do cotidiano, da gestão ordinária e de territorialização do coletivo da comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos, sem pretender falar por eles, ou representá-los. Mas sim, falar do meu lugar como pesquisadora, o que percebo e interpreto de seu cotidiano, e como isso contribui para os saberes organizacionais.

Entretanto, mesmo com esse esforço, pode ocorrer em alguns momentos ou colocações, que um posicionamento colonizador seja ressaltado. Da mesma maneira que, em alguns momentos, algumas colocações podem denunciar a minha formação predominantemente positivista. Porém, tentei e continuo tentando fugir de um pensamento colonizador e funcionalista. Acredito que apesar de ter sido “moldada” em uma sociedade onde o pensamento colonizador é predominante, essa dissertação tem contribuído, e irá contribuir, com uma desconstrução sobre algumas formas como a sociedade é enxergada por mim, e o meu papel social nela.

Com base nisso, nesse capítulo irei apresentar algumas colocações, posicionamentos e caminhos que segui para a construção dessa pesquisa. Na próxima seção, contarei um pouco sobre o início dessa caminhada, e os caminhos que segui ao longo desse processo.

6.1. O INÍCIO DE UMA CAMINHADA

Essa dissertação integra um projeto de pesquisa maior, intitulado de “Memórias de resistências: a gestão ordinária, o cotidiano e a territorialização das mulheres-lideranças de comunidades quilombolas do estado do Paraná”⁶, o qual já possui a aprovação do Comitê de Ética da Universidade Estadual de Maringá - UEM, de forma que não se fez necessário uma nova submissão ao Comitê (o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e o Roteiro de Entrevistas aprovado pelo Comitê encontram-se ao final do texto).

Como o projeto de pesquisa maior busca compreender alguns aspectos de comunidade remanescentes de quilombolas do Paraná, logo, deveria escolher uma dessas comunidades para a realização de meu estudo, e então me perguntava: Como irei escolher uma? Quais critérios irei utilizar? Com isso, percebi que estava mais uma vez retornando à minha caixa positivista na tentativa de estipular critérios para a escolha da comunidade ideal para realizar o meu estudo. Assim, decidi proceder de uma forma diferente. Escolheria a comunidade da qual a história me chamasse mais atenção.

Portanto, ao olhar para o mapa das comunidades remanescentes quilombolas do Paraná, percebi que a comunidade que se localiza em Guaíra, é a única comunidade reconhecida na região. Todas as outras, se encontram mais próximas da região de Curitiba, o que se deve ao fato dessa região ter sido uma das primeiras a serem colonizadas (RODRIGUES, 2009). Não posso negar que o fato dessa ser a comunidade que se encontra mais próxima de mim - geograficamente - foi relevante na escolha da comunidade como *locus*. Mas outros pontos me chamaram atenção para a comunidade, conforme serão descritos a seguir.

Devido à situação pandêmica atual, não foi possível ter algum contato inicial com a comunidade que não fosse por meio virtual. Assim, após uma pesquisa sobre o nome da comunidade, foi encontrada uma página no *facebook*, que apresenta um pouco seu cotidiano, bem como algumas notícias e informações sobre a sua formação, e ainda, duas dissertações e um livro que se referem à ela e sua história.

Isso possibilitou o conhecimento de que a comunidade de Guaíra leva o nome de seu fundador, Manoel Ciríaco dos Santos. O contexto de sua formação, de acordo com Gomes Júnior, Silva e Costa (2008), começa com José Pedro Paulo e a esposa, Maria Joana. Ambos eram escravizados no estado de Minas Gerais, e trabalhavam em garimpos. Tiveram vários filhos, e dentre eles, Gregório Paulo dos Santos, que se uniu em matrimônio com Maria Izidora

⁶ Processo 423229/2018-4 - Chamada MCTIC/CNPq N° 28/2018 - Universal

dos Santos, os dois, eram alforriados. Os dois trabalharam em garimpos e lavouras de cana e café. Dessa união nasceu Manoel Ciríaco dos Santos, que após trabalhar por muitos anos para fazendeiros em Minas Gerais como homem livre, se mudou para São Paulo e posteriormente para o Paraná, na década de 1960, onde adquiriu com sua família as terras onde se localiza a comunidade hoje, no Patrimônio do Maracaju dos Gaúchos, no Município de Guaíra.

O patrimônio onde a comunidade se encontra é formado predominantemente por descendentes de italianos, de modo que a adaptação e convivência dos membros da família com as pessoas do patrimônio não ocorreu de uma maneira muito branda (RIBEIRO, 2018). De acordo com o relato da autora, os remanescentes de quilombolas não podiam frequentar a igreja do patrimônio, ou comprar produtos nas vendas dali, nem mesmo participar das festas que a o patrimônio promovia.

Após a morte do patriarca da comunidade, foi cogitada a possibilidade de venda das terras para a partilha entre os filhos, mas com o conhecimento da Lei de proteção e reconhecimento de comunidades de remanescentes quilombolas, alguns membros da buscaram ajuda e passaram em 2007, a serem reconhecidos como remanescentes quilombolas. Assim, passaram a se organizar em um modelo cooperativista de modo que tudo passou a ser coletivo e a produção é voltada para a subsistência (SILVA, 2015). Na página da comunidade no *facebook*, consta que eles fazem parte do programa de aquisição de alimentos (PAA), entregando para diversas entidades em Guaíra- Pr.

Assim, se organizam na produção de alimentos, e na manutenção de algumas de suas tradições. De acordo com Ribeiro (2018), para eles, os idosos são muito valorizados com os ensinamentos que passam, assim como tradições e costumes que são transmitidos por eles. Desse modo, escolhi essa comunidade como *locus*, pelo contexto de sua formação, sua história, e pela forma que ela se organiza.

Após essa escolha, foi realizado um primeiro contato. Esse, que se deu primeiramente por meio de uma conversa com uma pesquisadora que já havia realizado uma pesquisa na comunidade, a qual disponibilizou o contato do líder dela. A primeira conversa com o líder da comunidade, foi realizada por minha orientadora, em dezembro de 2020, que explicou a pesquisa e verificou a possibilidade de realização do estudo no local. Após o aceite da pesquisa, neste mesmo mês, me apresentei ao líder da comunidade. Todas essas interações ocorreram por meio virtual (e-mail e *Whatsapp*), uma vez que devido ao contexto de pandemia de Covid 19, não foi possível a realização de uma visita preliminar, nem mesmo um contato presencial.

Acho válido ressaltar aqui, que realizar uma pesquisa em contexto pandêmico é desafiador. A forma de se organizar, de realizar planejamentos, de proximidade, se tornam prejudicadas, haja vista que tudo é inconstante. Assim, me sentia sempre ansiosa e insegura sobre o futuro primeiro do projeto, dessa pesquisa, e o que faria a seguir... quando estaríamos vacinados, ou quando as coisas voltariam ao normal, e se isso ocorreria a tempo para conseguir realizar essa pesquisa.

Com o avanço da vacinação (não tão rápido como desejado), comecei a perceber que havia uma possibilidade de realização da pesquisa. Em uma conversa com a minha orientadora sobre essas inseguranças, decidimos seguir na construção do projeto e aguardar a vacinação. Após os membros da comunidade estarem vacinados, poderia realizar o teste de Covid 19 antes de ir para a comunidade, e tomar os devidos cuidados sanitários, como forma de preservar eles e a mim. Isso, se eles estiverem em acordo com essa estratégia. Por segurança, levantamos ainda, a possibilidade de adiar a coleta de dados para o início do próximo ano (2022), caso a vacinação estivesse muito atrasada. Isso não foi uma decisão fácil, mas devido ao contexto em que estávamos/estamos é uma forma de manter-se são.

Entretanto, até o momento da qualificação, que aconteceu no fim do mês de setembro de 2021 encontrava-me com a primeira dose da vacina, e em um contato realizado por minha orientadora com algumas lideranças das comunidades quilombolas do Paraná, inclusive da comunidade *locus* desse estudo, foi exposta a preferência por parte deles de que as visitas ocorram apenas a partir do mês de outubro. E foi assim que o projeto foi elaborado, e felizmente assim aconteceu.

Depois de traçar esse “plano”, explicarei um pouco melhor como conduzi essa pesquisa. Apresentarei alguns conceitos e definições sobre métodos, estratégias e técnicas que utilizei, não com o intuito de defini-los, mas, com o objetivo de demonstrar o motivo de tê-los escolhido.

Logo, como o leitor já deve ter pressuposto a essa altura, a natureza desse estudo é qualitativa. Essa escolha se deu inicialmente porque não se pretende generalizar ou medir algo, mas sim aproximar-me da compreensão de um contexto. Ademais disso, julgo que para essa compressão, é necessária uma aproximação com a comunidade pesquisada, bem como a busca pelos significados com base na percepção do fenômeno dentro de seu contexto. O que pode ser realizável por meio de uma investigação que siga a essência qualitativa, posto que por meio dela, é possível que sejam escutadas as subjetividades do contexto, e as relações que ali ocorrem (GERHARDT e SILVEIRA, 2009; BLUHM, *et al.*, 2011; LAMBERT e LAMBERT, 2012).

Estudos que adotam a perspectiva qualitativa, consideram que cada pesquisador terá uma interpretação distinta do fenômeno em questão, posto que, a forma de interpretar de cada pesquisador é composta por seu contexto e suas experiências (BANSAL, SMITH e VAARA, 2018). Desse modo, ao assumir uma natureza de pesquisa qualitativa, o pesquisador deixa de ser um sujeito neutro e é chamado a refletir e agir sobre o tema e os indivíduos que se propôs a estudar (OLIVEIRA e PICCININI, 2009).

Por fim, justifico essa escolha por considerar assim como Bluhm, *et al.* (2011) e Bansal, Smith e Vaara (2018), que a interpretação por meio qualitativo nos estudos organizacionais é apropriada para estudos de contextos empíricos pouco trabalhados, ou que sejam contextos não convencionais em determinada área. De modo que, estudar o cotidiano, a gestão ordinária e a territorialização em uma comunidade remanescente quilombola, se caracteriza como uma pesquisa não convencional para os estudos de gestão.

Definir esse estudo como uma pesquisa qualitativa não foi difícil. Mas então, surge a questão: Como fazer isso? Qual caminho poderia seguir para chegar à compreensão e interpretação almejada? Encontrei essa resposta por meio da história oral.

Para Fernandes (2010) os sujeitos pesquisados pela história oral colocam em relevo os “esquecidos da história”. Trata-se de grupos que se encontram devido suas relações no nível inferior da escala social: trabalhadores e profissões em vias de desaparecimento; mulheres ou grupos socioculturais e étnicos discriminados (judeus, negros, emigrados) mas também, locais e territórios periféricos (em lugar do nacional e dos centros de poder).

Muito mais que pretender ‘dar voz aos dominados e esquecidos’, a prática da história oral nos força a colocar em questionamento as razões e os degraus diversos do silêncio sobre o passado. Esta abre caminho a uma análise das estruturas que subentendem o silêncio e a utilização do degrau do silêncio como indicador da dominação ou do traumatismo que pesa sobre este ou aquele grupo e indivíduo. (POLLAK, 1989, p. 13-16).

A história oral não busca apenas contar ou apresentar a história dos esquecidos, mas sim, proporcionar uma compreensão da razão desse grupo ter sua história suprimida. Nesse ponto, Pollak (1989) e Fernandes (2010) coadunam ao afirmarem que através da história oral, é possível ouvir as histórias e relatos que não se encontram escritos. Dado que, quem conta a história que é escrita são os grupos dominantes ou opressores. Logo, essa escuta possibilita que seja conhecida outra perspectiva, a dos grupos marginalizados ou oprimidos.

Bom Meihy (1996) apresenta que esse método possui três modalidades. história oral de vida, história oral temática e tradição oral. Em um primeiro momento, havia optado pela

utilização da história oral de vida como forma de conhecer o cotidiano da comunidade estudada. Entretanto, ao chegar ao campo de pesquisa e iniciar as entrevistas, percebi que as narrativas se encaminhavam mais para uma história oral temática, do que de vida. Devido a isso, é que privilegiei a utilização da história oral temática nesta dissertação.

A história oral que busquei ouvir, é baseada nas memórias dos mais velhos da comunidade. Não me deterei em falar da importância da memória, ou discorrer sobre ela aqui, já que ela já foi abordada no capítulo 5. Mas por que a memória nessa dissertação em especial? Segundo Bosi (2006), quando um indivíduo narra uma história, estamos diante de uma memória viva, que proporciona a possibilidade de assimilar e compreender o que foi e é vivido pelo narrador por meio de sua narração.

Pollak (1989) destaca que a principal fonte informativa da história é a memória. Logo, ao buscar ouvir a história oral dos mais velhos da comunidade, ouvi suas memórias sobre suas vidas, sobre seu passado, sobre sua história, e principalmente sobre a comunidade. Essa colocação é reforçada pelo que Penna (2005) ressalta, de que ao escutar à história dos excluídos, é enfatizada a relevância das memórias subterrâneas que enfrentam a memória oficial, podendo reabilitar a periferia e marginalidade esquecidas ou silenciadas pela história oficial (PENNA, 2005).

Boni e Quaresma (2005), mencionam que por meio da história oral, pode ocorrer a liberação de pensamentos reprimidos, que chegam ao entrevistador em tom de confiança, ou o silenciamento frente a questões ou eventos. Esses relatos, de acordo com as autoras, compõem um material rico para a análise, por demonstrarem as percepções dos indivíduos, por meio daquilo que não é falado, das expressões que se encontram no silêncio.

O que é percebido também, no questionamento levantado por De Certeau (1982) em “A escrita da história”, sobre o funcionamento da palavra em nossa sociedade da escrita, apresentando as diferenças entre aquilo que é efetivamente escrito, e aquilo que não se encontra escrito pela história hegemônica. Então, o autor levanta a necessidade de se compreender o não dito, o não escrito e o subentendido, o qual só é possível pela oralidade.

É com base nisso, que me propus a investigar, ouvir, refletir e descrever as minúcias e particularidades da história e as memórias dos mais velhos da comunidade remanescente quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, para assim, comentar como é feita a gestão ordinária do cotidiano dessa comunidade, e como o passado por meio das memórias, pode influenciar e significar o presente nesse contexto, seja em suas práticas cotidianas, em suas formas de gestão, ou em sua territorialização.

Para tal, realizei entrevistas de forma aberta, em forma de conversas, embasada na perspectiva de Bom Meihy (1996), Queiroz (1988), Ichikawa e Santos (2010) e Portelli (2010), de que a narrativa do entrevistado deve ocorrer de forma livre. Apesar disso, esse tipo de entrevista contou com algumas questões guia (BONI e QUARESMA, 2005). Desse modo, as questões que assumi para conduzir esse estudo residiram inicialmente em ouvir a história de vida dos entrevistados, tendo por base o roteiro que se encontra em anexo. E foi a partir deste momento que as narrativas acabaram se encaminhando para a história da comunidade e conseqüentemente, revelando detalhes sobre como foi o cotidiano deles após o reconhecimento e o laudo antropológico, tornando-se mais uma história oral temática.

Em conjunto com essa escuta das histórias, optei pela utilização da observação e da descrição densa, pautadas em Geertz (1989). Isso porque “as micropráticas cotidianas apenas podem ser apreendidas a partir da oralidade e da observação atenta” (GOUVÊA, CABANA e ICHIKAWA, 2018, p. 333). Considero com base em Geertz (1989) que essa observação e descrição não buscam uma generalização das práticas que ocorrem no ambiente social, mas sim, compreender os significados delas, buscando interpretar o que ocorre no meio social observado, considerando as suas particularidades e os pequenos fatos que cercam a vida social, assim como o contexto do fenômeno.

Foram realizadas ao todo seis entrevistas com os mais velhos da comunidade que aceitaram sentar e conversar comigo, estes filhos de Sr. Manoel e Dona Ana, e seus cônjuges. Alguns outros moradores da comunidade de maneira sutil se esquivaram dessa conversa, e não achei conveniente forçá-los a conversar comigo. Além disso, conversei também de maneira informal com os filhos dos entrevistados, com os entrevistados também, principalmente durante os momentos de confraternização ou durante atividades cotidianas.

Essas atividades iam desde o cuidado com a casa, a preparação dos alimentos, descida na horta para colher alguns produtos, alimentação dos animais, cafés e rodas e conversa, almoços, jantares. Além disso, haviam momentos em que saíamos apenas para ver como estavam as coisas, descer na parte onde fica o tanque de peixes, ver os animais (porcos, galinhas, pavão, cavalo, galinhas da angola). Ou, conhecer uma área onde são plantadas as ervas medicinais que ainda são utilizadas por eles para algumas enfermidades. Momentos como esses, foram muito ricos em informações, e mais que isso, fizeram com que os vínculos entre essas pessoas e eu, comesçassem a ser criados. Vínculos que continuam sendo mantidos mesmo após os 6 dias que fiquei na comunidade, e que espero levar para o resto da vida.

Para registrar algumas das observações, utilizei anotações em um diário de campo. Para tal, me apoiei na perspectiva de Geertz (1989) sobre a descrição densa, onde as anotações e os diários de campo auxiliam para a diferenciação das expressões, espaços, tempos, saberes e regras de um grupo social, observando melhor os significados culturais, e até mesmo suas maneiras de agir. Além de ser um meio de registro dos sentimentos e impressões do pesquisador durante sua interação com o campo, e ainda, de anotações de percepções durante as entrevistas.

Após a realização das entrevistas (que foram gravadas com o consentimento de seu narrador), as observações, o diário e notas de campo, há a etapa de transcrição destes dados. Entendo assim como Joaquim e Carrieri (2018) que o processo de transformar o oral em escrito não se interessa apenas pela linguagem que é expressa por palavras, mas também por aquela linguagem que não é textual, a qual só é possível de ser encontrada no contexto, ou seja, no lugar onde esse discurso foi realizado.

Desse modo, como forma de chegar o mais próximo possível do que foi narrado, há o processo de transcrição, onde cabe ao pesquisador construir um texto que abarque tudo o que foi narrado pelo sujeito, mas também, aquilo que não foi dito, como os gestos, os silêncios, as emoções, expressões e entonações de voz (BOM MEIHY, 1996).

Bom Meihy (1996) define a transcrição como uma teatralização daquilo que foi narrado, de modo a recriar a aura do momento da entrevista e proporcionar ao leitor as sensações provocadas pelo encontro. Assim, a transcrição se refere à incorporação de elementos externos ao texto, mas que compõe as narrativas dos colaboradores. Joaquim e Carrieri (2018) e Callefi e Ichikawa (2019) entendem que para que seja possível que essa emoção seja expressa da maneira mais fiel possível, é necessário que a narrativa seja modificada e reordenada, permitindo que até as falas que não foram ditas, apareçam de alguma forma para o leitor.

Em outras palavras, a transcrição permite que o pesquisador, além de traduzir o que é falado para o escrito, possa depositar no papel de forma fluida tudo o que é sentido, observado, e até mesmo não dito, e experienciado durante as entrevistas e observação (JOAQUIM e CARRIERI, 2018; CALEFFI e ICHIKAWA, 2019).

Entretanto, Caldas (1999) entende que o texto transcrito não é o trabalho final da narrativa, mas sim, uma visão de mundo, e de como a realidade é construída, compreendida e modificada. De modo que para o autor, o texto final jamais será um reflexo do conteúdo completo da entrevista, pois ele jamais teria sido pronunciado pelo narrador. Todavia, todas as palavras ali escritas, precisam representar a essência da narrativa, para que assim, cada uma das palavras que compõe o texto, pertençam ao narrador (CALDAS, 1999; JOAQUIM e

CARRIERI, 2018). Deste modo, “esse texto, literal e fictício, deve ser para aquele que narrou, a sua história no papel, que ele mesmo escolheu e elegeu como representante daquilo que ele viveu” (JOAQUIM e CARRIERI, 2018, p. 311).

Essa transcrição será apresentada em devolutiva para os sujeitos de pesquisa, de forma oral (leitura) e escrita. Desse modo, ocorrerá a validação do estudo, em que a narrativa seja reconhecida pelo seu narrador. A leitura das histórias transcritas para os sujeitos que as narraram, possibilitam sugestões, ajustes, e acertos combinados com os sujeitos, conferindo assim a validação intersubjetiva desta transcrição (SILVA e BARROS, 2010; CALLEFI e ICHIKAWA, 2021).

E tenho aqui, mais uma das questões que me assolaram nesse processo. Como analisar essas histórias? Em um primeiro momento, acreditei que usaria a análise crítica do discurso, mas em uma conversa com minha orientadora, percebemos que esse não seria o melhor caminho a seguir. Ela me sugeriu então, a busca pela análise narrativa.

No começo, não compreendia muito bem como fazer uma análise dessas narrativas, e nem mesmo o que eu realmente iria “procurar” nelas. É difícil escolher como analisar os relatos e as observações, sem realmente saber como eles serão. Assim, acredito que essa definição da análise é flexível, e só poderá ser realmente decidida após um primeiro contato as narrativas das histórias de vida.

Confesso que esperava encontrar um “manual” ou uma “receita de bolo” que me proporcionasse um passo a passo claro e de certa forma, quadradinho, de como fazer uma análise narrativa. Mas não foi isso que encontrei. Muitos textos, muitas formas, muitos caminhos diferentes se cruzam em uma análise de narrativa. No começo, fiquei confusa, não conseguia entender. Alguns autores realizavam essa análise de uma forma semelhante a análise crítica do discurso, outros, criavam histórias, poemas... via as análises realizadas, mas não conseguia encontrar um passo a passo para que eu seguisse.

A cada autor diferente que consultava, encontrava uma nova perspectiva. E seguia em busca de uma receita de como realizar a análise, até ler o seguinte trecho “[...] a análise narrativa não se destina a ser governada por fórmulas ou receitas” (FRASER, 2004, p. 186). Foi a partir dessa colocação que comecei a entender que não encontraria o que buscava. Encontraria perspectivas diferentes de como poderia realizar a análise de narrativas, mas não uma “fórmula” preestabelecida de como esse processo ocorreria.

De acordo com Smith (2016), a análise narrativa é um termo que inclui vários métodos que tem um mesmo foco em comum, a história. Desse modo, um pesquisador que adota a

análise narrativa deve considerar que existem diferentes pontos de vista em relação à pesquisa narrativa. A escolha sobre qual dos pontos de vista é mais adequado para a condução do estudo, emerge dos propósitos e finalidades que o pesquisador assume com a pesquisa (SMITH e SPARKES, 2009; SMITH, 2016). Caberia a mim, com base na perspectiva de alguns autores, e no que busco compreender com essa pesquisa, a escolher a maneira mais condizente para tal.

Logo, não ficarei discorrendo do que são as narrativas, nem mesmo sobre todo o processo que esse tipo de análise tem sofrido no decorrer do tempo, ou mesmo sobre todas as possibilidades (são muitas) que o pesquisador pode usar em sua análise. Cabe e interessa aqui, entender o posicionamento que assumo, e como conduzi essa análise.

Mais do que compreender como uma narrativa é formada, do que ela é constituída, ou o que é expresso por meio dela, a abordagem que adoto nessa pesquisa, é a que busca de acordo com Bamberg (2012) a compreensão de como algo é dito e não dito, e também os significados e reconstruções que a narrativa expressa no cotidiano do narrador.

Essa significação do que é narrado, possibilita ao pesquisador, de acordo com Nunes, Paula, Bertolassi e Faria Neto (2015), o acesso às experiências por meio da fluidez produzida no encontro entre pesquisadores e participantes, dando especial atenção às suas particularidades. O que permite que as experiências de pessoas reais sejam contadas na primeira pessoa, e sejam acessadas e inseridas no discurso acadêmico (NUNES, *et al.* 2015). É nesse ponto que considero importante a adoção desta técnica de análise para essa dissertação, posto que, ouvir o discurso de pessoas reais, é ouvir o discurso do homem (ou mulher) comum que pratica dia após dia, seu cotidiano com suas particularidades.

Considero ainda, a afirmação de Shopes (2014) e Smith e Sparkes (2009), de que o pesquisador deve assumir uma conduta interpretativa da história narrada, usando a teoria como apoio para essa interpretação sem, no entanto, fazer da seção de análise uma retomada teórica. Em outras palavras, a análise narrativa deve apresentar e interpretar a história narrada, sem que a teoria sobreponha à própria história.

Autores como Fraser (2004), Smith e Sparkes (2009), Cury (2013), Shopes (2014) e Miller (2017) consideram que a interpretação da realidade expressa pela narrativa, se apoia em visões de mundo, versões sobre um determinado acontecimento, hábitos e práticas. Concordam ainda, que essa técnica de análise busca a compreensão dos modos de narrar do outro, os modos pelos quais o outro atribui significado às suas próprias experiências.

Com base nisso, a análise narrativa desempenha o papel de constituir o significado das experiências dos narradores mediante a busca de elementos unificadores e particulares, levando

a um desvelamento do modo autêntico da vida individual dos sujeitos e do contexto investigado (SHOPES, 2014). Dito de outra forma, analisar narrativas de suas histórias proporcionam uma compreensão do particular que é tecido pela experiência social, e vice-versa.

Dito isso, busquei conduzir a análise inspirada nas possibilidades elencadas por Fraser (2004). Antes da transcrição das entrevistas (a autora trabalha com transcrição), a autora indica que as entrevistas sejam ouvidas com atenção. Para que só após essa primeira escuta, é que seja realizada a transcrição. Deste modo, minha primeira ação após a coleta das histórias de vida, foi ouvi-las novamente.

Fraser (2004), Smith e Sparkes (2009), Shopes (2014) e Miller (2017), coadunam ao levantar a importância de flexões vocais, gestos, silenciamentos ou expressões do narrador durante a entrevista. Para os autores, estes são elementos que devem ser considerados na análise das narrativas. O que é condizente com a minha adoção da observação, diários e notas de campo, e a transcrição para que esses elementos estejam presentes na narrativa.

Com todos esses elementos em mãos, e baseada em meu objetivo e questões que norteiam essa pesquisa, dei início a análise separando as histórias. Ou seja, uma única história, é formada por pequenas histórias de fragmentos da vida do narrador (FRASER, 2004; MILLER, 2017). Então, busquei identificar esses elementos e contar essa história assim como ela me foi contada, e apresentando todas as perspectivas que me foram passadas.

A idade dos entrevistados, é variada, eles têm 50, 53, 55, 58, 60 e 63 anos de idade. De início, a ideia era conversar com os anciãos da comunidade. Entretanto, ao conhecer a comunidade e aqueles que dela fazem parte, percebi que essas são as pessoas mais de idade que fazem parte ativa da comunidade hoje. Em um contato realizado com o líder da comunidade, expressei para ele meu desejo de conversar com as pessoas de maior idade da comunidade, e ele me informou que alguns dos que tem uma idade mais avançada, já não moram mais ali, e sim em outro estado. Foram 6 pessoas com quem conversei, e ao invés de separar a história de cada um dos narradores, como elas se complementam, eu as unifiquei em uma única e fui descrevendo-a com seus relatos, mesclando-os com minhas perspectivas e observações. Somente após isso é que comecei a tentativa de entrelaçar os relatos com as teorias utilizadas como forma de me aproximar um pouco desse cotidiano vivido na comunidade, conforme é possível observar no próximo capítulo.

7. UMA APROXIMAÇÃO DO COTIDIANO DA COMUNIDADE MANOEL CIRÍACO DOS SANTOS

"Ser negro no Brasil é, pois, com frequência, ser objeto de um olhar enviesado. A chamada boa sociedade parece considerar que há um lugar predeterminado, lá em baixo, para os negros e assim tranquilamente se comporta." Milton Santos

Começar a escrever a interpretação de dados dessa dissertação sem dúvidas é a parte mais difícil de todas elas. Claro, eu escrevi em todas as partes dessa dissertação que foi difícil, mas a análise em especial, me impactou de uma maneira diferente. É o relatar uma história que não me pertence e encontrar a melhor maneira de fazer isso. É encontrar a maneira de contar essa história, de pessoas que por tanto tempo foram oprimidas, sofreram e ainda sofrem, tentando de alguma forma trazer a visão e perspectiva delas de sua própria vida.

Minha orientadora disse essa semana que não estamos aqui para compreender nada, que talvez nossa possibilidade de compreensão seja ínfima, mas temos que nos aproximar, e isso em si já se mostra como um grande passo, e algo que quero deixar explícito aqui. Não tenho a intenção de compreender o cotidiano da comunidade remanescente quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, eu quis, e ainda quero conhecê-lo, descrevê-lo, e fazer com que outras pessoas também possam conhecer essa comunidade tão incrível que me acolheu e que me proporcionou o prazer de ouvir a sua história e transmiti-la nessas páginas. Desse modo, começarei minha “análise” trazendo o começo de tudo.

Assim, é válido ressaltar que antes mesmo de fazer o primeiro contato com o campo de pesquisa, eu já havia pesquisado sobre a história da comunidade quilombola Manoel Ciriaco dos Santos. Mas aquilo que li na internet, ou que está disponibilizado, não se compara à escuta da história por aqueles que mais a conhecem, que vivem a sua realidade, os moradores dessas terras.

Ao perguntar sobre a história de vida dos moradores da comunidade, o que mais ecoava, era a história dos pais dos moradores, ou seja, a história de como os pais chegaram nas terras e como elas foram “desbravadas” por eles. Por esse motivo, decido começar aqui o meu relato por essa mesma perspectiva. A história de Manoel Ciriaco dos Santos contada por seus descendentes.

Desse modo, para que minha descrição não fique muito cansativa para o leitor, tentarei dividir a história em algumas partes, primeiro apresento a história da comunidade com relatos e observações, e posteriormente apresentarei o cotidiano e gestão ordinária entrelaçando os relatos e as observações, e posteriormente a parte que se refere a territorialização. Como forma de preservar a identidade dos entrevistados, os nomes deles foram alterados para nomes fictícios. E foram ocultadas algumas partes que poderiam identificar o entrevistado. Por vezes, ao ler essa primeira parte, o leitor vai perceber longos trechos de fala dos moradores da comunidade, porém, ninguém melhor que eles para contar sobre sua história, e relatar seus sentimentos e sua perspectiva do que foi vivido.

7.1 O PRIMEIRO CONTATO COM O CAMPO

Antes de prosseguir com a escrita descritiva da história da comunidade, gostaria de relatar um pouco sobre como foi feito o meu primeiro contato com o campo de pesquisa. Após a qualificação do projeto de pesquisa em 29 de setembro de 2021, começamos a procurar uma data que fosse ideal para a comunidade receber uma primeira visita, para nos conhecermos e combinarmos como seria a melhor maneira de fazer minhas visitas.

Assim, no dia 23 de outubro de 2021, partimos para Guaíra eu, Professora Elisa, minha orientadora, Professora Josiane, minha coorientadora, que já tinha um contato prévio com a comunidade, e Felipe, doutorando que também participa do projeto de pesquisa e teria aquela comunidade como um dos campos de pesquisa.

Em um misto de ansiedade e medo, quase não dormi a noite pensando em como seria esse primeiro encontro. O que eu iria “encontrar”? Será que havia a possibilidade de ser rejeitada pelo campo? Como seria a nossa relação? Será que eu conseguiria analisar as futuras entrevistas? Eles gostariam de mim?

Outro ponto, foi que no hotel em que ficamos na noite em que fomos para Guaíra (fomos na sexta para ir para o campo no sábado de manhã) o recepcionista nos perguntou de onde éramos e o que estávamos fazendo ali. Quando falamos que éramos pesquisadores da UEM, ele deduziu que faríamos pesquisa “com os peixes”⁷, e nós não o corrigimos, pois sabíamos, de antemão, que a relação do pessoal da cidade com os remanescentes de quilombolas podia ser conflituosa, como o leitor poderá ler ao longo da dissertação.

⁷ O NUPELIA – Núcleo de Pesquisas em Limnologia, Ictiologia e Aquicultura da UEM faz pesquisas em ambientes aquáticos continentais e seus pesquisadores coletam muitos dados na região Oeste do Paraná.

Como dito anteriormente, a comunidade é localizada em uma propriedade rural em um patrimônio chamado Maracaju dos Gaúchos, para chegar na comunidade é necessário passar por dentro desse patrimônio, e a primeira coisa que observei, foi que em diversas casas haviam bandeiras do Brasil. Antes, essa não seria uma preocupação, mas agora, após os “bolsonaristas”⁸ terem tomado o símbolo da Pátria como uma espécie de símbolo próprio, confesso que fiquei um pouco receosa, afinal, o presidente Bolsonaro já fez discursos depreciativos aos quilombolas⁹, além do que tem uma política que claramente enfraquece a ciência e a pesquisa¹⁰ nas universidades públicas. Minha conclusão, é que se seus seguidores o apoiam, é porque pensam igual a ele.

Ao chegarmos de fato na comunidade, fomos recebidos pela Dona Marta, Dona Jove e Maiara (Mai), filha mais velha de Marta. Senti que conhecia a Mai de algum lugar, mas não tinha certeza. Logo, conhecemos o Gregório e o Pedro. Ficamos esperando por um tempo o Amarildo, já que era com ele que havíamos feito contato.

Nesse mesmo dia, havia outros dois pesquisadores na comunidade, de modo que quando conhecemos o Amarildo pessoalmente, nos sentamos todos em uma roda de conversa no “barracão” da comunidade, eles chamam assim o local, que também é chamado de salão de festas. É ali, que a maioria dos eventos, comemorações, confraternizações e qualquer outra reunião acontecem.

Sentamos todos e começamos a conversar, eles nos contaram um pouco sobre o principal marco da comunidade nesse dia, o *Lauda antropológico*, grifei essa parte pois, esse será um dos assuntos mais recorrentes em nossas conversas. Nesse primeiro contato, conhecemos algumas das pessoas da comunidade, conversamos sobre vários assuntos como as ajudas que a comunidade recebia, algumas partes sobre a época em que mais sofreram com atos racistas dos vizinhos de terras, ou mesmo das pessoas da cidade.

Almoçamos com a família do Amarildo na casa dele, e ali conversamos mais um pouco sobre os trabalhos que eles realizam, sobre a propriedade, o sustento e a produção deles. Principalmente sobre as dificuldades produtivas que eles têm na comunidade por conta dos agrotóxicos que os vizinhos usam ao redor, que fazem com que algumas plantas e frutas não consigam se desenvolver no terreno.

⁸ Bolsonarismo é um fenômeno político de extrema-direita que eclodiu no Brasil com a ascensão da popularidade de Jair Bolsonaro, especialmente durante sua campanha na eleição presidencial no Brasil em 2018, que o elegeu presidente.

⁹ Ver www.youtube.com/watch?v=8Y93yYKDZAM

¹⁰ Como exemplo, em 08 de outubro de 2021, diversos veículos de comunicação publicaram que o governo Bolsonaro cortou 87% da verba para Ciência e Tecnologia no Brasil.

Combinamos então, após isso, que eu passaria alguns dias na comunidade, me recordei de onde eu conhecia a Mai, e cursávamos uma matéria juntas, mas a câmera dela ficava sempre desligada (eram aulas *online* do mestrado), então não havia visto ela muitas vezes. Assim, conversamos um pouco sobre nossas vidas acadêmicas nesse dia também.

Saímos da comunidade, e pegamos a maior chuva (da minha vida pelo menos), a preocupação não foi capaz de anular minha felicidade em ter sido bem recebida pela comunidade, e de termos marcado minha ida novamente para lá.

Apesar de parecer pouco relevante para a dissertação em si, nessa mesma semana em que fui para a comunidade, mais especificamente cinco dias depois, perdi um familiar muito querido, que fazia às vezes de meu avô. Foi um período muito doloroso para toda a minha família, em especial por ele ser uma pessoa muito presente em meu dia a dia. E por isso, demorei uns dias a mais para retornar à comunidade. Isso porque fiquei um pouco abalada, e não queria que isso afetasse de algum modo a minha inserção no campo.

No dia 19 de novembro, fui para Guaíra com meus pais, como a comunidade fica em uma propriedade rural, ir de ônibus se tornaria inviável. Fomos então todos para lá após o almoço, e minha chegada estava prevista para as 17h da tarde. Chegamos nesse horário e encontramos Américo que estava passando alguns dias das férias ali. Meu pai sentou para conversar com o Pedro, Gregório e Américo, que o chamaram para um café e foram conversando sobre seu dia a dia, ao mesmo tempo, fiquei conversando com a Mai, Marcia e Dona Marta, conversamos sobre plantas, nossos animais de estimação e a Mai nos mostrou os gatinhos que haviam nascido há poucos dias.

Logo, meus pais foram embora e fiquei na casa da Mai conversando com ela. Foi um momento bem gostoso, pois conversamos sobre os estudos, a Mai me contou sobre seu mestrado, em como começou a estudar no IFPR (Instituto Federal do Paraná), e o motivo de estar fazendo esse mestrado, como era a sua pesquisa e também conversei com a Márcia, que estava fazendo crochê. Ela faz lindas peças, e aprendeu tudo sozinha pela internet, fazia jogos para a casa, e vi inclusive há alguns dias no Instagram que ela começou a comercializar o que produz.

Observei que a religiosidade católica na casa da Mai é bem forte. Sua mãe é uma católica bem praticante, e boa parte do tempo que passei em sua casa, ela estava assistindo a missa ou ouvindo os padres, tem seus momentos de oração diários em que reza o terço e participa da hora da misericórdia. Inclusive, Mai e Marcia se revezam na madrugada para acordar e colocar a oração do padre para que Dona Marta pudesse acompanhar.

Ainda nesse momento na casa da Mai, a Dona Marta me perguntou sobre minha família, sobre minha origem, de onde eu era, e de onde eram os meus avós. Conteí para elas um pouco sobre mim, sobre a minha família e um pouco de como ela estava espalhada pelo Brasil. Conteí também um pouco sobre a miscigenação da minha família, a cidade onde nasci.

Ela me contou então que a família deles possuía parentes em vários lugares, até mesmo no Paraguai. Ela contou que seu pai havia se mudado para São Jorge do Patrocínio, assim como o restante da família e só ela continuou naquela região. Depois disso, ela me contou sobre a sua bisavó ter sido indígena, e que a história era de que ela havia sido pega no laço, e ficado dias e dias trancada no quarto. Ela conta também, que ela não era nem mesmo acostumada a usar roupas. Fala que na época isso era muito comum, e foi o tipo de história que continuou passando pela família, para que todos soubessem desse sofrimento vivido.

Sr. Gregório chegou perto nesse momento, em que estávamos falando de famílias, e me perguntou de que ascendência era a minha família, conteí a ele que eu não sabia muito bem, porque era uma grande mistura de etnias. E ele me disse, que achava que eu fosse parte dos italianos também, e entendi que talvez isso pudesse ser um motivo de receio, haja vista tudo o que eles já haviam passado com os vizinhos.

Após isso, o Amarildo chegou da cidade onde estava, e a Mai me ajudou a levar as coisas para a casa dele. Lá encontrei com a Luzmila (Luz), e ficamos conversando eu, ela e sua nora que também se chama Maiara. Nesse momento elas me perguntaram também um pouco sobre mim, sobre a minha vida, de onde eu era, se eu tinha namorado e o que minha família fazia. Fomos trocando informações sobre nós, a Maiara foi contando sobre seu filho Gregório.

Elas me contaram algumas das peripécias dele, e a Luz também comentou sobre seus outros netos, em como eles sentiam ciúmes do Gregório e em como ele era apaixonado pelo avô. Maiara começou a contar também que havia fugido da casa dos pais para casar com o Felipe, porque ela era muito nova quando eles começaram a namorar, e que ela gostava dele desde pequena. E também contou sobre o seu parto, que durou cerca de três dias, e como foi sofrido. Nesse momento, a Luz comentou que eles estavam até com medo dela não resistir.

Conversamos mais um pouco, e a Luz me contou sobre a sua estrutura familiar. Ela e o Amarildo tem três filhos, o Felipe, Matheus e Diana. E do primeiro casamento, ela tem ainda mais três filhos também. O Felipe é o marido da Maiara e mora na casa ao lado da Luz e o Matheus, mora na antiga casa do Sr. Manoel e Dona Ana, que permanece ainda na comunidade.

Depois que a Maiara foi embora, ficamos apenas a Luz e eu, e ela me contou um pouco sobre a sua trajetória de vida, onde morou, com o que trabalhava, o que mais gostava de fazer

e também sobre seus problemas de saúde que afloraram com o tempo. Ela é uma mulher jovem, mas que já passou por muitos momentos difíceis. Ela contou também que era de Terra Roxa, cidade vizinha e que seus pais ainda moram lá. Falou sobre sua filha Maiara também, que mora com os três filhos na cidade de Guaíra e com uma sobrinha da Luz, que se mudou para Guaíra para estudar e também ajuda a cuidar das crianças.

Nessa hora já estava ficando tarde, então a Luz me mostrou o quarto e eu tomei um banho e fui me deitar para no dia seguinte, conversar com o pessoal. Começarei então, contar a história da chega dos Santos nas terras de Guaíra.

7.2 PATRIARCA MANOEL CIRIACO DOS SANTOS: UMA VIDA, MUITAS HISTÓRIAS

Manoel Ciriaco dos Santos, é considerado como o fundador da comunidade remanescente quilombola a qual empresta seu nome. É nítido, ao conversar com os moradores da comunidade, o orgulho da história de vida do Sr. Manoel e da Sra. Ana, principalmente, a busca pela valorização de tal história, relembrando sempre os sacrifícios dos pais, sua trajetória, ensinamentos. É inegável o saudosismo na voz, nas expressões e nos olhos dos moradores ao contarem momentos do passado enquanto os pais ainda eram vivos.

Uma vez que entrevistei os moradores de mais idade da comunidade, estes foram os filhos, genro e nora do Sr. Manoel e Dona Ana. E a partir da perspectiva deles que a história da comunidade é narrada.

A história dessa família, tem início ainda em Minas Gerais, onde Manoel se casou com Maria Olinda. Desse casamento, tiveram quatro filhos, Luiza (já falecida), Olegário, Jovelina e João Loriano. Quando em Minas, na cidade de Santo Antônio do Itambé, Manoel trabalhava com mineração, e posteriormente com o plantio de alimentos para o próprio sustento. Sua esposa Maria Olinda faleceu quando seu filho mais novo tinha um mês de vida, esse foi criado por sua mãe Izidora e irmã, Ana Raimunda.

Manoel se casou novamente com Ana Rodrigues, com quem teve nove filhos. Quatro deles nasceram ainda no estado de Minas Gerais: Eurides, Sebastiana (falecida), Antônio (falecido) e José Maria (falecido). Ainda em Minas Gerais, nas épocas de seca, por necessidade Manoel trabalhava de peão fazendo viagens, de acordo com Gregório:

Aí meu pai saiu de lá quando ele trabalhava de peão, aí trabalhava na região de Londrina, Loanda, Ourinhos e voltava para Minas Gerais durante um ano, dois anos

ele mandava dinheiro para a minha mãe lá. Foi depois disso que ele decidiu ir embora para São Paulo.

Ao partir para Caiabu no estado de São Paulo, o filho mais novo do primeiro casamento de Manoel ficou em Minas Gerais com sua mãe e irmã. A família do senhor Manoel assim como alguns parentes passaram alguns anos no estado de São Paulo trabalhando em lavouras, até que souberam das notícias de venda de terras nas proximidades de Guaíra na década de 60 do século passado. Manoel e a esposa, junto com os filhos que nasceram posteriormente, Gregório, Claudete, Paulo (falecido), Amarildo e Pedro, este último que nasceu já em Guaíra, partiram para o estado do Paraná para que assim, trabalhassem em sua própria terra.

E é aqui que começa de fato, a história da família com a terra em que habitam a quase 60 anos. Gregório comenta que “Nós chegamos aqui em 64, em julho e eu completei 5 anos em setembro”. Ainda sobre a chegada no Paraná, Gregório relata:

Meu Deus, aqui foi sofrimento hein, quando nós chegamos aqui, era pura mata, e quando nós chegamos choveu 16 dias e 16 noites.

Nós chegamos no inverno e no outro dia amanheceu tudo branco de geada, e então foi chuva e chuva e não tinha como a gente fazer mais nada, nós éramos em 3 irmãos maiores, eu com 5 anos, um outro com 8 e o outro 14. Tinha também duas irmãs mais velhas e éramos só nós. Nós morávamos lá embaixo, era um quilômetro daqui. Em um banhado. Nós moramos um ano só lá, para que meu pai pudesse abrir a mata aqui.

Gregório relata ainda que esse lugar onde eles moraram por um ano, era de propriedade de Isaac Valim, o corretor que vendeu as terras para seu pai. Gregório até mesmo comenta nessa hora, que hoje um dos filhos de Isaac tenta comprar parte das terras que foram vendidas por seu pai. A compra das terras foi feita de maneira que o Sr. Manoel iria pagar por meio de trabalho.

Dos que moram na comunidade hoje, Gregório é o irmão mais velho, então é o que vivenciou de maneira mais intensa esses momentos do início da vida nas terras de Guaíra. Entretanto, essa mesma narrativa se reflete na fala de todos os familiares:

Dona Marta: Quando nós chegamos aqui, menina, eu tinha dois anos. Mas isso aqui, era tudo mato. Não tinha nada do que tem aqui hoje.

Amarildo: Foi meu pai que deixou essa terra como ela é hoje. Isso que tem aqui? Era pura mata. Meu pai foi abrindo tudo por conta própria e não tinha maquinário naquela época não, ele demorou para conseguir fazer isso aqui, pra gente poder vir morar aqui. No começo a gente morava lá embaixo em um barraco emprestado.

Claudete: Meus irmãos devem ter contado para você, mas era tudo mata quando nós chegamos aqui. Foi minha mãe e meu pai quem foram derrubando a mata, mas isso foi aos pouquinhos minha amiga, era muito sofrido aquela época. E o frio que fazia. Nem roupa de frio não tinha.

Percebo aqui, a partir destas falas, e também da maneira como elas foram ditas, com suspiros e olhares saudosos, como essa parte da vida dos moradores da comunidade foi sofrida, e de muita luta. Nesse período, em que começaram a viver nessas terras, Gregório ainda relata:

Aí nós ficamos por dias só com chuva, chuva, chuva parava um pouquinho e começava de novo. Ficamos 16 dias e 16 noites assim. Aí meu pai começou a abrir a mata aqui em cima, e nós sofríamos demais, meu pai sofria e nós éramos mais pequenos não tínhamos alimento direito, não tinha nada... as coisas foram acabando.

Até que meu pai conseguiu roçar dali de baixo até aqui em cima na estrada.

Aí nós fomos crescendo para poder ajudar ele na roça né, mas aquele tempo não tinha carro, não tinha bicicleta, nossa trajetória daqui para Guaíra tinha que ir a pé, foi quando nós plantamos algumas coisas, e na colheita já colhemos um pouco de soja, milho, feijão, nós levávamos nas costas para a cidade para poder vender e poder comprar alguma coisa de comer também.

Amarildo relata ainda sobre essa mesma época:

As coisas não eram igual hoje, era tudo colhido na mão mesmo. Para derrubar essa mata aqui? Meu pai e meus irmãos conforme foram crescendo, foram derrubando tudo na mão mesmo, de facão, foice e serrote. E aí a gente plantava para comer sabe? E o que sobrava meu pai ia para a cidade a pé, daqui lá, para poder vender e comprar outras coisas, levando os sacos nas costas mesmo.

Ainda sobre como era o trabalho nos primeiros anos da família nessas terras, o relato de Gregório é de que:

Logo que chegamos aqui, eu comecei a trabalhar desde 7/8 anos de idade, o que eu fazia era derrubar e roçar... de derrubar no machado e era sofrido, viu, menina.

E aí a gente plantava soja e cortava com um facãozinho assim, aí trilhava a soja na trilhadeira¹¹ e era sofrido, hoje bem dizer nem serviço quase não tem mais. Aí depois plantamos hortelã. É uma planta, uma hortelã que faz óleo. É diferente, hoje não existe mais, aí depois já veio o tempo do algodão, aí depois nós largamos a planta do algodão, e era só plantação de mandioca, agora não existe mais plantação de mandioca, agora é só soja e milho por aqui, e nós não temos maquinário para esse tipo de plantação.

Após esse primeiro ano da família nas terras de Guaíra, outros parentes foram chegando também para essas terras. Como é o caso dos pais da dona Marta, que chegaram na comunidade com 2 anos de idade. Com o tempo, a terra foi sendo ocupada por toda a família e seus parentes que vinham de Minas ou de São Paulo procurar uma melhor condição de vida.

Pedro comenta que eles chegaram a ser em cerca de 85 pessoas na comunidade, que as coisas não eram como são hoje ali, que eram várias casinhas de madeira ou de barro que

¹¹ Máquina de debulhar cereais, usada para triturá-los.

abrigavam todas essas pessoas, e que começaram a trabalhar para os vizinhos para garantir o sustento.

Apresento aqui um trecho onde Gregório relata então sobre esse trabalho que faziam, e também algumas perguntas que fiz durante esse relato:

Gregório: Aí o meu pai veio só nossa família né, aí as outras famílias ficaram para trás, aí depois veio o pai da minha esposa, aí foi vindo os outros. Ele foi chamando e foi vindo, aí foi esparramando para o Paraná afora. Foi gente para Tupãssi, Iporã, Cascavel, Paraguai, São Jorge do Patrocínio, Toledo, Palotina, nós temos uma família grande. Mas foi difícil o começo em. Aí como vieram bastante parentes nossos, o que fazíamos? Nós íamos derrubar a mata para os outros, e eles davam aqueles pedaços para a gente tocar por uns 3 anos, aí eles pegavam de volta, e davam por mais 3 anos mais um novo pedaço de mata.

Eu: Ah, então vocês trabalhavam assim, desmatavam para trabalhar na terra, e ficavam trabalhando um período e depois eles pegavam a terra pronta já?

Gregório: Aí eles pegavam de volta, aí dava outro pedaço e a gente tocava mais 3 anos.

Eu: Mas vocês sabiam que eles iam pegar de volta?

Gregório: Sabia, é só para 3 anos só. Era um combinado e eles iam trocando a gente de área.

Sobre esse mesmo assunto, Amarildo relata que:

No começo, quando essa terra ficou lotada de gente, porque nós éramos em muitos. Depois as pessoas começaram a ir embora e embora, mas chegamos a ser em mais de 80 pessoas aqui. Nessa época, a gente trabalhava diferente, os italianos pegavam e davam uma parte da mata para a gente trabalhar. Aí a gente derrubava a mata, e ia derrubando e limpando e deixando a terra boa para produzir sabe? E era tudo no braço, sempre. E depois a gente plantava e quando dava 3 anos eles pegavam a terra e davam outro pedaço de mata pra nós desmatarmos e começar tudo de novo.

Benê comenta sobre como eram os trabalhos realizados por eles, relatando que:

Nós fazíamos de tudo sabe? Tudo quanto é tipo de trabalho que eles davam para a gente, a gente fazia, porque a gente precisava. Eu fui me embora daqui por um tempo, fui para o Mato Grosso e tentei a vida lá trabalhando, mas não deu certo. E voltei para cá. Mas era muito sofrida a vida que a gente levava, a gente trabalhava para poder comer, mas as vezes não era nem suficiente.

O sofrimento no cotidiano da vida dessas pessoas é inegável, e todos eles relatam o mesmo sofrimento, claro que cada um com sua perspectiva, ou ainda com detalhes diferentes sobre a época vivida, mas o comum é que apesar de todo o sofrimento vivido, é possível perceber por meio de sua fala, como há orgulho de terem sobrevivido a isso, e principalmente por seus pais terem vencido tais adversidades. Isso fica expresso em algumas falas como a de Gregório:

Meu pai, ele ia a pé para a cidade, não era essa BR ali, ele passava por uma estrada, tem uma estrada que passa para cá, vai no outro asfalto. Vai no patrimônio chamado Capivari, saía lá dentro de Guaíra. Saía daqui de madrugada e voltava à noite.

Também sobre esse trajeto feito pelo pai para a cidade Amarildo expõe:

Nosso pai, colocava nas costas os sacos com os alimentos que ia vender na cidade para poder comprar as coisas que a gente não produzia, e voltava só de noite. Ele ia a pé, era mais longe do que é hoje porque não tinha essa BR aí não.

Claudete também fala sobre essa época de sofrimento:

Menina, nosso pai sofreu tanto. Ele ia a pé da comunidade até a cidade, carregando na cabeça o saco com as coisas que ia vender ou trocar. Não tinha nem um cavalo para poder ir, ele ia a pé. Era tanto sofrimento para que a gente tivesse o que comer... Nós sofremos o pão que o diabo amassou aqui. Eu não posso te dizer que eu fui assim, uma menina feliz e que brincava. Não tinha tempo de brincar, era... não tinha tempo de brincar não. E eu ajudava minha mãe em casa, e depois eu fui trabalhar na roça, porque eu cuidava do meu irmão que era doente (Paulo). Aí eu lavava louça, limpava a casa, mas tinha hora que eu tinha a curiosidade para ir para roça, porque em casa era muito serviço. Aí na roça era outra coisa, eu preferia ir para roça de que ficar em casa. E nós ficávamos o dia inteiro na roça conversando e brincando um com os outros.

Dona Marta também faz relatos quanto a esse período:

Nós não tínhamos nenhum carro para andar, para nós irmos na cidade mesmo, nós tínhamos que ir a pé, nenhuma bicicleta nem nada, quantas vez nós tínhamos que ir pra Terra Roxa a pé, nós levávamos as coisas pra vender, e trazia na cabeça, nós tínhamos que ir debaixo de um sol... e nem umas coisas para comer na estrada nós tínhamos. Para não passar fome, nós levávamos farinha com açúcar para comer na estrada, porque não tinha o alimento para comer direito.

Algo que percebi bastante vezes durante nossas conversas, é que a falta de alimento era constante na vida deles. Dona Marta me relatou o seguinte:

De comer, minha filha, muitas vezes tudo o que nós tínhamos era o que tirávamos da mata mesmo. Era serralha, samambaia, radite do mato, que era o que dava na beira do rio ali embaixo. Nem sabão nós tínhamos, escovava os dentes era com cinza, lavava roupa com cinza na beira do riacho também. Menina, tinha dia que nós torrávamos fubá para fazer café, porque nem café nós tínhamos. O que nós comíamos era isso, angu de fubá, farinha de mandioca... quando nós começamos a conseguir colher e quando algum vizinho nos deixava moer. Não tinha nem gordura para nós cozinhar. Passamos muita fome e muito aperto aqui, viu...

Claudete também fala sobre a forma como ocorria a alimentação deles neste período:

A fome que nós passamos, menina... quantas vezes minha mãe dava de comer a nós era só farinha e água. E não tinha mais nada. Às vezes nós passávamos o dia era só com uma refeição só. Quando encontrava alguma coisa na mata que dava para a gente comer, era uma alegria. Quer ver quando conseguia pegar um peixe, ou alguém conseguia caçar algum animal para gente ter carne. Ou quando nossos pais conseguiam comprar açúcar... meu Deus, que alegria que nós ficávamos.

Dona Marta descreve melhor quais eram os alimentos que eles comiam, ao comentar:

Era da mata mesmo que nós tirávamos o alimento para comer, que nem é, samambaia, umbigo de bananeira¹², serralha¹³, gondó,¹⁴ tudo que vinha da mata mesmo, nós tirávamos o sustento da mata para nós comermos. E os bichos do mato também, era assim, tatu nós comia, porco do mato... era a nossa carne. Até uns tempos, daí meu pai começou fazer um chiqueirinho e nós começamos a criar porco, criar galinha, aí nós comíamos. E nós comíamos o que mais, nossa comida era o que? Sopa de mandioca, e polenta que nós comíamos, o macarrão, meu pai começou a plantar trigo, e nós levávamos o trigo para moer no moinho do vizinho para nós fazermos o macarrão. Em casa mesmo caseiro que minha mãe fazia, e amassava a farinha de trigo e daí fazia o macarrão na mão e colocava na peneira para secar, e dali coloca para cozinhar pra nós comermos, para nós nos alimentarmos. O pão mesmo, o pão nós fazíamos também, mas na panela, essas de hoje como é que vai fazer pão na panela né? Na panela de ferro colocava a lenha para queimar, tirava toda a brasa, colocava em uma tampa da panela e dali fazia o pão que nós comíamos, porque nem forno não tinha, então nós fazíamos o forno de barro. Porque hoje né, hoje é tudo moderno, hoje tem forno, fogão, tudo para fazer pão, antigamente não. Assava um pão é na panela.

Gostaria de destacar um relato que me emocionou muito. Nós sempre acompanhamos notícias sobre a fome no mundo, em outros países e temos a consciência sobre a falta de alimento que aflige muitas pessoas. Mas o relato da fome por uma pessoa que sabe o que realmente é isso, me deixou com sentimentos que até hoje, ainda não sei explicar... Claudete relata que:

A fome, ela é muito triste menina. Nós passamos fome de verdade aqui. Nossa história é sofrida demais. A fome que a gente passava era de não ter nada pra comer mesmo. Era de trabalhar na roça, carpinando e não ter comido nada o dia inteiro. É de sentir que a gente vai cair a qualquer hora. Era muita fraqueza que a gente sentia, era um tico para desmaiar.

Eu não gosto de comer quixerinha, não gosto mesmo, minha mãe quebrava o milho e fazia para a gente e eu comia... era só essa quixerinha e sal. Meu marido colocava pimenta. Era só o que tinha para comer, às vezes, nem óleo para cozinhar nós tínhamos. Aí hoje eu não como quixerinha. Não gosto.

E então retratado um pouco mais sobre o trabalho no cotidiano da família, Dona Marta expõe:

Nós trabalhávamos junto com os nossos pais para ajudar também. Nosso trabalho era ajudar a catar hortelã, tratar soja, amendoim, catar algodão, milho, tudo nós fazíamos na roça. Era a mesma coisa de um homem, porque meu pai não tinha filho homem para ajudar na roça, então nós ajudávamos na roça. Era difícil hein, e agora, de uns tempos para cá, eu prejudiquei minha visão, não enxergo mais. E não trabalho mais na roça. Porque eu não tenho enxergado quase mais nada da minha vista. É minha fia, era difícil, tinha que trabalhar na roça, tinha que carpir, tinha que cavará pau, você não sabe o que é cavará pau né?

Thalya: E o que é cavará pau?

Dona Marta: É quando derrubava a mata, eles colocavam fogo, queimavam, então nós juntávamos os pau para fazer monte, pra poder plantar, nós tirávamos os paus assim, do meio da roça, pra fazer rua. Aí a lenha nós trazíamos para casa, na cabeça,

¹² Umbigo de bananeira é um pêndulo que se forma abaixo do último cacho de banana ainda verde. Possui formato de cone e é preparado refogado em uma farofa.

¹³ Folhagem rica em ferro, com um sabor amargo e consumida como salada.

¹⁴ Mais conhecida como Maria-Gondó, uma folhagem consumida refogada e muito apreciada pelo sabor marcante.

para fazer comida né, nosso fogão era de barro, o chão, e a casa também eram de barro e coqueiro, e tabuinha tirada da mata mesmo, e nós vivíamos mais com as coisas que tirávamos da mata.

Claudete também fala sobre como era o trabalho na comunidade:

Quando meu pai chegou aqui, a comida que ele comia quando começou aqui, era angu de fubá com radite do mato¹⁵. Mas ele não tinha nem um chapeuzinho para usar na cabeça para se proteger do sol. Conforme nós fomos crescendo, nós fomos estudando, mas não muito, porque nós tínhamos que ajudar a trabalhar. Todos nós trabalhávamos na roça, tanto os meninos como as meninas. Eu gostava mais de ficar na roça que trabalhar em casa, que nós ficávamos conversando uns com os outros. Com os primos tudo, e era mais divertido, apesar de ser muito mais cansado e sofrido.

E ali no Maracaju, a gente é negro né, eles não gostavam de gente morena, e eles xingava a gente. E aí a gente ia vivendo no meio desse povo assim. Tinha as minhas irmãs mais velhas, que elas ajudavam mais os nossos pais, a gente não conseguia ajudar tanto porque éramos menores. Sempre nós víamos o sofrimento da minha mãe, e com o tempo veio uma seca que nós não tínhamos nem o que comer. E a gente aprende a fazer de tudo, fazer farinha, aí a minha mãe fazia o beiju. Ixe menina, e nós já comemos de tudo, eu era a menor das meninas, então as mais velhas iam para roça, e eu ficava ajudando a mãe em casa, aí nós íamos lavar roupa no rio, ela fazia a ródia [ela me mostrou com o guardanapo nesse momento uma torção do pano para colocar na cabeça e conseguir carregar a bacia de roupa na cabeça] e eu descia lá no rio, lá embaixo longe para poder lavar a roupa na pedra, ou em cima de uma tábua. É nós fazíamos buchinha de palha para conseguir limpar as coisas, não tinha sabão direito nada, e era assim que lavava. E o sabão nós mesmos fazíamos de mamona, de soja... o que dava para fazer, nós fazíamos. Com o tempo a gente foi se ajeitando mais, e compramos um tanque. Mas demorou muito.

Dona Marta complementa essa lembrança ao afirmar que:

Antigamente, minha filha... era lavar roupa mesmo, hoje tem um tanque para lavar roupa. Nós lavávamos roupa no rio, ainda nem escovinha para lavar roupa não tinha, era esfregue na mão. O pé, mesmo, para ariar o pé quando tomava banho, era com sabugo queimado, porque nem escovinha não tinha. É, o banheiro também de primeiro, o mictório era furado assim, era uma tábua só, não é igual hoje que tem descarga tudo, antigamente não.

Esse relato remete a outros relatos que falam sobre o período em que eles frequentaram a escola, conforme Dona Marta nos conta:

Nós estudávamos no Maracaju, com 7 anos nós fomos para a escola ali no município de Maracaju. Daí nós íamos descalço, porque nós não tínhamos nenhum chinelinho no pé, nem roupa de frio nós não tínhamos. E nós íamos assim mesmo estudar, né? Nós chegávamos em casa e tinha que trabalhar na roça para ajudar os pais no trabalho. Eu fui pra escola só até os 14 anos. Só que era assim, eu ia na escola é uma vez por semana, duas vezes. Porque tinha que ajudar o pai na roça, nós não tínhamos como nós não trabalhar, não tinha como.

“E o preconceito aqui minha filha sempre teve, na escola o nosso nome era... era macaco” (Dona Marta). Todos os relatos que envolvem escola, de todas as pessoas com quem conversei convergem para a mesma questão: O racismo que eles sofriam na escola. Amarildo nos relata isso de maneira bem explícita:

¹⁵ Folhagem semelhante ao almeirão, consumida como salada.

Sabe Thalya, um problema muito sério que a gente sofreu aqui quando era criança, era com a escola. O preconceito que a gente sofria, não era só das outras crianças não, era das professoras também, a gente falava para elas, elas viam tudo que acontecia e não faziam nada. Já aconteceu de uma delas chegar em mim hoje em dia e me pedir perdão, eu disse que perdoava. Mas o racismo que a gente sofria aqui quando era criança, depois de grande também, mas esse da escola era muito triste. Muitos de nós desistia da escola por conta disso.

O racismo sofrido por eles foi um tema recorrente nas narrativas. O lembrar dessas histórias é um momento de tristeza para eles. Isso também mexeu muito comigo, por saber que eles não terminaram a escola por conta de tudo o que sofreram, e que a escola não era um lugar de acolhimento, pelo contrário e tanto por parte dos colegas como dos professores, e assim, eles acabaram abandonando os estudos. Ao revisar meus diários de campo, encontro minhas anotações e vejo que isso acontece até hoje:

Diário de campo, 22/11/2022: Em uma conversa informal que tive com a Luz, ela me relatou que os filhos não terminaram a escola, por conta de atitudes racistas que encontraram nesse ambiente. Que a solução encontrada foi uma espécie de supletivo, em que as professoras vieram até a comunidade para dar as aulas e assim, eles conseguiam se formar. Luz falou para mim: “Porque o preconceito desse pessoal com a gente, com os nossos filhos, ele vem de todos os lados”. Percebi nessa fala dela, quando me relatou isso, a tristeza que a situação remete. Ela comenta ainda como queria que os filhos tivessem terminado os estudos para conseguirem um emprego melhor, e uma qualidade de vida que fosse mais confortável.

Assim como o preconceito era muito grande no ambiente escolar, Claudete nos relata também que a falta de condições financeiras para ir para a escola era algo que também influenciava negativamente a frequência escolar, e até mesmo fazia com que os comentários negativos ocorressem mais:

Quando a gente ia para a escola, a gente não tinha roupa de frio, nem mesmo com calçado nós íamos. Maioria das vezes era descalça, porque não tinha o que pôr no pé. E as crianças eram maldosas com a gente. Ficavam xingando nós, falando do nosso cabelo, chamando a gente de pão queimado. E tiravam sarro da maneira como a gente se vestia.

Gregório e Marta corroboram com essa colocação ao contarem que:

Gregório: A gente andava com o pé todo machucado, não tinha quase roupas para vestir, aí quando a gente tinha, era só uma muda de roupa para ir na escola também.

Dona Marta: Era de pão queimado que eles nos chamavam, de macaco também, mas de primeiro, nós todos amarrávamos lencinho na cabeça, que nós não andávamos com o cabelo de fora. né? A molecada vinha atrás de nós, puxava o lencinho da nossa cabeça, e nós batia, e a professora ainda achava ruim que nós batia nas crianças que arrancavam o lencinho da nossa cabeça, era tudo pequeno e já amarrava o lencinho na cabeça para não mostrar o cabelo. E chamavam nós de cabelo duro, cabelo de bombril. E por isso mesmo que nós amarrávamos o lencinho na cabeça.

Escutando esses depoimentos, fiquei pensando nos traumas que isso deve ter causado a essas crianças. Quando dona Marta me contou sobre os xingamentos, sobre a questão do cabelo, vi que era um assunto recorrente, porque doloroso, entre as pessoas entrevistadas. Vejam o que anotei em meu diário de campo:

Diário de campo 21/11/2021: Ao conhecer dona Ana Raimunda, comecei a conversar um pouco com ela. Ela é uma senhora de idade avançada, e viveu por muitos anos em situação precária em Minas Gerais nos últimos anos, vive hoje com uma sobrinha em Guaira. Todos os dias em que a vi, ela usava um lenço amarrado na cabeça, de modo a cobrir todo o seu cabelo. Mari comentou comigo, que não só ali a família sofria com o preconceito, apesar de ali eles acreditarem ter sido mais duro, mas em toda parte onde viveram. Isso me fez refletir... será que esse lenço no cabelo, era uma forma de escondê-lo assim como as crianças o faziam?

Há ainda uma história do irmão da Dona Marta no colégio que demonstra bem como eles eram oprimidos e discriminados até mesmo pelas professoras que não forneciam nenhum suporte e nem impediam os atos racistas das outras crianças, conforme Gregório relata:

Aí tem a história do irmão dela aqui, ó. O irmão dela, eles são em 3 homens, mas esse um era bem mais escuros do que nós e um outro mais claro, o cabelo vermelho em um e o cabelo bem amarelo no outro. Aí o que eles fizeram, eles apelidaram o mais preto de macaquinho paraquedas, e o mais claro de macaco bugio.

Aí esse rapaz foi ficando enfezado na escola, e a professora da época, ela tem uma fazenda por aqui, e ela não fazia nada para pararem com isso. Hoje ela é professora e dá aula em Guaira. E ele foi enfezando e eles foram xingando ele por tempos. Tinha um posto de gasolina perto da escola e a cerca era de balaústra, e ele começou uma briga mais o outro aluno. E esse menino ficou chamando-o de macaquinho paraquedas e a professora puxando para o outro que era branco e parente dela. Aí ele falou “mas meu Deus do céu, todo dia me chama macaco paraquedas e o outro macaco bugio”. E então ele pulou por cima da cerca, foi lá e achou um pedaço de ferro dentro do posto de gasolina, e colocou na cinta dele assim. Quando a professora foi bater nele de costas, meteu as duas mãos na orelha assim na cara, porque isso era normal dela bater em nós. Aí ele pegou aquele ferro e deu uma paulada assim no nariz dela, e ela caiu foi no lugar e aí ele correu, chegou em casa e o pai dele queria bater nele ainda. Mandaram bilhete pro pai dele, e ele foi lá, só que o pai dele era meio gago, e as professoras não compreenderam o que ele falou. Foram três professoras que tentaram conversar com ele, elas que foram socorrer a outra professora. O que o pai dele falou quando chegou lá, foi: mas o nome dos meus filhos aqui um é macaco bugio e o outro é paraquedas, vocês não têm respeito com eles, Mas elas realmente falaram que não entenderam o que ele falou depois dele ir embora. E então nós ficamos na mesma. E ficou por isso mesmo, e aí ele não voltou mais para aula, ele parou de estudar. E para nós era assim também, quando as professoras davam aula para nós, elas olhavam mais para os brancos do que nós, que era negro, elas não ligavam para a gente, e a gente aprendeu por vontade da gente mesmo, de forçar né? Mas elas olhavam mais era para os brancos. Sempre teve o racismo, mas esse caso aí já faz muitos e muitos anos. Era pão torrado, nossa... eles colocavam tanto nome na gente. E eles achava graça ainda, as professoras. Naquela época não tinha as leis que têm hoje.

Amarildo também relata sobre como eram as relações que aconteciam no ambiente escolar:

Naquela época, na escola, tinha aqueles cadernos sabe? Que eles davam para a gente estudar... Quando um dos nossos acabava e a gente pedia para as professoras, elas não davam. Só dava pros brancos. Pra nós não dava não. Dava muita raiva. Por isso que muitos negros daqui desistiram da escola.

Claudete também rememora algumas das coisas dessa mesma época:

Nós íamos pra escola bem simples, sabe? Como eu te disse, eu tinha dois vestidinhos que meu pai me deu, que era para ir para escola. As outras crianças tiravam sarro da gente porque nós íamos descalço, porque nós só tínhamos uma roupa, por causa do nosso cabelo. Eles tratavam a gente era de negrinho. Sempre. Nós éramos em bastante

gente da família né, aí quando íamos para os lugares, para escola assim, íamos todos juntos. Aí eles falavam assim, lá vem o bando de negro, ou lá vem a nuvem escura.

O racismo que os moradores da comunidade quilombola sofriam nessa época, não estava restrito ao ambiente escolar. Eles falam que os pais também sofriam com atos e falas racistas. Quanto a isso, Gregório expõe:

No começo, nós íamos poucas vezes também nos bailes e as moças nem dançavam com a gente, porque nós éramos negros. Isso era nos bailes deles ali. Aí tinha um cunhado meu que tocava sanfona, nós fazíamos os nossos bailes particulares. Em outras comunidades nós éramos bem recebidos, mas aqui no Maracaju não. O racismo maior era aqui no Maracaju, sempre foi.

Claudete reforça essa colocação ao relatar que:

Nós sempre gostamos muito de dançar, de ir para baile, nós íamos até Terra Roxa a pé para poder ir para baile, porque nós não éramos bem vindos nos bailes ali do Maracaju, não. Eles não gostavam mesmo da gente. Para dançar, nós só dançávamos entre nós, e a gente não se sentia bem. Às vezes nós fazia até nossos próprios bailes na comunidade. Porque gostávamos muito de dançar, e como lá nós não nos sentíamos bem, era preferível ou ir a pé até Terra Roxa ou fazer aqui mesmo.

A fala de Claudete sobre eles terem de dançar entre a própria família, por conta da falta de interação com pessoas de fora devido ao racismo, é também perceptível na fala de Amarildo:

O racismo aqui existe desde que a gente chegou aqui, pode até ver que na nossa família, tem muito primo se casando com primo. Isso porque nós não se relacionávamos com pessoas que era de fora da comunidade. Quando a gente ia para os lugares, a gente sempre ia em bastante gente, né? Aí estava aquele diazão de sol, nós chegávamos e eles começavam a falar que ia começar a chover, porque o tempo tinha ficado escuro porque a gente tinha chego. Como é que a gente ia se relacionar com essas pessoas?

Outro fato que reforça sobre a discriminação que os moradores da comunidade sofriam é o seguinte relato de Gregório:

Minha mãe, quando sobrava um dinheirinho comprava banha de porco de uma das mulheres que morava por aqui, e ficou muito tempo comprando banha dela. Mas aí, ela descobriu depois, que essa mulher vendia a banha de porco doente pra gente, e ainda falava que nós éramos piores que cachorro, então não fazia diferença ela ser estragada.

Apesar de toda a violência que eles sofriam, a família sempre teve uma religiosidade muito grande. Claudete, assim como seu irmão Antônio que já é falecido, seus pais e alguns outros parentes têm uma mediunidade aflorada. Claudete trabalha como benzedeira, e ela e o marido são ativos em um centro de umbanda de Terra Roxa. Ela conta então que:

Nossa família teve muitas benzedoiras e benzedores. Meus pais iam em um terreiro que tinha em Terra Roxa também, minha sogra era benzedeira. Meu irmão também, eu uso a guia¹⁶ dele até hoje, eu dou continuidade aos trabalhos dele. Todo dia eu acordo e antes mesmo de fazer o café, eu faço as minhas orações. Mas a gente sofria

¹⁶ Colar de contas que serve como um amuleto de proteção para os benzedores.

muito preconceito por isso. Ainda sofremos, da própria família. Mas os vizinhos ficavam falando que a gente era feiticeiro, que fazíamos maldade para as pessoas. E que a gente fazia macumba, e não é assim menina. Eles não entendem. Minha mãe e meu pai eram muito religiosos também, muito apegados à Nossa Senhora. Eu também sou.

Amarildo também comenta sobre a religiosidades dos pais:

Nossos pais rezavam muito na mata. Quando eles não conseguiam ir até o terreiro de Terra Roxa, eles iam para a mata e rezavam para os nossos ancestrais lá. Eles também tinham muita oração católica... mas eles acreditavam bastante nos espíritos da natureza e na floresta. Até hoje, quando eu entro na mata assim, dá para sentir sabe? E a gente não era bem vindo na igreja, então a gente rezava em casa mesmo, quando não ia. Eles não gostavam de nós. E na mata nós somos sempre muito bem vindos né?

Percebi que ao falar sobre a questão da religiosidade, a maneira como Amarildo se comportava foi diferente. Ele é um homem que possui muito conhecimento sobre as plantas e as simpatias que também são características de benzimentos, até mesmo anotei em meu diário sobre isso, em uma conversa que tivemos juntos com sua irmã Claudete:

Diário de campo 21/11/2021: Hoje estava conversando com Claudete e Amarildo sobre como as pessoas muitas vezes deixam de acreditar na espiritualidade e no poder que a oração e as simpatias têm. Percebi enquanto Claudete e Amarildo falavam sobre isso (eu mais ouvia e concordava) que Amarildo possui um vasto conhecimento sobre esses assuntos. Por conta disso ser algo recorrente dentro de casa, como também por acreditar nisso e procurar por esses conhecimentos.

Ainda sobre a religiosidade e o racismo, como foi possível ver na fala anterior de Amarildo, muitas vezes até a presença dos familiares da igreja era de alguma forma vetada pelos moradores de Maracaju, e quanto a isso Gregório conta um outro acontecimento que foi marcante para os moradores da comunidade:

Aqui teve uma história da imagem de Nossa Senhora Aparecida que uma fazendeira que morava aqui, só que ela já faleceu. Aí a família dela era bem grande também. E ela pegou, quando ela mudou para cá, ela falou eu fiz uma promessa para a gente vir bem de viagem, que ela morava em Terra Rica né? Aí eu vou na Aparecida do Norte e vou comprar uma imagem de Nossa Senhora, e aí vou colocar na igreja que ela ia rezar. Ela pegou e foi na Aparecida do Norte, alugou um ônibus levou todos os familiares dela, aí veio colocar essa imagem, trouxe imagem para colocar na igreja, eles não aceitaram, aí eles falaram assim: Essa Nossa Senhora, é Nossa Senhora dos morcegos. E os morcegos somos nós, que é negro. E então eles não deixaram, não a deixaram colocar a imagem na igreja. Aí ela pegou, ficou muito desgostosa, e foi na cidade de Terra Roxa. E falou com o padre lá, o padre era muito devoto de Nossa Senhora, aí levou a imagem para lá rezou uma missa conosco, fomos fazer uma procissão. Ela gostava de nós. Era uma das poucas.

Existe outra história que envolve o racismo com o povo negro nessa região, e que também envolve a igreja, e é Gregório que nos narra essa história também:

Quando nós chegamos, também nós moramos em uma casa lá embaixo. Aí tinha dois vizinhos, e eles se desentenderam um matou o outro, aí o branco matou aquele negro, picou ele de foice em nove pedaços, aí eles foram levar para enterrar no cemitério de Maracaju, eles não aceitaram. Nós moramos na casa do falecido. Aí eles não o

deixaram ser enterrado no cemitério, eles falaram: “não... preto aqui não entra, nem morto”, aí enterraram para o lado de fora naquele tempo. E falaram: não é culpa nossa, é culpa da igreja católica eles não aceitava enterrar branco junto com o negro. A desculpa deles foi essa.

Em uma conversa com Pedro, ele me relatou essa mesma história:

Pois olha, teve um negro que foi enterrado do lado de fora do cemitério ali de Maracaju, porque eles não deixaram ele ser enterrado do lado de dentro, né? Que diziam que não podia misturar. Aí lá pelos anos 80 derrubaram a cerca de balaústra do cemitério e fizeram de concreto, e passaram o muro por cima do tumulo dele. Então tem metade do corpo do lado de dentro, e metade do lado de fora do cemitério. Eles não respeitam nem o corpo do negro morto.

Outro ponto a ser ressaltado era a timidez que eles sentiam perto de outras pessoas, o que muitas vezes era ocasionado por conta da opressão que sofriam na escola, ou até mesmo, por falta de vestimentas, Gregório fala sobre isso no trecho:

E nós não tínhamos sapato para colocar no pé e eu vim calçar um sapato de borracha no pé eu já tinha 16 anos. E então, nós víamos as outras pessoas e nós corríamos para dentro do mato, que o mato era pertinho aqui. Quando aquela pessoa ia embora, a gente voltava para casa de novo, nossa menina, um sofrimento... e nós íamos para a escola com o pé no chão mesmo, sem blusa e aquele tempo era frio, hoje não faz mais frio como fazia naquele tempo. Foi um sofrimento.

O comentário de Claudete se relaciona com o de Gregório:

Nós tínhamos muita vergonha, porque nós quase não tínhamos roupa, as roupas que nós possuíamos... eram para trabalhar e eram feitas de sacos que minha mãe usava, pano de saco e costurava ela mesma para nós. Mas era bem simples e rasgado, e aí quando via que vinha vindo alguém, nós se escondíamos e esperávamos a pessoa ir embora para não ver nós, porque às vezes nós usávamos até algumas coisas da mata para cobrir o corpo. Não tinha sapato, não tinha roupa para vestir. Até meu finado irmão, uma vez vestiu uma roupa toda rasgadinha, que não tinha nem como costurar ela mais. Mas era a única coisa que tinha para cobrir o corpo.

Os filhos da Dona Ana, esposa de seu Manoel relatam também o sofrimento da mãe, começando por Claudete:

Minha mãe sofria tanto, porque tinha dia que ela não tinha o que fazer para a gente comer, né? E ela tinha que se virar com o que não tinha, ela trabalhava na roça com nosso pai no começo também, derrubando a mata. Meu Deus, a vida da minha mãe... eles não tinham roupa para vestir, mesmo antes de vim pra cá as coisas eram difícil. Ela sofreu desde lá de Minas Gerais... Meu pai um dia comprou um vestidinho para eu ir para a escola. Pai comprou três e eu dei um para a Marta e usava eles para ir para a escola. Nós lavávamos paninho para os períodos, nós cansamos de lavar os paninhos... não era igual hoje. Minha mãe catava as coisas na mata para fazer comida para a gente também. Eu sinto uma falta de minha mãe, menina... e ela só soube trabalhar e sofrer nessa vida...

Gregório também fala sobre sua mãe:

E a mãe, minha mãe também lutou até ela morrer. É sempre, sempre, e nós vivia aqui, não tinha nem comida para se alimentar, vivia mais assim com comida do mato. Era fruta, tirava da mata, tinha samambaia, caratinga, que é um cará que produz na terra, e nós vivíamos mais com coisa da terra assim, hoje já não existe mais tanto esses

alimentos. Mas nós sofremos aqui, principalmente pela falta de comida. Minha mãe se virava não sei como para conseguir dar comida para a gente, meu pai também.

Ao recordar aspectos de sua infância Pedro relata que:

Nossa mãe se virava para cuidar da gente sabe? Não tinha essas facilidades que tem hoje em dia, remédio mesmo, era tudo tirado da mata, as plantas medicinais. Quando nós tínhamos dor de dente, ela dava fumo para a gente mascar e aliviar a dor, e remédio de verme e de tudo quanto é coisa que a gente tinha ela tirava da mata.

Dona Marta e Claudete ressaltam que a melhoria de vida que veio a partir dos anos 2000 para os moradores da comunidade, onde elas afirmam que a vida de hoje é muito melhor, que eles podem ser considerados ricos perto do que já viveram.

E minha filha, posso falar que hoje nós somos ricos com a graça divina, porque pobre antigamente nós éramos... muito sofrido, muito simples. Andava mais descalço, não tinha nenhum chinelinho para ir para roça, furava tudo o pé nos tocos de soja, para nós ir trabalhar na roça, um sol quente, queimava tudo o pé no sol quente, no frio mesmo, o pé endurecia tudo, ficava duro de frio não tinha nenhum chinelinho para calçar no pé. Hoje nós falamos de agradecer Deus, que hoje nós somos ricos. Rico em vista da pobreza que a gente vivia.

Hoje, menina, nós estamos rico, e rico e rico e nós não sabemos. Os meus pais eles sofreram demais. Ainda nove filhos. Minha mãe pegou mais três ainda para criar. Um sobrinho que mora em Mato Grosso, uma menina que mora em Mato Grosso também, e uma que mora em Presidente Prudente. Sempre cabe mais um.

Apesar de o sofrimento nessas terras serem algo recorrente na fala dos entrevistados, Pedro resalta que a vida deles é essa terra. Que todo esse sofrimento, foi de certa maneira reconhecido por meio do reconhecimento como comunidade remanescente quilombola:

O tanto que nós já sofremos nessa terra... mas é a nossa vida isso aqui. É a vida dos nossos pais. A nossa história, ela está aqui junto dessa terra. E hoje... a nossa vida é muito melhor do que era antes. Principalmente depois que a gente foi reconhecido como comunidade quilombola. Depois disso, as coisas foram melhorando sabe? Hoje a gente não passa as dificuldades que a gente passava antes.

Benê também esboça um pouco sobre o sofrimento que já passaram:

Era muito difícil a nossa vida aqui, porque tudo era sofrimento. Até para a gente estudar, tinha que andar 4 kms para ir e mais 4 kms de voltar, tinha que ir a pé, a maioria das vezes descalços, nós não tínhamos nem sapato. Pra nós aprendermos a ler e escrever foi um sofrimento. Nós lutamos por isso. Em tempo de frio, nós íamos com uma blusa e uma calça todos os dias. E sempre furava o fundo, era remendada toda vez, tinha hora que não estava nem aceitando remendo mais, não tinha onde remendar mais. Quando a gente ganhava alguma peça de roupa, a gente nem sabia o que fazia de tanta felicidade que nós ficávamos. Meu pai era doente, não podia trabalhar que ele sentia uma bronquite forte e ficava muito cansado. Ele morreu quando tinha 43 anos. Foi sempre muito sofrido para nós. **A gente começou a trabalhar muito cedo, mas a gente só ajudou os outros arrumar a vida deles e nós ficamos.** Era só eu e minha mãe, e aí eu tinha que ajudar ela pra nós sobrevivermos. Mas hoje, olha... hoje tá bem melhor que antes as coisas para a gente.

O trecho em destaque foi algo que me chamou a atenção: “Percebi, ao conversar com eles, que sempre que falam sobre o tempo que trabalharam para outros, expressam uma tristeza

por não terem condições de fazer o mesmo para eles mesmos (DIÁRIO DE CAMPO, 23/11/2021)”. Isso me remeteu por vezes à fala de Pedro de que “nós trabalhávamos para eles, mas eles sempre pagaram o que eles queriam, e não tínhamos outra opção, porque precisávamos”. Essa fala me marcou, pois a posição de necessidade que eles se encontravam, e que é expressa em várias de suas falas, demonstram como eles não estavam em uma posição de contestar o valor que era pago por seu trabalho. E como isso era algo que fazia falta para eles (isso vai ficar mais explícito posteriormente quando for falado sobre o período mais turbulento da comunidade).

A comunidade passou a ser reconhecida como comunidade remanescente quilombola a partir de 2006, por meio do Grupo de Trabalho Clóvis Moura, que fez o mapeamento das comunidades remanescentes quilombolas do estado do Paraná, as quais passaram depois a serem reconhecidas pela Fundação Palmares. Quando os primeiros integrantes do grupo de trabalho chegaram na comunidade para conversar com eles, foram recebidos com muita desconfiança pelos moradores. Pedro relata um pouco sobre esse momento:

Chegaram aqui em um domingo, o pessoal do governo. Aí nosso finado irmão já ficou desconfiado né, pessoal do governo nunca visitava a gente, nunca fazia nada por nós, aí vem esse pessoal no domingo? O pessoal já não queria a gente nessas terras, eles viviam querendo comprar elas da gente para que fossemos embora e não ficar mais aqui. Ele até falou que esse povo tinha era vindo mandado pelos italianos para roubar o pouco de terra que a gente tinha. Foi muita conversa para a gente acreditar neles. Mas foi bom, depois que fomos reconhecidos a gente teve muita oportunidade boa sabe?

Assim, o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombolas foi permeado por muita desconfiança de seus moradores, afinal, o medo de que isso fosse apenas um golpe, ou um meio de tirar deles o pouco que tinham, era crescente. Entretanto, após o reconhecimento muitas coisas mudaram na comunidade de acordo com Amarildo, Pedro e Gregório simultaneamente:

Amarildo: Sermos reconhecidos como comunidade quilombola foi uma benção para nós... a gente passou a ter muita oportunidade sabe? Eu comecei a viajar e conhecer muita gente das outras comunidades também, a trocar experiências... aprender coisas novas, a gente aprendeu então a conhecer os nossos direitos, tivemos mais direitos, mais voz.

Pedro: Com o reconhecimento, nós conseguimos ter muito conhecimento sabe? A gente participou de muito curso, muita formação da Emater¹⁷, a aprender a produzir melhor também, a ter mais conhecimento até de como funcionavam as coisas. Antes a gente não tinha isso. Daí teve até escola aqui para nós. Tinha uma sala de informática também com computador. Teve o projeto de capoeira. Várias coisas que só vieram depois disso. Porque antes nós éramos invisíveis aqui.

¹⁷ Instituto Paranaense de Assistência Técnica e Extensão Rural.

Gregório: Depois desse reconhecimento nós passamos a ter mais visão sabe? As pessoas vinham visitar a gente para conhecer nós. Mas as escolas e o povo de Guaíra não, vinha tanta escola... aquele monte de gente, que vinha de ônibus aqui e ficava aqui para ouvir a nossa história, mas nunca o pessoal de Guaíra, só pessoas de fora. Os cursos que eles começaram a oferecer para nós, as rodas de capoeira que viraram o nosso divertimento. Várias coisas que começaram a ter aqui para nós.

Apesar das condições de vida das pessoas da comunidade ter começado a melhorar após o reconhecimento, infelizmente o racismo contra os negros da comunidade só aumentou. Isso porque houve um relatório antropológico encomendado pelo INCRA¹⁸, devido ao reconhecimento da comunidade, de modo a garantir que a comunidade tivesse a quantidade de terra prevista para comunidades remanescentes quilombolas, reavendo ainda uma parte do território que não pertence mais a eles. Porém, esse relatório fez mais mal do que bem para os moradores da comunidade, transformando sua vida em um verdadeiro pesadelo.

O relatório foi encomendado pelo INCRA para que uma instituição terceirizada o realizasse. Os antropólogos que realizaram tal laudo antropológico é quem são os responsáveis pelas inverdades ali descritas. Ressalto aqui, que de acordo com os moradores, o problema foi realmente a associação dos antropólogos com os fazendeiros da região, e não dos representantes do INCRA ou mesmo do Grupo de Trabalho Clóvis Moura.

Os integrantes da comunidade relatam que o relatório antropológico realizado foi equivocado e incitou a ira de toda a comunidade de Maracaju, fazendo com que os moradores da comunidade remanescente quilombola Manoel Ciriaco dos Santos fossem vítimas não só de atos de racismo, como também sofressem de ameaças contra suas vidas. Gregório foi o primeiro a abordar o assunto comigo enquanto conversávamos sobre a relação deles com os vizinhos:

A relação é, eu vou falar assim, mais ou menos. Porque antigamente nós tínhamos uma relação boa, mas sempre com preconceito né. Porque em volta de nós aqui, é só italiano que tem. Aí através de um trabalho antropológico, de um laudo antropológico que o INCRA encomendou que fosse feito aqui, houve uma grande desunião, aí os vizinhos ficaram de mal com a gente, hoje pouco deles que falam com a gente. [...] **E mais aqui para nós foi difícil, nós vivemos uma vida agora em 2009 que nós não desejamos nem para cachorro.** [...] É que nós estamos aqui ainda porque nós somos resistentes, mas, nós estávamos vendo que a qualquer momento sairia morte. Porque estavam atacando a gente né? Querendo ou não, fizeram esse laudo, e só nós que ficamos aqui para sofrer as consequências, esse pessoal todo ameaçando e xingando a gente, falando que nós éramos um bando de ladrão. Foi tão difícil que até mesmo precisamos de proteção da polícia, porque eles realmente ficavam ameaçando a gente, e nós começamos a temer pela nossa vida.

¹⁸ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

A fala destacada me chama a atenção, pois não se repetiu uma única vez, em outros trechos de conversa, outros dos entrevistados, ou até mesmo moradores da comunidade com quem tive conversas informais afirmaram não desejar a situação pela qual passaram nem para os piores inimigos, e que o medo e insegurança que sentiam com essa situação faziam com que não conseguissem nem mesmo dormir. “Mai comentou comigo o quanto temia pela vida dos pais e dos tios, e como era difícil ir para o colégio e ficar ouvindo ofensas também das outras crianças, chamando-os de ladrões (DIÁRIO DE CAMPO, 20/11/2021)”.

Dona Marta comenta então um pouco sobre como ela se sentia nesse período:

Olha aqui a gente estava vivendo a mesma coisa de antigamente né, que falava que o escravo vivia humilhado, daí eu falei, voltou o tempo da escravidão de novo. Nós vivíamos sozinhos aqui, porque ninguém queria ter relação com a gente, porque esse pessoal falava que a gente ia roubar as terras deles. Porque foi isso que eles falaram nesse tal relatório.

A relação dos moradores da comunidade com seus vizinhos, era boa parte das vezes trabalhistas. Parte das terras é arrendada para um dos vizinhos, e eles prestavam serviços para esses vizinhos também, trabalhando na roça, capinando, plantando ou o que precisassem, o que os ajudava no complemento da renda. Essa relação trabalhista entre eles, mudou após o laudo antropológico. Isso pode ser observado melhor na fala de Gregório:

A gente trabalhava manual né, trabalhava pros outros direto porque só da terra não dava. Aqui, os quatro cantos desse município, em todos os lugares nós trabalhamos. Pagavam o que queriam né? Porque nós pedíamos aumento e eles não pagavam, eles mesmo que colocavam o preço. E aí depois desse relatório, eles fizeram várias reuniões e falaram que “não vamos dar uma hora de serviço pra esse pessoal”. O nosso pessoal. Aí eles falaram que a gente ia morrer de fome e de sede, se uma criança precisasse de um copo de água não era pra dar. Nem um grão de arroz.

Só que quando houve toda a confusão por conta do laudo antropológico, nós nos vemos perdidos, aí nós falamos meu Deus, o que é que nós vamos fazer? eles tiveram que trazer cesta básica para nós, o pessoal do INCRA, porque nós não tínhamos como viver, não tinha trabalho mais. Nós plantávamos né? Mas não era muito, era mais para sustento mesmo, ou coisas para vender na cidade, e nós trabalhava, carpia para os outros. Que nem agora, a hortaliça dá quando tá o fresco né? No inverno. No verão não dá porque não tem estufa, aí no verão nós trabalhava pros outros. Aí eles cortaram tudo o nosso serviço, cortaram nossos créditos, as turmas da cidade, vários contra nós também, e aí nós tivemos que solicitar a cesta básica. Aí quando eles vinham trazer para a gente, eles (aqui ele se refere aos vizinhos como os italianos) atacavam até eles, o pessoal que vinha pra ajudar sabe?

Dona Marta complementa sobre esse período que:

Em 2009 menina, tinha um homem ali que trancou tudo, aí tinha um cunhado meu que ele tinha a perna amputada né, daí ele falou assim: o motorista, hoje você não vai embora, pelo jeito que eu tô vendo o barulho aí, hoje você não vai embora. E então ele falou assim, mas será? Por que eu não vou embora? E meu cunhado falou para ele que pelo jeito que a turma estava fazendo barulho aqui, eles não iam deixá-lo ir embora não. Daí bem ali na frente lá, eles fecharam tudo ali, eles cercaram com caminhão, queriam tacar fogo na caminhoneta dele, jogaram gasolina em cima da caminhonete. Tinha ali carro baixo, trator, tudo ali pra não passar. Aí diz que eles

falavam assim, que era pra ele voltar para trás para buscar a comida, que não era para dar de comer para aqueles vagabundos, deixa eles morrer de fome. Não é para dar comer para eles. Eles no caso, era nós aqui. Aí ele dizia: eu não vou voltar para traz buscar a comida porque é meu trabalho, senão eu vou ser mandado embora. Aí diz que eles falavam não, se você não voltar pra trás e pegar a comida eu vou riscar o fósforo e meter fogo nessa sua caminhonete. E ele falou: pode riscar. Diz que ele saiu para fora do carro e falou assim: Pode riscar. Aí quando viram que a polícia vinha, alguns deles ficaram lá no Maracaju, soltaram um rojão lá para avisar que a polícia estava chegando, e então eles o soltaram aqui.

Gregório relata sobre esse tipo de acontecimento e como isso começou a ser tratado:

Eles trabalhavam só com foguete aqui, era o meio deles se comunicar. Eles sempre faziam isso quando a polícia vinha, soltavam o foguete, Nesse caso do motorista, quando soltaram ele aqui, o delegado da polícia federal encontrou com ele lá na igreja, aí ele falou você vai ter que ir pra Guaíra, para a polícia Federal para você explicar o que aconteceu com você aqui. Todos os que eles atacavam davam o depoimento para a polícia federal, era tudo documentado. Aí cada vez eles foram enalacrando mais para eles, depois a polícia foi processando eles, foram várias pessoas processadas. É menina, mas aqui tiveram vários protestos aqui contra a gente. A nossa guarda teve que ser o Ministério Público, a polícia federal e a polícia militar, a civil não veio nenhuma vez. Esse pessoal falava que tinha pistoleiro já ajustado para matar a gente. Havia um poço ali que a gente bebia água só daquele poço, eles vinham jogar agrotóxico lá dentro do poço, porque era para matar todo mundo, que só não tinha matado ainda porque tinha muita criança. Eles partiram também para a magia negra. Quando o INCRA vinha para fazer visita ou resolver as coisas com a gente, eles atacavam o INCRA também, mas mesmo assim, o pessoal do INCRA ainda retornava para conversar com a gente. Aí o que eles fizeram. A mãe da Luzmila morava em uma casinha ali embaixo que hoje arrancaram, mas eles foram ali e fizeram magia negra, colocaram caixão, vela, coroa, no caixão e marcaram o nome do meu irmão. Era uma ameaça de morte mesmo, colocando uma data de quando ele iria morrer.

Eu: Então eles entravam dentro da terra de vocês para fazer essas coisas?

Gregório: Sim, um rapaz que morava aqui pegou eles fazendo, mas o cara correu, nós ligamos para a polícia e também chamamos um jornalista, fizeram uma matéria, eu tenho o jornal até hoje. Aí depois o INCRA voltou de novo, e eles fizeram outra ameaça dessas aqui em cima. Fizeram um túmulo, colocaram coroa, colocaram cruz, marcaram a data, aí a polícia falou não, isso aqui é ameaça a morte. Eles marcavam a data que eles sabiam que era a data que o INCRA ia fazer o relatório né, então era 13/01/2010. Porque o INCRA ia acabar de fazer o laudo antropológico em janeiro de 2010, e eles marcaram 13/01/2010. Na coroa, na cruz e no caixão. O que eles colocavam era o nome do Amarildo [...] eles marcavam a morte dele.

Claudete relata ainda sobre aspectos de locomoção deles mesmos entre a cidade e a comunidade, e sobre os momentos de aflição que passavam.

Na época desse relatório antropológico, era até difícil de ir na comunidade, menina. A gente tinha medo de tudo, medo de ir e deles pegarem a gente no meio do caminho, até aqui na cidade era difícil, porque todo mundo sabia que a gente era da comunidade, e parecia que a cidade inteira estava contra nós. Principalmente quando começaram as ameaças contra o Amarildo, menina, eu achei que eles iam acabar mesmo com a vida do meu irmão. Até porque o finado Zé Maria, ele morreu de nervoso por causa desses italianos. Das coisas que eles estavam fazendo com a gente, e ele tinha diabetes e não podia ficar muito nervoso, mas ele ficava e ele teve que ser internado porque nada controlava a diabete dele e ele morreu, por causa desse nervoso. E eles comemoraram a morte dele, e depois ameaçaram o Amarildo. Eu achava que ia sair mais morte ali.

Gregório é quem explica melhor sobre o que aconteceu com seu irmão Zé Maria, e o motivo de considerarem que a morte dele é decorrente desse conflito:

Veio aqui um senhor que o irmão dele que é advogado e o filho juiz. Eles vieram fazer pressão no meu irmão que era o mais velho, falaram que era para ele dar conselho para nós vendermos pra eles as nossas terras, e para a gente ir embora porque o INCRA era um órgão do governo federal e podia tomar a terra deles também, aí nós ia embora e o pai dele comprava. Assim, eles não iriam perder as terras deles. E com isso, meu irmão foi ficando nervoso e respondeu ele: E eu estudei junto com seu pai, eu sou um burro e seu pai é advogado, mas eu não vou chamar você de juiz, eu vou chamar você de menino. E menino, nós não vamos vender nossas terras coisa nenhuma, não estamos aqui para tomar a terra de ninguém não. Mas meu irmão ficou nervoso, muito nervoso e começou a passar mal. E nós internamos ele. Naquele dia estava mais quente do que hoje e ele estava com uma blusona de lã, falando que estava frio. Levamos ele no posto, ele tomou soro e voltou para casa bom, no outro dia, piorou. O internamento dele foi em Toledo, e ele faleceu dia 22 de dezembro. Nessa época nós já estávamos perdidos com esses barulhos todos, e naquele mata e não mata, e aí meu irmão morreu, e o mundo acabou para nós, nós ficamos perdidos. Quando eles souberam que nosso irmão tinha morrido, essa turma soltava foguete o dia inteiro comemorando. Eles ainda colocaram pau ali no meio do caminho para não deixar passar com o corpo dele, queríamos enterrar ele e eles não queriam deixar enterrar no cemitério, foram até falar com o padre, que disse para eles: vocês não podem fazer isso, que o cemitério é público. Era meia noite, o vizinho foi ali no pé de abacate soltando fogos, a gente tudo aqui triste e eles soltando fogos e fogos. Eles gritavam então: Um negro a menos!

O que mais percebi ao conversar sobre esse assunto com eles, foi a tristeza na voz, no olhar... as pausas ao falar sobre esses assuntos delicados. E em todas as conversas que tive, o laudo antropológico apareceu de maneira recorrente, pois foi para eles, a época mais traumática que viveram, e que deixa até hoje suas cicatrizes nos moradores da comunidade. Sejam eles os adultos, as crianças, ou mesmo aqueles que decidiram sair da comunidade. Isso é mais perceptível ainda, quando o Amarildo começa a contar dessa época, explica o porquê de tanta confusão com o relatório e se emociona com o ocorrido:

Nessa época em que eles começaram a atacar a gente, eu não podia andar sozinho. Eu só saía acompanhado. Eles diziam que iam me matar, que ia começar comigo [...] Eu nem dormia, ninguém dormia direito. E eu falava que eles podiam até me matar, mas eu não ia sair dessa terra. Porque eles vinham e falavam para a gente vender, que eles iam comprar, e que era para a gente voltar embora.

Eu: Voltar embora para onde?

Para Minas Gerais, para a África, eles queriam mesmo era que a gente fosse embora. Mas eu vou te explicar porque isso aconteceu. Quando o primeiro antropólogo veio fazer esse laudo, ele se vendeu para os italianos e mentiu. Falou que aqui era só uma família de negros, falou que não era comunidade remanescente quilombola nenhuma, e ele colocou uma quantidade de terra que não era aquela. Tanto que nós não aprovamos o relatório dele não. E aí, ele se juntou com os italianos e ficava passando as informações tudo para eles. Ele saía daqui e ia lá para a cidade, para o escritório do filho de um desses italianos daqui que é advogado e então passava as informações para eles tudo. E aí eles começaram a falar que a gente ia tomar as terras deles. E não é isso. O INCRA ia comprar a terra que já fez parte da comunidade. Para aumentar a terra e para melhorar nosso sustento também. Para a gente continuar vivendo só da nossa terra. Aí isso era os alqueires do pai da Marta, que ele vendeu quando foi embora

para São Jorge do Patrocínio, porque ele não aguentou mais viver aqui, e os alqueires que nossos irmãos de São Paulo venderam antes de irem embora também, depois que nosso pai morreu. Mas não ia desapropriar ninguém. Ia comprar, mas esse antropólogo falou pra eles que eles iam tomar a terra para dar pra nós. E aí eles ficaram com raiva. E queriam tirar a gente daqui, e nós falávamos que só sairíamos daqui mortos, então eles começaram a ameaçar a gente. Eles falavam que eu ia morrer. Fizeram até túmulo com meu nome. Caixão e cruz e tudo. Falavam que iam entrar com as máquinas aqui e derrubar os barracos todos, porque não eram assim as casas antes, não era de material, era barraquinho de madeira. As crianças ficavam com medo, não queriam ir para a escola, porque as outras crianças ficavam chamando-as de ladrões, falavam que elas eram filhas de ladrões. O ônibus da escola parava ali na casa laranja antes de chegar aqui e não podia passar para deixar as crianças e nem buscar, aí eles tinham que passar por ali e eles ficavam xingando as crianças. Os adultos também, xingando criança!

Pedro também esboça em sua fala sobre esse período:

Quando eles começaram a ameaçar o Amarildo, a gente pensou mesmo que ia ter morte, sabe. Eles prenderam até um pessoal do INCRA, ali naquela casa laranja. Eles sabiam o dia que eles iam vir para cá, porque o antropólogo que estava passando informação para eles contou, não havia outra forma de saber. Foi então que eles prenderam esse pessoal na casa deles ali, e ameaçaram até eles. E aí, eles ficavam falando que iam pegar o Amarildo e que tinham já contratado até uma pessoa para matar ele. Durante a noite, a gente se revezava. Colocava as crianças pra ficar todas dormindo juntas, em uma das casas, e nós ficávamos se revezando para ficar de tocaia com medo deles invadirem aqui e matarem o Amarildo. Nosso maior medo era esse.

Gregório fala um pouco sobre o posicionamento deles depois de tantas ameaças:

Nessa época, nós nos juntamos e falamos: Se eles atacarem, nós vamos atacar também. E eles dando risada da gente depois da morte do [nosso irmão]. Depois disso nós decidimos nem ouvir polícia federal e nem mais ninguém, se eles quisessem matar, eles iam matar... então, mas nós também. Nós começamos a sair em 2, 3 ou 4. A polícia falou: Vocês não saiam sozinhos, até na cidade nós sentíamos que a cidade estava estranha para nós, porque para todo lado era inimigo. E eles falavam que iam fazer emboscada, e que os primeiros que eles iam pegar era eu e o Amarildo, que nós é que íamos para a cidade direto. Nós não estava podendo sair para mais lugar nenhum. A polícia federal até se ofereceu para ficar 24h conosco, mas a gente ia ficar muito constrangido trabalhando com a polícia, aí nós falamos que não precisava. Mas foi a partir da hora que meu irmão morreu, que nós falamos agora seja o que Deus quiser. Após isso tudo, teve uma reunião grande dentro de Guaira, aí chamaram eles, chamaram nós, e tinha bastante autoridade, foi o Amarildo que falou com eles que onde é que eles cruzava nós ia cruzar também, que eles que atirassem a primeira pedra, porque nós não era vagabundo, nós não tínhamos tomado um palmo de terra de ninguém, e se eles tinham prova do que é que a gente tinha tomado, que onde eles cruzassem nós íamos cruzar também, aí até hoje. E todos os lugares que nós íamos, eles falavam contra. Mas tivemos que falar com eles assim.

Pedro comenta que “Tinha lugar na cidade, a maioria que nem queria vender mais para a gente, porque eles falaram para todo mundo que não era para vender um grão de nada para a gente”. Sobre esse mesmo ocorrido, Amarildo relata:

Eles cortaram até nosso crédito, porque nós não podíamos mais nem comprar na cidade, só havia uma loja que o cara falava que se a gente quisesse comprar ele vendia, mas é porque ele era indígena, os indígenas daqui sofreram muito, e sofrem ainda com

esses fazendeiros da região, e a gente se dá bem com eles, porque sofremos também. Eles até se ofereceram para ajudar a gente e vir aqui para ajudar a gente a se proteger.

Gregório relembra de outro protesto deles que eles faziam e que aterrorizavam os moradores:

Teve um dia que eles fizeram protesto e nós achamos que eles iam mesmo derrubar nosso barraco no rio igual eles ameaçavam. Aí eles formaram esse protesto, e desceram lá, era dez horas do dia, ainda lembro, era caminhão, carro baixo, trator e veio vindo. Falamos para as mulheres ficarem dentro de casa, não saírem pra fora, nós ficamos embaixo do pé de árvore, encarando eles. Foi então que nós ligamos para a polícia federal e falamos vocês vêm para cá que eles tão vindo com protesto e querem empurrar nossos barracos tudo para dentro do rio. Nós falamos, se eles cruzarem da estrada pra baixo nós não se responsabilizamos por nada mais mesmo, aí a polícia veio na hora. Mas foi feio aqui, Deus ajuda que não acontece mais isso aí né, porque se fossem outros, não estava nesse lugar aqui mais. E nós tivemos fé em Deus, não agredimos ninguém e eles se ferraram. Se você chegar no Ministério Público, ou ali no fórum e perguntar, ali tá escrito, até esses negócios de despacho de magia negra tá tudo lá, a polícia chegava, filmava, tirava foto e mandava tudo pra lá. Era polícia aqui todo dia, quando não era polícia masculina era feminina. E eles vinham tudo armado. Não foi brincadeira o que aconteceu aqui, foi coisa séria. O medo de uma tragédia acontecer era muito grande.

Nesse meio tempo, após o primeiro relatório antropológico realizado que foi recusado, o INCRA mandou relatório outros antropólogos para fazerem um novo, mas a comunidade estava tão traumatizada com o que estava acontecendo que não queriam aceitar, Pedro comenta que:

Foi difícil de convencer o pessoal a aceitar fazer esse outro relatório antropológico, ninguém queria e a gente estava com medo. Com tudo o que estava acontecendo. Aí nós nos reunimos tudo aqui no barracão, e conversamos, então fomos tentando convencer o pessoal, de que era para a gente fazer, porque se esse ficasse certo, ia diminuir as coisas, e já estava ruim, né? Era uma esperança de que podia melhorar. Aí por fim, com muita relutância a gente aceitou deixar eles fazerem outro. Mas com muita desconfiança. Só esse ficou bom, esse a gente aprovou. Porque no outro, eles falavam que porque nosso pai comprou a terra, a gente não era quilombola. Que era um sítio só. Inclusive, um dos que ficava junto do antropólogo, ele tá tentando comprar de volta tudo as terras que o pai dele vendeu quando era corretor. Foi o pai dele que vendeu a terra pro nosso pai.

Gregório fala ainda sobre os sentimentos que eles tinham quando tiveram que decidir se aceitavam ou não a realização de um novo laudo antropológico:

Mas meu Deus, nós não íamos mexer com isso mais também, com o relatório sabe. Nós não queríamos mais que fizesse o outro. Aí nós fomos para Curitiba, eu fiquei bravo lá em Curitiba, lá no INCRA também, eu falei é, vocês tinham era que pegar uns professores competentes. Porque ao invés dele fazer o laudo antropológico ao nosso favor, eles fizeram é contra, e agora nós que estamos sentindo na pele lá, e vocês estão aqui de bracinho cruzado, aí eles até choraram também, eu fiquei nervoso, não queria mais mexer com isso. Até que teve um evento aqui da educação, da diversidade, aí vieram vários professores de Maringá, Londrina, Paranaíba, Curitiba, aí eles foram dando conselho para gente né, e foi aí que nós ficamos mais à vontade e conseguimos

aceitar fazer outro laudo antropológico, e dessa vez eles fizeram certo. Mas essa vida que nós passamos aqui, nós não desejamos nem para um cachorro.

As coisas só passaram a melhorar depois da intervenção do pessoal de Brasília, e Gregório descreve que:

Se não fosse um pessoal de Brasília, que quietou eles, acho que as coisas não teriam melhorado. Eles falaram bem assim: Hoje em diante vocês não cerca mais ninguém, falou pra polícia até hoje vocês não prenderam ninguém, hoje em diante vai ser preso. Eles estão ameaçados de morte, se eles tiverem andando de bicicleta e tomar um tombo e se ralar e falar que foram vocês, então foram vocês. Lá vocês atacam todo mundo, nós vamos para lá amanhã, eu quero ver vocês atacar, aqui ficou até verde de polícia da força nacional. Aí até hoje graças a Deus eles não cercaram mais ninguém. Aquele dia foi 21/04 /2010. Me lembro sempre, que se não fosse essa pressão que as autoridades fizeram não teria resolvido. Mas ainda bem que fizeram isso, porque querendo ou não, a confusão começou com eles também.

Até hoje, ninguém nunca mais ameaçou a gente, mas nós não vivemos besta com eles não, é um bolinho das turmas aí com quem a gente tem que ficar mais esperto. Mas quem fez toda a organização é um que ele é do sindicato patronal. Ele mora ali ó, dentro daquela matinha lá, e foi ele quem colocou todo mundo contra nós. Nós sofremos aqui, que tinha dia que nós íamos para a cidade e não sabíamos se voltaríamos, que aqui é fronteira, né, eles mandam matar pessoa daqui para ali. Nós falamos da mesma mentira que eles usava para assustar nós, que quem ficasse ia revidar, porque nós já tinha avisado nossa família toda do que podia acontecer com a gente aqui, né? Mas eles fizeram mais foi pressão e mídia. Tudo que eles faziam aqui, o dia que eles prenderam o pessoal do INCRA aqui, saiu a notícia lá na capital do estado de São Paulo logo e colocaram que eram nós quem tinha atacado o pessoal do INCRA, colocaram mentira ainda, aí depois eles colocaram certo. Mas era protesto direto, eles colocavam bandeira e faixa contra a gente desde a primeira casa até lá no patrimônio. A turma de Brasília ainda falou, que nós éramos um pessoal guerreiro, e bateram uma salva de palma pra nós, pela nossa coragem e a força para lutar.

Essa data que Gregório menciona (21/04 /2010), é a data em que o segundo relatório antropológico ficou pronto, e eles iriam fazer a leitura na comunidade. Sobre esse segundo relatório, Amarildo esboça que:

Ainda bem que nós aceitamos fazer esse outro relatório, porque ele foi bom sabe? Mas a vida que a gente passou aqui, o sofrimento e o desespero, eu te juro Thalya, eu não desejo nem para o meu pior inimigo. Foi a pior época da minha vida. E essa terra, essa terra é a nossa vida. Eu tenho orgulho da nossa história, e as coisas que eles falavam, machucavam muito. Nós ficamos sem amigo, sem ninguém por nós praticamente. Negar comida para as crianças, falar que não merecia nem um copo de água. Trataram a gente como a pior coisa do mundo. Foi sofrido demais.

Sobre esse segundo relatório o Amarildo me explicou que:

Quando saiu esse segundo relatório e nós aceitamos ele, eles recorreram. Porque eles podem recorrer na justiça contra o relatório e contra a compra das terras. Aí primeiro foi julgado, e eles perderam, (em Curitiba), foi então encaminhado para Brasília para ser julgado de novo, e aí, está travado lá agora, com essas coisas do governo de agora, tudo que beneficia o pobre, o negro e o indígena fica de lado né? Aí depois, se nós ganharmos de novo ele vai para a terceira instância que é lá em Porto Alegre, aí lá é o último julgamento.

Por fim, Gregório relata um pouco sobre o que falou em uma reunião que participou, era ele quem viajava na maioria das vezes com o Amarildo para as reuniões que eles faziam com o pessoal da Fundação Palmares, com o Grupo de Trabalho Clóvis Moura, ou mesmo nos julgamentos contra o primeiro relatório:

Nós nunca esperávamos uma confusão desse tamanho, nós falamos, toda vida o negro vem já sendo castigado né, e agora foi uma separação, num ponto a gente se analisar bem consegue ver que o governo também é errado nesse ponto, porque ele já não pega e compra uma área de terra sabendo que a pessoa tem direito ou não e coloca ela ali né? Aí vai pegar pra fazer laudo antropológico, pra mexer com a terra dos outros, eu acho que também tá desunindo a família, né? Causa mais confusão, tudo isso eu falei para eles lá em Curitiba, falei porque vocês não pegaram um professor competente para fazer um laudo antropológico, eles não têm competência. Falei mais ainda dentro da universidade da Unioeste em Toledo, eu lavei a cara do professor. E eu falei para eles, eu sou burro, não sei nem falar, mas a antropologia de vocês é fraca. Vocês fizeram uma antropologia de 90km de distância e vocês estavam sendo comprados pelo advogado, nós pegamos vocês, acha que a gente é besta? Nós vimos vocês lá, e eles não tiveram o que falar, aí o reitor da Unioeste, bateu palma para mim ainda.

Para entender um pouco melhor sobre essa venda que o Gregório comenta, há a fala do Pedro que explica:

O serviço de antropologia contratado pelo INCRA, ele é terceirizado, e aí esse professor da Unioeste que veio fazer o laudo, ele se juntou com os fazendeiros, e ia nesse escritório do advogado que queria comprar as terras. E ele passava até as datas que o INCRA viria aqui para eles, passava todas as informações. Por isso eles conseguiam fazer as emboscadas deles. E um dia, ele ficava falando que vinha, e não chegava nunca. E nós vimos o carro parado lá na cidade, no escritório desse advogado. Aí ele veio para falar com a gente e falou rápido, nós estávamos desconfiados já, e quando fomos atrás para ver, ele estava lá de novo, ele falava mais com eles do que com a gente. Ele foi vendido, se vendeu e fez um laudo que favorecesse eles, para eles poderem lutar contra o laudo na justiça e não terem que vender. Por isso que falamos que era equivocado. E para isso ele fez de um jeito que a gente foi prejudicado com o jeito que eles tratavam a gente. Então tudo o que a gente sofreu, a culpa é desse professor.

Esse foi um pequeno resumo da história da comunidade, contada pelos seus membros mais velhos e conhecedores dos fatos. Ela possui muitas outras partes, histórias que se juntam para formar a história geral da comunidade. Entretanto, esses são os fatos mais marcantes que os narradores frisaram, e que podem auxiliar um pouco mais na descrição aqui pretendida. Na próxima seção, apresentarei um pouco dos relatos do cotidiano da comunidade e a minha perspectiva sobre o que ouvi e observei durante o meu período convivendo com eles, na comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos.

7.3 COTIDIANO E GESTÃO ORDINÁRIA: A VIDA NA COMUNIDADE

Gostaria de esclarecer que tentarei não me apegar tanto a elementos teóricos nessa parte, pois essa não é a minha intenção. Pretendo descrever o cotidiano da comunidade, e colocar algumas informações e interpretações que fiz a partir da teoria de De Certeau. Entretanto, sem desviar do principal foco desse estudo.

Como foi possível perceber nos relatos apresentados anteriormente, o que mais percebi durante minhas conversas com os moradores da comunidade, foi seu sofrimento ocasionado por conta do racismo, e da pobreza que viviam, que em boa parte ocorria por conta da exploração sofrida por eles enquanto trabalhadores.

Um dos elementos que fez com que eu pudesse conhecer essa história, foi a memória dos entrevistados, que me contaram sobre seu passado, mas também, é possível perceber traços desse passado, das práticas que eram realizadas, também em seu cotidiano atual. Confesso que me peguei várias vezes pensando se separaria as histórias e relatos por pessoas que haviam me contato, ou se as descreveria por tema. Achei que ficaria uma descrição mais compreensível se isso fosse feito por temas. Até mesmo porque como dito anteriormente, a intenção era usar a história oral de vida, mas a realidade encontrada foi uma história oral temática.

Quando falamos em práticas cotidianas, nos referimos ao que De Certeau, Giard e Mayol (2012) se dedicam então a observar e compreender as “maneiras de fazer”, ou seja, um foco nos modos de proceder da criatividade cotidiana que constituem as práticas. As práticas cotidianas que De Certeau (2014) analisa, são denominadas e compreendidas como estratégias e táticas. Apesar de as estratégias serem compreendidas como práticas do forte e táticas do fraco, isso não faz com que os que vivem à margem da sociedade não possam ter estratégias também.

Ao observar o cotidiano da comunidade remanescente quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, uma das primeiras micropráticas cotidianas que me chamou a atenção é a tentativa de que a sua história não seja apagada. Amarildo comenta em um trecho de nossa conversa que “A história que é contada na escola, para as crianças, não é a história do negro, é a história do branco, eles só conhecem a história do branco”.

E é a partir disso que ele relata: “então nós tentamos levar um pouco da nossa história nas escolas, por mínimo que seja, a gente tenta fazer com que ele conheça um pouco da história do negro, e não só da história do branco”. Nessa fala, eu identifico uma estratégia por parte dos líderes da comunidade, isso porque essas visitas nas escolas que eles fazem foi algo planejado

com a finalidade de fazer com que não aconteça novamente uma invisibilidade sobre sua história e vida.

Outra forma de não deixar que sua história seja esquecida, é o que o Pedro me contou:

Pedro: Antigamente, a gente fazia nossa... muitas e muitas rodas de conversas. Nós se juntávamos assim ao redor da fogueira, e ficávamos horas e horas todo mundo conversando. Ficava contando as histórias, os mais velhos sabe? E é isso que a gente tenta fazer, a gente tenta se reunir e contar as histórias que a gente ouvia, que os mais velhos contavam, e as histórias da gente também, para que não seja esquecido o que a gente viveu aqui.

Essa fala do Pedro, foi também percebida por mim durante os dias que fiquei na comunidade. Isso porque “Pedro, Amarildo e Gregório se reúnem todos os dias no barracão para conversar no período noturno. Nessas conversas em que eles se reúnem, são abordados diversos assuntos. Eles contam e recontam histórias, relembram momentos do passado, e buscam por meio dessa oralidade manter sua história sempre viva, para que ela não se perca com o passar dos anos” (DIÁRIO DE CAMPO, 23/11/2021).

Uma coisa que os moradores da comunidade tentam fazer é manter sua história viva, como eles mesmos dizem: “é importante que a nossa história não seja perdida, é muita dor e sofrimento e isso precisa ser lembrado sempre... não pode se perder” (AMARILDO). Como disse, compreendo que esses pequenos momentos em que os moradores da comunidade buscam lembrar do passado, e acima disso valorizar sua trajetória assim como a de seus antepassados, é uma estratégia encontrada por eles de não serem suprimidos ou esquecidos. Isso se justifica, pois ocorre em um lugar próprio (a comunidade) onde é encontrado na oralidade, uma maneira de fomentar o orgulho de serem remanescentes de quilombolas, orgulho de suas raízes.

Interpreto isso, baseada na perspectiva de Faria e Silva (2015) que compreendem então que a tática é a transgressão, é o lugar do outro, uma astúcia milenar, a arte do fraco que é baseada nas circunstâncias, e aguarda possibilidades para dar golpes sem que seja detentora de um lugar de poder previamente estabelecido. Isso ocorre pois ao não permitir que suas histórias e memórias sejam suprimidas pelo discurso hegemônico, os integrantes da comunidade estão utilizando as oportunidades que encontram para mantê-las vivas. A estratégia, por sua vez, se pratica quando você tem o “próprio”, e nessas rodas de conversas, eles estão no próprio, em seu lugar praticado.

De Certeau (2014) diz que a tática é uma prática que não tem a possibilidade de dar a si mesma um projeto que seja globalizante, e nem de totalizar o adversário em um espaço distinto, visível e objetivável. E assim, golpe por golpe e lance por lance, a tática é operada no cotidiano. Isso significa que de maneira sutil, nesses pequenos momentos em que contam e

recontam suas histórias para que elas não sejam apagadas, as táticas ocorrem. Dessa forma, as táticas são realizadas em momentos oportunos para tal, quando são encontradas brechas momentâneas nas práticas cotidianas para que ocorram essas táticas.

Com a modernização das formas de trabalho, e até mesmo com o avanço das tecnologias, muitas das práticas que eram realizadas na comunidade em seu passado, se tornam esquecidas ou abandonadas, seja na forma como o trabalho é realizado, ou mesmo nos costumes cotidianos. Quanto a isso, os moradores mais velhos buscam reviver ou manter algumas práticas do passado, ou mesmo elementos que eles consideram fazer parte de sua história de vida, ou da comunidade.

Assim: Diário de campo (21/11/2021), “observei quanto à manutenção de elementos (físicos) do passado no presente da comunidade, a manutenção em um local de destaque de instrumentos de trabalho, ou de objetos que tem valor simbólico e sentimental para eles”. Assim como a oralidade é uma forma de manter os elementos que constituíram a comunidade em meio a tantas estratégias dos fortes para que a história desses povos fosse silenciada, a manutenção destes elementos físicos são uma tática que eles encontram para que sua história não continue a ser negligenciada.

Ainda como uma forma de manter esse passado de alguma forma vivo no presente, Pedro construiu ao lado do barracão da comunidade, uma casinha como ele chama, com vários objetos que segundo ele “isso aqui carrega a história da comunidade, e eu fiz porque não dá para se esquecer. Não podemos, faz parte da gente sabe?” Nesse local, são encontradas ferramentas, instrumentos, utensílios, todos que foram trazidos por seus pais, ou ainda, utilizados por eles durante os anos em que viveram ali.

Pedro me conta que a maneira de trabalhar de certa forma mudou com o tempo, principalmente porque muitas das ferramentas que se usava no tempo em que trabalhavam com seus pais, já não são mais utilizadas. Um dos motivos para isso, de acordo com ele, é que as culturas mudaram também. Porém ele relata que “Tem umas ferramentas que a gente usa ainda, por exemplo, a cavadeira, que a gente usa para fazer o buraco para plantar as hortaliças, era a mesma que a gente usava com nosso pai, e toda vez que usamos, nós nos lembramos dele, eu me lembro dele”.

Como disse anteriormente, houve já algumas pesquisas na comunidade, como a etnografia feita Ribeiro (2018), ou a pesquisa que a Silva (2015) fez sobre a territorialização da comunidade. Pude perceber que essa também é uma estratégia dos moradores da comunidade: “Antes nós estávamos esquecidos aqui. Se não fosse o grupo de trabalho Clóvis Moura, nós ia

continuar aqui, esquecido. Ninguém ia saber que nós tá aqui. Mas aí, quando veio o reconhecimento, nós foi reconhecido” (AMARILDO)

“Mas menina, se não fosse o reconhecimento, nós íamos continuar aqui sem ninguém ver a gente, mas agora não, as pessoas vêm visitar a gente. Vem conhecer nós, e fazer pesquisa, e conversar e elas querem ouvir a nossa história. E isso mostra que a gente não tá mais esquecido” (GREGÓRIO). Isso faz com que eu entenda que receber as pessoas na comunidade, deixar que elas conheçam a sua história, é também uma estratégia de preservação de sua história. “Já veio gente de tudo quanto é lado aqui, veio alemão, americano, japonês. Tudo para conhecer a gente, para saber da nossa história” (GREGÓRIO).

Amarildo comenta ainda que:

Sabe Thalya, é importante para a gente ter pessoas que querem ouvir a nossa história. Depois de todo o sofrimento que nós passamos aqui, depois de todo o racismo e discriminação, saber que tem gente que quer ouvir a nossa história para nós é importante, porque ela não pode morrer com a gente.

Com base nessa colocação, percebo mais uma vez que a maneira como os moradores praticam seu cotidiano na comunidade, são táticas de subversão, junto com algumas estratégias em seu “próprio”. Essa percepção advém da colocação de Dey e Teasdale (2015) onde os autores afirmam que as estratégias são meios do forte para prescrever o que é adequado ou desejável e por meio disso, formam estruturas, *scripts* ou padrões de ação que são institucionalizados, e assim, servem como guias gerais para o comportamento. Enquanto as táticas são as apropriações de momentos hábeis para a subversão de regras e padrões culturais impostos pelos fortes por meio das estratégias. Dessa maneira, ao aproveitarem os momentos e oportunidades em que sua história pode ser ouvida e disseminada, história essa silenciada por tantos anos, percebo que os moradores da comunidade se valem de táticas, subvertendo a história única, e disseminando a história dos excluídos.

Pedro relata que “A gente tenta manter algumas práticas dos nossos pais aqui ainda sabe? As festas mesmo, todo ano nós fazíamos festa de São João. Nós ainda fazemos, porque era uma tradição nossa. Se a gente não for fazendo, vai se perdendo”. Claudete também comenta sobre essas mesmas práticas “quando nós éramos menores, nós costumávamos esquentá¹⁹ fogueira né, sentar ao redor da fogueira para conversar. No inverno sempre tem ainda na comunidade roda de conversa ao redor da fogueira por causa do frio”. A manutenção dessas práticas, assim como as supracitadas, são maneiras encontradas pelos moradores da comunidade, para manter elementos da sua cultura, e não cederem à cultura dominante.

¹⁹ Ficar ao lado da fogueira para esquentar o corpo.

A religiosidade é outro exemplo de práticas que são mantidas na comunidade, é o que Pedro me conta:

No passado, nossos pais, eles rezavam na floresta. Eles pediam iluminação para os orixás da floresta, para os nossos antepassados. E hoje, a Claudete é a única que continua com essa prática da umbanda viva assim, nosso irmão [Zé Maria] e nosso irmão [Antônio], eles tinham esse dom de benzer também, e depois que eles faleceram a Claudete que assumiu esse dom. E a gente tá se organizando para ela ter um canto de oração dela aqui. Tudo começou aqui né, e então a gente quer que isso permaneça. Por isso que eu quero construir com ela esse lugar para ela rezar para os orixás, para que eles protejam a gente aqui também.

Interpreto essa prática da oração e valorização da religião dos antepassados, como uma tática de resistência, isso porque boa parte dos moradores da comunidade abandonaram a religião de matriz africana por conta dos comentários dos vizinhos que os chamavam de macumbeiros ou feiticeiros. De acordo com Claudete, “Eles foram indo pela cabeça desse pessoal, e esqueceram de onde veio a nossa fé. Foi todo mundo trocando de religião como se quisesse ser aceito. Mas eu não, eu não largo meus orixás”. Isso mostra como continuar com as orações para os orixás é uma tática utilizada para que parte de sua identidade não seja perdida, como Claudete diz: “Isso é quem eu sou, menina, é quem meus pais e meus tios e irmãos também eram”.

Percebo então, que Claudete encontra na prática de sua fé, uma tática, sua maneira de fazer bricolagem com aquilo que é imposto pelo forte, nesse caso, as estratégias de conversão religiosa. Essa percepção advém da colocação de De Certeau (2014) de que o fraco realiza suas bricolagens com a ordem dominante, subvertendo as práticas estratégicas calculadas e estabelecidas pelo forte. Percebo então que a religião é para Claudete, a sua forma se resistir.

Algumas outras práticas do passado ainda continuam vivas, como o ato de fazer a própria farinha de mandioca, polvilho... Pedro conta que eles ainda fazem a farinha e o polvilho para fazer alimentos. Nesse ponto, também vemos uma forma de preservação, uma tática de manutenção de saberes e ensinamentos. Isso porque de acordo com Pedro, a farinha que eles fazem é melhor do que essas que são vendidas no mercado, e foram seus pais que os ensinaram a fazer dessa forma, já que faziam todos juntos.

Os irmãos, Amarildo, Pedro e Gregório, se reúnem todos os dias para conversar no barracão da comunidade. Ficam na parte da noite lá conversando e de acordo com Amarildo “Essa é a nossa maneira de preservar a nossa união também, a gente fica aqui conversando e contando história, lembrando história, faz nós sermos mais unidos”.

Sobre as práticas cotidianas que são valorizadas pela comunidade, há o plantio e utilização de ervas medicinais. De acordo com Marta:

A gente tá tentando passar para os mais jovem as ervas de medicina, porque a gente não usava medicina de médico, quando ficava doente, nós curávamos tudo com erva de medicina que nós plantávamos aqui. Aí agora eu estou tentando ensinar a Marcia e a Maiara, pra não se perder esse conhecimento.

Amarildo afirma também sobre as ervas medicinais que:

Amarildo: Tem uma coisa que a gente tá tentando passar para os jovens são as ervas medicinais, a gente ainda usa muitas ervas medicinais. E cada erva tem uma função, um jeito de ser usado, se é chá, se é emplasto, ou se é mastigada... e tem as horas que elas têm que ser colhidas, as horas que têm que ser usadas. Umas são com sol a pino, outras no anoitecer, outras de madrugada... e tudo isso foram os antigos que ensinaram para a gente, e a gente tenta ensinar os mais novos.

Todos os membros da comunidade valorizam esses saberes. Seja para algumas doenças, ou mesmo para aumentar a imunidade, eles cultivam essas ervas. Esse cultivo chamou minha atenção:

Diário de campo 22/11/2021: Benê é um grande conhecedor dessas ervas, e me mostrou várias delas enquanto conversava comigo. Além de mostrá-las, falar seus nomes e finalidades, ainda e explicando as formas de consumo. Benê expõe ainda que: “Eu planto aqui, porque essas ervas elas que eram nossos remédios, e muitas delas são até mesmo melhores do que esses remédios de farmácia sabe? E eu cultivo aqui, a gente precisa delas. E se não planta, não tem elas quando precisa”.

A prática de ainda utilizarem as ervas medicinais, mesmo tendo acesso aos medicamentos prontos das farmácias, é outra tática que identifico como uma forma de se manterem vivas as tradições familiares.

Diário de campo 23/11/2021: Amarildo relata que a tentativa de manter algumas das práticas da comunidade é de certa maneira uma luta, pois de acordo com eles, os jovens da comunidade não têm interesse em permanecer ali, ou dar continuidade nos trabalhos que são realizados nas terras. Ele afirma ainda, que isso é algo que o entristece muito, porque não gostaria de ver a história e cultura de seus antepassados desaparecendo. Percebi que isso gera um tipo de conflito, pois de um lado os mais velhos querem que as práticas tenham uma continuidade por parte dos jovens, do outros, os jovens buscam uma mudança, e não desejam continuar na comunidade.

Amarildo esboça isso em sua fala que:

É difícil para nós, e isso preocupa, o jovem ele não quer mais continuar na comunidade, não quer mais trabalhar aqui, não quer continuar com a gente sabe? Querem tudo ir para a cidade porque eles acham que é mais fácil, e a gente faz o que pode para tentar manter algumas coisas ainda vivas.

Pedro também comenta sobre a falta de interesse dos jovens quanto a permanecer na comunidade:

Eu até entendo os jovens querer ir embora daqui, eu também já fui, mas não aguentei ficar longe dessa terra e voltei. Mas a gente tem que lutar para manter isso aqui, não só a terra, ou a nossa história e algumas tradições, mas a memória e... a união né. Nosso povo sempre foi muito unido, e com o tempo foram indo embora, nós temos

que manter isso, porque foi essa união que tivemos que fez com que nós permanecêssemos de pé.

O trabalho está imbricado no cotidiano da comunidade quilombola, afinal de contas, eles trabalham nessa terra e vivem do trabalho ali desde o primeiro dia em que chegaram em Guáira. Desse modo, ao olhar para esse trabalho, e para a maneira como as coisas são feitas na comunidade, é possível enxergar a gestão ordinária em seus modos de fazer, nas bricolagens, nas relações e em seu trabalho. Até porque, de acordo com Carrieri *et al.* (2014) a gestão ordinária foca no cotidiano do homem comum, e nas relações sociais que são estabelecidas por ele, suas formas e maneiras de organizar seus negócios, sua família, e suas estratégias de sobrevivência. Apesar de a comunidade quilombola não ser um negócio em si, eles trabalham com a terra, e tem por meio dela o seu sustento, tornando-se assim, a sua forma de trabalho. Ademais disso, suas relações sociais, e suas formas de sobrevivência também se pautam na manutenção da comunidade.

De maneira natural, as relações e as maneiras como é realizado o trabalho na comunidade foram surgindo durante nossas conversas. O primeiro ponto a ser observado quanto a isso, é que o modo como a comunidade é gerida, é pautado nas necessidades que eles têm, e isso vem em acordo Carrieri *et al.* (2018, p. 4) quando destacam que “As resistências, enquanto práticas (ação e discursiva) no cotidiano, movimentam as formas de organizar e gerir os negócios, as famílias e até nós mesmos”.

Mas como essa colocação se relaciona com o cotidiano vivido na comunidade? Em um primeiro momento é importante ressaltar a união que os moradores buscam ter entre si. Isso porque uma vez que as relações com as pessoas de fora da comunidade foram, e as vezes ainda são, turbulentas, com isso eles buscam a união como uma forma de sobrevivência e resistência. Quando Carrieri *et al.* (2018) falam sobre a resistência enquanto prática discursiva e ação, é possível ver isso também na comunidade quando os moradores usam suas vozes para manter a história por meio da oralidade, ou quando buscam a permanência de práticas que reforcem a sua história e união.

Acima de qualquer reconhecimento, ou de qualquer relação de trabalho, a comunidade é uma família. Que por muitos anos foi administrada, por assim dizer, pelo senhor Manoel, que é quem trouxe a família para essas terras, quem deu início às formas de trabalho, e quem ensinou aos filhos a maneira como trabalhar a terra. Além disso, era ele o

responsável por administrar as terras, escolher o que, quando e como plantar, ou até mesmo como vender.

A terra era utilizada como meio de sobrevivência não apenas como uma fonte de alimento, mas também como fonte de renda quando vendiam os produtos produzidos, ou os trocavam por outros. E até hoje, a terra continua sendo uma fonte de alimento e renda para os moradores. Mas nem sempre foi assim.

Após a morte do senhor Manoel, de acordo com Pedro, muitas pessoas da família foram embora e foram se espalhando entre o estado do Paraná, Mato Grosso, São Paulo e até mesmo pelo Paraguai.

Pedro relata então que:

Após a morte de nosso pai, nós ficamos perdidos. Mas perdidos mesmo. Ninguém não sabia nem como entrar em um banco, nós não íamos para a cidade negociar, quem ia era nosso pai, nós não sabíamos de nada. Nós sabíamos trabalhar, isso nós sabíamos, mas agora como tocar assim, como administrar isso, nós não sabíamos. E aí nós fomos tentando, e tentando, mas foi dando errado, nós não via vingar sabe? Até que nós tivemos que ir trabalhar para os outros. Porque não sabia como administrar tudo.

Como uma tática de sobrevivência, uma vez que não possuíam o conhecimento de como administrar a terra, os familiares que não foram embora da comunidade, começaram a trabalhar então para os vizinhos ao redor para ter uma fonte de renda, entretanto, de acordo com Pedro:

Mas aí fomos vendo que a gente não trabalhava mais para nós, trabalhava só pros outros, e isso não estava certo, mas aí a gente começou a observar, e começou a conversar e a se ajudar e voltamos a trabalhar para nós, a produzir para nós, para poder assim, sobreviver e trabalhar para nós mesmo sabe? Fazer a terra ser produtiva. Mas nós passamos muita dificuldade viu, porque nós não sabia como lidar com as coisas. Nós foi aprendendo errando.

Percebe-se a gestão ordinária nessa fala uma vez que Carrieri (2014) defende que essa gestão do homem comum ocorre a partir de sua experiência, suas práticas e subversões ao que é imposto pelo sistema como uma gestão ideal. É isso que acontece na comunidade, a gestão da família, do cotidiano e de seus negócios é feito a partir de suas experiências, de seu aprendizado enquanto trabalhadores, por meio de tentativa e erro.

Outro ponto interessante quanto a gestão da família e da comunidade, é que tudo é feito de maneira cooperativa, ou seja, todos se ajudam. Existe solidariedade. Apesar de cada um plantar um determinado tipo de hortaliça para ser entregue para o PAA (Programa de Aquisição de Alimentos), de acordo com Gregório “aqui tudo nós se ajudamos. Cada um planta suas hortaliças e tem seu trabalho, é dividido, mas nós vive em comunidade, um vai lá e ajuda o outro, não tem essa separação assim, é tudo em comunidade”.

Isso mostra que apesar de cada um dos irmãos gerir de sua própria maneira o plantio das hortaliças, o que é visto até mesmo na horta, quando desci lá a Luz me mostrou, olha essa parte aqui é de Pedro, essa aqui é de Gregório e essa é de Amarildo, eles realmente vivem em comunidade quanto ao trabalho, porque segundo o Amarildo:

Aqui é assim, tudo, mas tudo mesmo que nós vamos decidir é em conjunto. Junta todo mundo aqui (no barracão) e nós senta para conversar e decidir. É feita votação, e a gente decide o que fazer e o que não, porque essa terra aqui, é de todos nós, e nós tem que permanecer unido e tentar ficar em harmonia.

A comunidade, por ser reconhecida precisa de um conselho e tudo o que acontece ali, é documentado. Desse modo, o líder da comunidade foi eleito o presidente por ser o mais comunicativo. Há o vice e o diretor. Existem ainda a primeira secretária e a segunda secretária, e o tesoureiro. De modo que o conselho conversa entre si antes de conversar com o restante da comunidade para decidirem algo.

Além das hortaliças, a comunidade conta ainda com dois tanques de peixes, que foram construídos a partir de um sonho do senhor Gregório de ter os peixes na propriedade, para consumo e também como fonte de renda. Como tudo na comunidade, tudo o que é produzido é primeiramente para consumo.

Ademais, parte das terras está arrendada para um dos vizinhos. Isso porque eles não possuem maquinários para a plantio de milho ou soja, ou mesmo para culturas em que é necessário o uso de maquinário. A gestão da comunidade é feita então de modo cooperativo, mas também a partir das necessidades enfrentadas, buscando principalmente manter seus modos de vida.

Muitas vezes, os moradores da comunidade fazem bricolagem, ou reinventam suas maneiras de fazer como forma de sobrevivência, o que é visto nessa forma de gerir deles, uma vez que em uma cooperativa como comumente conhecemos a produção é feita em conjunto e os lucros são repartidos. Por um tempo até foi assim, porém, foi percebido por eles, de acordo com Claudete, que o melhor era eles trabalharem em conjunto, mas mesmo assim, cada um cuidar do próprio dinheiro, de sua própria produção. Assim, alguns criam porcos, outros criam galinhas botadeiras, outros frangos para venda, e se ajudam nos afazeres mutuamente. Mesmo que de acordo com Pedro, “sempre vai ter um que faz mais, outro que faz menos, por isso, a gente vai dosando e vai se ajudando como pode também.”

É possível observar então, que a gestão do cotidiano da comunidade é feita com base em um senso de cooperação, por mais que existam conflitos e opiniões divergentes, os moradores encontram em suas votações uma maneira de tentar encontrar a melhor solução para

a resistência da comunidade. Pedro relata ainda, que “a gente pensa sempre em como manter a comunidade aqui, em primeiro lugar”. Observo que isso, é também uma característica da gestão ordinária, pois, Carrieri (2014) expõe que a gestão ordinária tem como foco as relações dos indivíduos em seu cotidiano, e como essas relações são gerenciadas por eles.

Pensar nas relações que os entrevistados possuem, é pensar em vários tipos de relações distintos que se entrelaçam no cotidiano, são relações familiares, entre pais, filhos, irmãos, primos, cunhados. São relações com a terra, conforme veremos uma pouco mais adiante, são relações laborais, haja vista que trabalham juntos, além ainda, das relações estabelecidas com os vizinhos e comunidade do patrimônio e cidade.

A partir dos relatos acerca do período conturbado que viveram por conta do laudo antropológico que foi recusado por eles, é possível observar também como as relações sociais desses indivíduos são dinâmicas e volúveis com aqueles que moram ao seu redor. Isso porque é possível ver que são relações de poder, onde os vizinhos possuem práticas que moldam as ações do cotidiano dos moradores da comunidade. Na maioria das vezes, fazendo com que essas práticas sejam suas formas de resistência àquilo que é imposto a eles.

Carrieri *et al.* (2018) destacam que se voltar à gestão ordinária, ou seja, voltar o olhar para o cotidiano organizacional, é considerar um espaço rico em possibilidades, criatividade e subversão aos valores da cultura do *management*. Isso pode ser percebido de diversas formas na comunidade. Seja na maneira como eles realizam a sua organização formal, onde cada um dos moradores tem suas atividades próprias de trabalho, ou na forma como a própria organização formal da comunidade (o concelho que eles falam) se organiza à sua maneira. As terras, são rodeadas por culturas de soja ou milho, porém, não é esse o tipo de produção realizada na comunidade, isso mostra também como remanescentes de quilombolas seguem suas próprias maneiras de uso da terra, buscando sempre a produção na terra como uma fonte de alimento.

Carrieri, Perdigão e Aguiar (2014), destacam que na gestão ordinária, pode haver as pessoas que buscam a manutenção de práticas ou tradições, como também, pode haver a busca de inovação de práticas cotidianas. Percebo que essas duas características estão presentes nas práticas cotidianas da comunidade. Ao passo que buscam sempre a manutenção de elementos de sua cultura, de práticas tradicionais e o reavivamento de memórias, os moradores da comunidade buscam a mudanças de algumas de suas práticas, a inovação nos meios de produção ou trabalho e até mesmo nas relações que possuem. Eles possuem de acordo com Amarildo e Pedro “projetos de mudanças e novas formas de renda, como uma maneira de

manter os jovens na comunidade e gerar outras fontes de renda que sejam atraentes para eles também (DIÁRIO DE CAMPO, 22/11/2021).

Foi percebido até então que há uma forte relação daqueles com quem conversei com a terra, e essa relação será abordada de uma maneira mais específica na próxima seção, onde falarei um pouco sobre as dinâmicas territoriais que ali ocorrem, assim com descreverei um pouco sobre os aspectos físicos da comunidade.

7.4 UM ESPAÇO, VÁRIOS USOS: A TERRITORIALIZAÇÃO

Uma vez que um espaço é transformado em território por meio das ações daqueles que dele se apropriam, praticam e o utilizam, pode-se compreender que o processo de territorialização das terras onde a comunidade remanescente quilombola está localizada vem se modificando ao longo dos anos.

O primeiro indício disso, é a fala comum entre todos os que conversaram comigo durante a pesquisa de que “quando nós chegamos aqui, isso tudo era mata”. Essa memória coletiva que é comum para todos os entrevistados, descreve não apenas uma ação simbólica, como também uma ação física que foi feita neste território, uma vez que essa mata foi derrubada pela família para se tornar o que é hoje, seu lar. O que fica explícito na fala de Pedro “Essa terra, Thalya, ela é nossa vida, é nossa casa, é nosso lar, eu não sou nada se tirarem isso de mim”. Corrêa (2013) entende que um mesmo espaço pode ter diferentes usos, significados ou símbolos para os diferentes grupos que fazem parte de sua dinâmica. No contexto da comunidade, percebo isso ao ouvir falas como essas de Amarildo e Pedro, em que os dois possuem vínculos com a terra de forma que ela não é vista apenas como uma fonte de renda.

A relação dos quilombolas com esse território, vai além da sua utilização ou apropriação, ela é uma relação de sobrevivência, uma vez que Amarildo relata “A terra para mim, ela é vida. No começo foi dela que nós tiremos o alimento, é dela que nós sobrevivemos. Ela foi deixada por nossos pais, porque é a vida deles também, ela significa a nossa vida.”

Assim como em todo processo de territorialização, existem relações de poder que envolvem o território, o que não poderia ser diferente na relação deles com a terra. Seja os conflitos sobre a terra enfrentados entre os irmãos, ou os conflitos com os vizinhos de terra que buscavam comprá-las, ou mesmo que ameaçavam as estruturas e relações da família dos Santos neste território.

Um território é um espaço que é apropriado por meio de uma relação de poder, em outras palavras, quando há uma ação de controle ou poder sobre determinado espaço, ele se torna um território (SALES e GUALBERTO, 2019). No contexto da comunidade quilombola, conseguimos identificar bastante essas relações de poder envoltas no território, isso porque na fala de Pedro é perceptível como até mesmo de maneira indireta, os vizinhos influenciam na maneira como o território da comunidade é ocupado, haja vista que:

Aqui não é tudo que a gente pode plantar, porque eles passam veneno nas lavouras deles, aqueles que nem pode, e acaba matando tudo os pé de fruta. Não adianta plantar um pé de fruta que não vinga.

Desse modo, os usos que a família fez da terra, foi sendo modificado ao longo dos anos, o que mostra também como a territorialização é dinâmica. Por exemplo, no começo, quando chegaram nas terras, elas eram cobertas por mata e com o tempo, essa mata foi sendo derrubada e dando lugar a casas dos familiares que vinham chegando também, como Pedro relata “olha Thalya, nós tinha mais de 80 pessoas vivendo aqui. Então você pensa, isso aqui era tudo cheio de barraquinho. Lá de baixo até aqui em cima”. Hoje, a comunidade conta com 8 casas em seu território.

Ipiranga (2010) entende que compreender a apropriação do espaço, elucidada como ele é ocupado, seja por objetos, equipamentos, atividades, indivíduos ou grupos. Com relação a isso, irei descrever um pouco de como é a comunidade, e para tal usarei um trecho longo de meu Diário de campo (19/11/2021):

Apesar de esta já ser a segunda vez que venho para a comunidade, parece que neste momento consigo perceber sua estrutura física de uma forma mais detalhada. A propriedade da comunidade é “cortada” horizontalmente (no sentido da largura do território pertencente a eles) por uma estrada que leva até outras propriedades. De modo que há casas do lado de cima, como também do lado de baixo dessa estrada. Na parte de cima existem 3 residências que ficam de frente para a plantação (hoje de soja) dos vizinhos. Essas terras que de frente, Mai me contou hoje que pertenceram ao seu avô materno um dia. Atrás dessas três residências, há um galinheiro, assim como mais três casas e uma outra horta, que é gerenciada pelas pessoas com quem tive menos contato na comunidade até o momento. Essas casas, tem a frente voltada para o lado oposto das três primeiras que descrevi. Todas essas casas hoje são de alvenaria.

O território da comunidade se estende em lavoura arrendada por eles para o vizinho, a partir dessas casas descritas aqui. Já na parte de baixo dessa estrada, é que encontramos o barracão, como eles chamam, que serve como salão de festas e local para as reuniões do conselho à esquerda, e de frente com ele, logo a direita e bem próxima a estrada há a antiga casa de madeira que pertencia ao Sr. Manoel e Dona Ana. A casa hoje, é moradia de um de seus netos, mas continua conservada pelos irmãos, como forma de manter parte de suas memórias vivas.

Um pouco para baixo e atrás dessa casa dos fundadores da comunidade, há mais duas casas de alvenaria que é ocupada pela família de um dos filhos do Sr. Manoel e Dona Ana, e por seus enteados. Ainda do lado direito, há mais uma casa de alvenaria que é

ocupada por outro dos irmãos com quem conversei e sua família. Ao lado de baixo dessa residência, é mantida parte da estrutura antiga da casa de madeira que era pertencente a eles. Que serve hoje como depósito.

Essa residência fica de frente para a horta que é tocada pelos irmãos com quem conversei mais a fundo. A horta possui irrigação e é dividida por área de maneira simbólica (não há uma divisão física, ou um cercado que delimite o espaço de cada um, eles apenas sabem identificar o que pertence a quem). Voltando ao lado direito, temos o espaço onde fica o galinheiro das galinhas e o chiqueiro dos porcos. Mais abaixo, há uma pequena área onde são plantados outros alimentos como milho para consumo, mandioca, abóbora, as ervas medicinais, feijão, dentre outros. E descendo mais um pouco são encontrados os painéis solares que são fonte de energia para a comunidade e para os tanques de peixe, assim como, os próprios tanques de peixe um ao lado do outro. Após isso, encontramos uma faixa de mata, com uma nascente.

Entre esse espaço da parte de baixo descrito com os elementos a direita e a esquerda, há uma larga faixa de grama onde estão plantadas árvores, flores e plantas. Pedro é um dos responsáveis por isso, e gosta muito de cuidar das plantas. É perceptível que essa parte de território da comunidade destoa daquilo que é percebido aos arredores, pois são literalmente rodeados por grandes produtores de soja/milho.

Como descrito, hoje a produção da comunidade é voltada para hortaliças e alimentos para subsistência. Mas nem sempre foi assim, conforme Amarildo comenta sobre as diferentes de culturas já produzidas na comunidade:

No começo, nós plantávamos hortelã para fazer óleo. Hoje já não existe mais isso. Depois, nós tentamos plantar soja e milho pra vender, mas também não vingou. Aí começamos a plantar mandioca, mas aí depois já não tinha mercado mais para isso. E agora são as hortaliças, e o resto das terras nós arrendamos, e as outras coisas que nós plantamos é só pra comer mesmo. No mercado compra o básico que de resto nós tira tudo daqui.

Santos e Rigotto (2010) afirmam que a territorialização é dinâmica, baseada nas relações entre agentes e o espaço. Isso pode ser visto na fala de Amarildo, em como com o tempo as maneiras como o espaço era utilizado para produção foram se modificando durante os anos. Ou ainda, na fala de Gregório, quando ele afirma que “houve uma época em que éramos em mais de 80 pessoas aqui. Isso era lotado de casa, de cima a baixo” percebo aqui então, as diferenças que ocorreram ao longo dos anos nos usos do território.

Outro ponto que ressaltou também, e que demonstra um pouco sobre as relações que ocorrem no território é a venda de parte das terras pelos irmãos que moram em outro estado. Percebi a tristeza na voz e nos olhos de Pedro quando ele comenta que “eu fiquei muito magoado quando meus irmãos venderam a parte deles lá em cima, porque eles não valorizaram o que o pai deixou para a gente, eles não valorizaram a luta e o sacrifício dele”. Essa venda foi uma fonte de conflito entre os irmãos, isso porque os três filhos do primeiro casamento do Sr. Manoel, após a morte do patriarca decidiram reivindicar sua herança, venderam suas porções de terra e foram embora para outro estado.

Entretanto, essa reivindicação não foi pacífica, pois os outros irmãos não eram a favor da venda e só não realizaram a compra desses pedaços de terra porque não possuíam condições para tal. Além disso, Pedro explica que “o que eles queriam era uma divisão igual da terra, mas se fosse assim eles iam acabar com tudo. E outra, querendo ou não metade era de nossa mãe, então não tem como eles ficarem com uma parte igual a nossa”. Por isso de acordo com Pedro “procuramos até advogado, porque não era justo, e ainda bem que fizemos isso, porque hoje eles se arrependem de terem vendido”.

Essa parte de terra vendida, foi adquirida por um dos vizinhos da parte de cima da comunidade, o qual arrenda suas terras para a produção. Outro exemplo desse dinamismo na apropriação do território, é que antes de as casas serem todas de alvenaria, elas eram de madeira, e antes de serem de madeira, elas já foram de barro. Isso mostra que com o passar dos anos, a mudanças nas condições financeiras (aspectos econômicos) e daqueles que se relacionam sobre o território e com ele, as dinâmicas dessas relações e apropriação da terra se modificam, não acontecendo de forma estática.

Observei ainda, que essa territorialização vai além dos aspectos materiais que aparecem na comunidade. Existe uma territorialização simbólica, que pode ser observada na fala de Pedro, quando com os olhos cheios de água relata “eles não valorizaram o trabalho dos nossos pais, e nem a história deles quando venderam”. Essa fala descreve o aspecto simbólico que mais aparece para os moradores da comunidade, essa terra representa para eles o esforço dos pais, sua história, sua vida.

Amarildo também ressalta esse aspecto simbólico ao expressar que “essa terra é a minha vida, a nossa vida, daqui eu não saio nunca. A terra é vida para mim, esse lugar”. Percebo que essa percepção da terra como vida, também faz parte dos aspectos simbólicos da territorialização. Entendo isso, apoiada na colocação de Haesbaert (2001) que aponta que há na territorialização uma dimensão simbólica e cultural que ocorre por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais. Por isso, observo que na comunidade, o ser quilombola está associado na terra, por ser como Amarildo chama “essa é a terra dos quilombolas”.

Desse modo, percebo que os vínculos dos moradores com a terra, vão além dos aspectos físicos e financeiros, mas sim, para os significados simbólicos que eles têm com o território, suas histórias, sua vida, seus vínculos uns com os outros, e os momentos compartilhados permeiam as terras. Esse é um dos motivos que eles desejam

também a retomada de parte de um território que já não os pertence mais, mas que faz parte de sua história, e que para eles possui um significado que vai além do material, tornando-se emocional, cultural, político e social.

Santos (2007) afirma que o território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. Essa colocação contribui com a interpretação de que a maneira como a comunidade habita e interage com a terra, fazem dele seu território territorializado, isso porque a partir de suas ações, relações e crenças a cerca do território, torna possível que eles criem vínculos com a terra.

Além disso, Raffestin (2003) entende que o processo de territorialização é realizado pelos agentes que interagem neste espaço, e pelas relações de poder que ali ocorrem. Isso faz com seja possível visualizar na comunidade esse processo ao longo dos anos, seja na maneira como os irmãos interagem entre si para organizar os usos do território, sejam as relações de poder que exercem uns com os outros, ou com os vizinhos ao redor, e até mesmo as apropriações simbólicas que ocorrem no espaço.

CONCLUSÕES E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Olhando hoje para essa pesquisa, percebo que já gostaria de fazê-la de novo, e utilizando elementos diferentes, estratégias diferentes, para captar mais sobre um campo tão rico. Porém, o objetivo de me aproximar das memórias dos mais velhos da comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos para captar a gestão ordinária do seu cotidiano e seu processo de territorialização, foi atingido ao passo que realmente realizei a escuta a essas memórias.

Para alcançar o objetivo geral, desenhei alguns objetivos específicos, o primeiro de *(I)* Desvelar a história da Comunidade Remanescente Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos, a partir das memórias dos mais velhos da referida comunidade quilombola. Este objetivo me proporcionou conhecer as particularidades dessa história e de seus personagens, o caminho percorrido por eles, e os acontecimentos que os trouxeram até o momento atual. Muito além da história de como se estabeleceram neste território, mas os episódios de racismos enfrentados desde a chegada na região, a fome, a falta de recursos financeiros assim como a luta por sua permanência no território, e pela manutenção de sua história e elementos tradicionais. Esse objetivo se entrelaçou com o seu subsequente, o de *(II)* Descrever as práticas cotidianas da Comunidade Remanescente Quilombola Manoel Ciríaco dos Santos ao longo de sua história. Ao mesmo tempo que recontei as histórias que ouvi, estas estavam permeadas pelas descrições de práticas comuns para os moradores da comunidade, de modo que elas foram caracterizadas, por vezes, por práticas culturais, de trabalho, ou até mesmo as de alimentação e religiosidade. Outro achado com esse objetivo, foi o papel da matriarca da comunidade nas práticas cotidianas, principalmente as de cunho afetivo, que demonstram o afeto e carinho pela mãe, assim como descrevem a luta dela.

Em sequência, há o objetivo *(III)* Descrever como ocorreu o processo de territorialização na comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos. É possível observar nesse objetivo as relações que direta ou indiretamente contribuem com os elementos de territorialização das terras, sejam ações dos vizinhos, ou mesmo dos próprios moradores. Há ainda a dinâmica dessa territorialização ao longo dos anos, ou seja, como esse território foi se transformando e modificando nesse período. Mas sobretudo, a maneira como os laços criados entre os moradores e a terra são fortes, e caracterizam a parte simbólica da territorialização, fazendo com que a terra seja vista como a fonte de vida deles, e como parte da história de quem

são, demonstrando que há um sentimento de amor pelo local, e por tudo o que os pais e eles mesmos viveram ali.

Finalmente, vem o objetivo (IV), de Interpretar como as memórias contribuíram para a gestão ordinária praticada na comunidade remanescente quilombola Manoel Ciríaco dos Santos. Neste objetivo, foi possível perceber a forma como as memórias relacionadas ao modo como o trabalho era coordenado e organizado pelo patriarca da comunidade, tem influência até a atualidade, assim como os aprendizados de como “tocar” a terra, advém de experiências adquiridas na prática cotidiana, sejam erros ou acertos. Aprendizados esses, que são rememorados pelos integrantes da comunidade, e orientam o que fazer e o que não fazer. Mas o principal achado que considero nesse objetivo, é que assim como os pais levavam a vida e o trabalho nas terras com uma visão de comunidade, os filhos buscam esse mesmo senso para gerenciar o trabalho na terra, buscando cooperação ente eles.

Como disse no começo, conduziria essa pesquisa de uma forma diferente hoje, e muito disso se deve por conta das percepções que tive durante a minha estadia em campo, mas principalmente no processo de interpretação dos dados coletados. O primeiro ponto, é que por mais que imaginasse que a memória era um elemento importante para eles, não podia imaginar que esse rememoração das histórias era tão frequente, e principalmente, fomentado por eles. Percebi que as rodas de conversa têm essa finalidade, especialmente com a intenção de que ao contar e recontar as histórias do que já foi vivido por eles e por seus pais, essas informações que fazem parte de quem são, não se percam, não fiquem em segundo plano ou abandonadas. Até mesmo a recepção de pesquisadores que se interessam pela comunidade, tem esse intuito de manter a história viva de alguma forma.

Um outro ponto, é o protagonismo da matriarca da comunidade nas histórias que os filhos contam. É certo que as lembranças com o pai marcam bastante as falas, e que este foi uma figura de segurança, trabalho e de exemplo para eles. Entretanto, a mãe é muito presente nas histórias cotidianas, em especial seu sofrimento tanto no trabalho na roça, como no lar, fazendo tudo o que podia para mantê-los alimentados e vestidos. Impossível não se emocionar ao ouvir os filhos falarem da mãe com os olhos brilhando, expressarem a saudade que sentem dela, ou mesmo a maneira como a vida que ela levava era sofrida.

Mais emocionante ainda, foi estar com Claudete, que era uma das mais próximas da matriarca, e acompanhar o embargo em sua voz sempre que falava de sua mãe, das práticas que havia aprendido com ela, e principalmente ter guardado um dos vestidos costurados pela mãe até os dias atuais. Em dado momento, Claudete e eu conversamos sobre a morte, e em especial,

sobre como a saudade daqueles que já partiram muitas vezes parece nunca diminuir. Encontrei consolo (devido a minha fragilidade com o assunto) quando ela me disse que “Menina, a saudade que tenho de minha mãe nunca foi embora, e nunca vai. Eu sempre sinto, mas hoje eu sei como lidar com ela”.

Isso não significa que eles não falem sobre a saudade do pai, ou tire seu mérito, mas é importante ressaltar que os laços de afeto com a mãe, pelo que pude perceber, eram muito fortes. A história do patriarca, sua trajetória e todo o seu trabalho com a terra, se tornou parte da memória coletiva, aquilo que todos falam primeiro. Mas o papel da mãe, sua trajetória, seu sofrimento e suas atividades merecem ser ressaltadas. Por isso digo que talvez fizesse de uma maneira diferente a dissertação hoje, buscaria entender mais esse papel da matriarca, descrevê-lo mais, e aprofundar mais as memórias que tem relação com ela.

As memórias da comunidade não são apenas de um período distante, existem memórias recentes bem vivas e dolorosas para a comunidade, como as dos episódios de racismo e até de ameaças que eles sofreram devido ao laudo antropológico. É impossível falar sobre esse território sem que esse assunto apareça em algum momento, e todas as vezes que ele aparece, causa uma indignação muito grande. Acho que um dos meus maiores aprendizados de vida, e principalmente em questão de privilégio, vieram com esse contato com o campo. Estudo nenhum, leitura nenhuma, substituem ouvir as histórias dos acontecimentos do período em que foram atacados por conta do laudo. Isso me impactou de uma forma muito forte, e me fez repensar muitas coisas, principalmente ao que diz respeito ao privilégio branco.

É importante ressaltar que os impactos do laudo antropológico vão muito além de atos racistas dos vizinhos contra os quilombolas. Primeiramente, as relações de poder foram acentuadas e se tornaram mais explícitas, fica claro o poder de influência dos vizinhos, e como isso foi usado como uma maneira de tentar desapropriar e prejudicar os moradores da comunidade. Além disso, esse tipo de pressão, fez com que os laços que existiam com pessoas de fora da comunidade se tornassem enfraquecidos, como eles mesmos dizem, não havia ninguém por eles, a não ser os indígenas que também sofriam opressão das mesmas pessoas, então, desse modo, a comunidade se tornou cada vez mais unida. Até mesmo a territorialização do espaço se tornou cada vez mais forte e visível conforme pode ser visto nas falas deles, houve uma valorização muito maior de seu território.

Essas relações de poder que ficam mais explícitas a partir das memórias recentes permeiam todo o cotidiano da comunidade, desde a sua organização, sua gestão ordinária, suas práticas cotidianas, suas relações entre si, com as pessoas de fora, e sua territorialização. Porém,

o protagonista do cotidiano da comunidade, é o racismo. É importante ressaltar que os episódios racistas não se limitam ao período de conflito por conta do laudo antropológico, eles são muito anteriores a isso, e acontece até na atualidade. Muitas vezes isso não aparece de maneira explícita nas falas, mas fica nas entrelinhas. A visão de que tudo já foi muito pior, faz com que determinadas situações sejam vistas como “normais”. E são os mais jovens os que mais transparecem essas questões. Seja o abandono da escola, ou problemas psicológicos e de autoestima que tem como raiz o racismo sofrido, ou a vontade de se desvincular de alguma forma da comunidade.

O racismo é uma presença constante em todos os relatos da vida da comunidade, e por vezes acontece até entre eles mesmos, como é expresso por Claudete quando ela comenta sobre a religião, e como muitos dos seus parentes começaram a abandonar a religião por conta de comentários racistas dos vizinhos. Ou ainda, como suas práticas religiosas são estereotipadas por parentes e demais. Mai, por exemplo me conta que não se sente bem-vinda na cidade e nem no Maracaju, que encontrar com os vizinhos é sempre algo desagradável para ela, e que eles os olham de um jeito que faz com que eles queiram ir embora.

Esse é um elemento que aparece diversas vezes nas falas dos moradores da comunidade. A maneira como o racismo os afeta de formas distintas, seja em suas relações interpessoais com aqueles que não fazem parte da comunidade, nas relações trabalhistas, nas relações afetivas (que de acordo com eles, é um dos motivos de muitos casarem com primos), ou ainda, com relação ao esquecimento de seus direitos enquanto cidadãos por parte das autoridades.

É por conta desses elementos do racismo que considero que existe uma Thalya antes do campo e uma depois. As pessoas que moram ali, têm tudo para se recusarem a receber qualquer pessoa estranha que queira se aproximar deles, mas não o fazem. Eles decidiram que é mais importante fazer com que sua história se torne, como diz Amarildo “cada vez mais conhecida e não morra com a gente”. A maneira como eles buscam superar os acontecimentos que fizeram de suas vidas um caos, é uma verdadeira lição de resistência.

Mais que isso, é nítida a importância da união entre a família, mesmo que existam conflitos internos. Eles existem, como em qualquer outro lugar em que várias pessoas se relacionem, e exerçam poder umas sobre as outras, mas o que importa e fica de lição é a maneira como essas diferenças são superadas. A resistência de um povo que nunca desfrutou de uma vida fácil, fez e ainda faz com que eu repense todas as minhas reclamações bestas da vida.

Eu nunca vou saber o que eles passaram, nem nunca vou ser capaz de compreender a sua dor (que ainda é presente), ou mesmo suas frustrações com os acontecimentos que marcam

a sua história. Não sou capaz de compreender o que é sentir a dor da fome, ou mesmo passar pelas situações de precariedade que eles passaram. Minha intenção nunca foi compreender algo que considero incompreensível, mas sim, poder contribuir de alguma forma para que essa história coletiva que eles compartilham, e que compartilharam comigo, possa tocar outras pessoas, possa também fazer com que elas repensem suas ações, preconceitos e falas. Que a história da comunidade remanescentes quilombola Manoel Ciriaco dos Santos, se torne cada vez mais conhecida, em diversos âmbitos e aspectos.

Falando sobre os ensinamentos que tive com a realização dessa pesquisa, não posso deixar de mencionar a contribuição da história oral e da memória para a minha formação acadêmica e de vida. Eu sempre gostei muito de ouvir histórias, e sempre tive uma relação muito boa com pessoas de mais idade por isso, por gostar de ouvir as histórias de suas vidas, ou memórias coletivas de um tempo comum. Mas nunca refleti sobre a importância dessa história oral. Hoje, após todo esse percurso, percebo que existem elementos que apenas a história oral é capaz de demonstrar, seja por meio do dito, ou do não dito. E é aqui que acredito que esteja a minha contribuição para a comunidade, é a transformação da sua história oral, em uma história que pode ser disseminada para outros âmbitos, e contribuindo com o seu registro para que não seja esquecida.

E nesse mesmo ponto, é que encontro a minha contribuição acadêmica para os estudos organizacionais, é a transformação dessa história oral, e sua associação com elementos organizacionais, que demonstram mais uma vez que existem as mais variadas maneiras de se organizar e fazer uma gestão, e principalmente, que aquilo que é realizado pelo homem ordinário, deve ter seu valor e pertinência reconhecidos. Percebo ainda, e confio que assim seja, que minha pesquisa possa servir como mais um exemplo de como a gestão ordinária não segue um padrão, ou mesmo necessita se enquadrar ou seguir modelos hegemônicos para acontecer. Apesar da comunidade aqui descrita gerir um negócio, que são as hortas, ela é também uma organização enquanto comunidade, que se organiza, se comunica e possui suas próprias práticas e modos de existir e resistir. Elementos esses, que devem ser considerados também pelos estudos organizacionais, como exemplos de organização e gestão.

Como em todas as pesquisas, encontrei algumas limitações durante esse processo, sejam as inseguranças quanto ao tema, os aspectos da pandemia que influenciaram de maneira direta o campo de pesquisa, assim como meu psicológico e até mesmo minha aprendizagem por conta das interações com colegas e professores apenas de maneira *online*. Ou ainda, a necessidade de ter interações com o campo mais vezes, e em ocasiões diferentes. Outra limitação é que não

consegui falar com todas as pessoas de mais idade da comunidade, talvez com mais interações teria um contato maior com os que moram “na parte de cima”, e conseguiria conhecer também a perspectiva deles. Até mesmo a minha crieza enquanto pesquisadora considero como um fator limitante, o que influencia infelizmente tanto a coleta, como a análise das narrativas.

Apesar de tudo isso, me sinto orgulhosa de ter realizado essa pesquisa, de ter contribuído à minha maneira para a disseminação da história da comunidade, e para a valorização de suas práticas, histórias e memórias. Mais que isso, me sinto feliz por conseguir perceber não só as mudanças que todo o processo do mestrado realizou em mim, mas principalmente as marcas que o campo imprimiu em mim. Principalmente os aspectos do racismo, da história oral, e a percepção do cotidiano praticado na gestão ordinária. Sinto que comecei a olhar até mesmo coisas que acontecem no meu próprio cotidiano sob essa ótica. Por fim, me sinto no dever de fazer a parte que me cabe na conscientização sobre o racismo, ter práticas antirracistas e principalmente, no policiamento de mim mesma com expressões, atos e falas que possam representar uma ofensa para alguém.

REFERÊNCIAS

- ABREU, M.; MATTOS, H. Remanescentes das Comunidades dos Quilombos **Iberoamericana**, XI, 42 (2011), 145-158
- ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. Companhia das letras, 1ª Ed. Traduzido por Júlia Romeu, 2018.
- ALBUQUERQUE, W. R.; FRAGA, W. F. **Uma história do negro no Brasil Salvador**: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. 320p. ISBN: 85-88070-022
- ALMEIDA, A. W. B. de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: FRECHAL, A. **Terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1996.
- ALMEIDA, S. **O que é racismo estrutural**. Belo Horizonte: Letramento, 2019
- AMBROZIO, J. O Conceito De Território Como Campo De Poder Microfísico. **Revista de Geografia**, v. 3, n. 2, p. 1–10, 2013.
- ASSMANN, J. Communicative and cultural memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Berlin; New York: De Gruyter, 2008. p. 109-118.
- BAMBERG, M. Narrative analysis. In COOPER, H. (ed.). **APA Handbook of research methods in psychology** (p. 77-94). Washington, DC: APA Press. 2012
- BANSAL, P. T.; SMITH, W. K.; VAARA, E. From the editors new ways of seeing through qualitative research. **Academy of Management Journal**, v. 61, n. 4, p. 1189–1195, 2018.
- BARCELLOS, R.; DELLAGNELO, E.; SALLES, H. Práticas organizacionais e o estabelecimento de lógicas de equivalência: O Circuito Fora do Eixo à luz da teoria política do discurso. **RAUSP-Revista de Administração da Universidade de São Paulo**, n. 49, v.4, p. 684-697, 2014.
- BARROS, A.; CARRIERI, A. D. P. O Cotidiano E a História: Construindo Novos Olhares na Administração. **Revista de Administração de Empresas**, v. 55, n. 2, p. 151–161, 2015.
- BARROS, Z. C. F. Quilombos do Paraná: Resquícios de um passado presente. **Os Desafios da Escola Pública Paranaense na Perspectiva do Professor PDE**. Jacarésinho, Cadernos PDE. V. 1. 2015.
- BATISTA, P. C. O quilombismo em espaços urbanos: 130 após a abolição. **Revista Extraprensa**, 12, 377–396, 2019.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN T. (2011). **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. 33ª ed. Petrópolis: Vozes.

BERGSON, H. **Memória e vida/Henri Bergson**; textos escolhidos por Gilles Deleuze. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERNARDO, P.; SHIMADA, N. E.; ICHIKAWA, E. Y. O formalismo e o “jeitinho” a partir da visão de estratégias e táticas de Michel de Certeau: apontamentos iniciais. **Revista Gestão & Conexões**, v. 4, n. 1, p. 45–67, 2015.

BLUHM, D. J. HARMAN, W.; LEE, T. W.; MITCHELL, T. R. Qualitative research in management: A decade of progress. **Journal of Management Studies**, v. 48, n. 8, p. 1866–1891, 2011.

BOM MEIHY, J. C. S. B.(Org.). **(Re)introduzindo história oral no Brasil**. São Paulo: Xamã, 1996.

BONI, V.; QUARESMA, J. Aprendendo a entrevistar como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Em Tese**, v. 2, n. 1, p. 68–80, 2005.

BOSI, E. **Memória e sociedade**. São Paulo: Companhia das Letras, 6 ed, 1998.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 13a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BRASIL, **Decreto – Lei Nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Insitui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

BRASIL, **Decreto – Nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

BRASIL, **Constituição Federal**, 1988. Artigo 68 – Ato das disposições constitucionais transitórias.

BUSSINGUER, E. C. DE A.; ARAÚJO, H. N. DE. Michel de Certeau e as microressistências do herói comum: uma possibilidade de compreender o cotidiano no direito a partir do murmúrio da sociedade. **Revista de Direito da Cidade**, v. 11, n. 4, p. 569–590, 2019.

CABANA, R. P. L.; ICHIKAWA, E. Y. As identidades fragmentadas no cotidiano da Feira do Produtor de Maringá. **Organizações & Sociedade**, v. 24, n. 81, p. 285-304, 2017.

CALDAS, A. L. Transcriação em história oral. **Revista do Núcleo de Estudos em História Oral**, São Paulo, n. 1, p. 75, nov. 1999.

CALLEFI, J. S.; ICHIKAWA, E. Y. A Memória na História Oral de Vida dos Idosos. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, v. 8, n. 1, 2019.

CARDOSO, L. O Branco Ante a Rebelia do Desejo: Um Estudo Sobre o Pesquisador Branco que Possui o Negro como Objeto Científico Tradicional: **A Branquitude Acadêmica**, Volume 2. APPRIS. Curitiba, PR. 1 Ed. 2020.

CARNEIRO, E. Singularidades dos Quilombos, in: **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Clóvis. Moura (org). Maceió: EDUFAL, 2001.

CARNEIRO, A.; BARROS, A. Uso de documentos para narrar a história de organizações: reflexões e experiências. **Revista de Contabilidade e Organizações**, 11(30), 14-23, 2017.

CARRIERI, A. de P. **A gestão ordinária**. 2012. Tese (tese elaborada para concurso para professor titular) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

CARRIERI, A. de P. As Gestões E As Sociedades. **Farol: Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade**, v. 1, n. 1, p. 21–64, 2014.

CARRIERI, A. de P.; PERDIGÃO, D. A.; AGUIAR, A. R. C. A gestão ordinária dos pequenos negócios: outro olhar sobre a gestão em estudos organizacionais. **Revista de Administração**, p. 698–713, 2014.

CARRIERI, A. de P.; PERDIGÃO, D. A.; MARTINS, P.G.; AGUIAR, A. R. C. A Gestão Ordinária e suas práticas: o caso da Cafeteria Will Coffee. **Revista de Contabilidade e Organizações**, v. 12, p. e141359, nov. 2018.

CARVALHO, C. A. P. **Outras formas organizacionais**: o estudo de alternativas ao modelo empresarial na realidade brasileira. Porto Alegre. Projeto Procad/CNPq, 2006.

CHAUD, E. M. **Práticas cotidianas**: a “poética do fazer” costura. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24424.pdf> Acesso em 25 de março de 2021.

CLAVAL, P. **A geografia cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

CORRÊA, R. L. **O espaço urbano**. São Paulo: Ática, 2004.

CORRÊA, R. L. Sobre agentes sociais, escala e produção do espaço: um texto para discussão. In: CARLOS, A. F. Al.; SOUZA, M. L. de; SPOSITO, M. E. B (Org.). **A produção do espaço urbano**: agentes e processos; escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2013. p. 41-51.

CORREIA, G. F. A.; CARRIERI, A. P. O cotidiano de negócios familiares em Matozinho/MG. **Economia & Gestão**, v. 19, p. 101–117, 2019.

CURY, F. G. De Narrativas a Análises Narrativas: reflexões sobre a análise de depoimentos em pesquisas de história da educação (matemática). **Alexandria: Revista de Educação em Ciência e Tecnologia**, v. 6, n. 1, p. 143–164, 2013.

DALLABRIDA, V. R. **Território, governança e desenvolvimento territorial**: indicativos teóricos metodológicos, tendo a Indicação Geográfica como referência. São Paulo: Editora LiberArs, 2016.

DE CERTEAU, M. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DE CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

DE CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL, P. **A invenção do cotidiano**: morar, cozinhar. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

DEY, P.; TEASDALE, S. The tactical mimicry of social enterprise strategies: acting ‘as if’ in the everyday life of third sector organizations. **Organization**, p. 1-20, 2015.

DURAN, M. C. Maneiras de pensar o cotidiano com Michel de Certeau. **Diálogo Educacional**, n. 7, v.22, p. 115-128, 2007.

FARIA, A. M.; SILVA, A. R. Quando A Estratégia Como Prática Encontra Com A Política Pública De Turismo : O Contexto De Um Sindicato E De Empresas Associadas Do Turismo Gastronômico No Espírito Santo. **Teoria e Prática em administração**, v. 5, n. 2, p. 72–100, 2015.

FELIPE, D. A. Patrimônio Cultural Negro no PARANÁ: A Comunidade Quilombola Paiol de Telha. **Revista Paideia**. Nº 7, 2017.

FELIPE, D. A. A presença negra na história do Paraná: pelo direito à memória. In: RAGGIO, A. Z.; BLEY, R. B.; TRAUZYNSKI, S. C. (Org.) **População Negra no Estado do Paraná: Coletânea de Artigos - Abordagem Histórica** - v. 2. Curitiba: SEJU, 2018, 306 p.

FERNANDES, M. E. História de vida: dos desafios de sua utilização. **Revista Hospitalidade**, v. 7, n. 1, p. 15–31, 2010.

FERNANDES, S. C. T.; SEVERO, C. G. Representações sobre os africanos em livros didáticos brasileiros de história, p. 395 -410. In: LEITE, I. B.; SEVERO, C. G. (orgs) **Kadila: culturas e ambientes - Diálogos Brasil-Angola**. São Paulo: Blucher, 2016.

FIABANI, A. Quilombos e comunidades remanescentes: resistência contra a escravidão e afirmação na luta pela terra. **REB. Revista de Estudios Brasileños**, v. 5, p. 39–52, 2018.

FOLMER, I.; MEURER, A. C. Território em movimento. **Revista NERA**, 22(48), 8–13 2019

FRASER, H. Fazendo pesquisa narrativa. **Trabalho Social Qualitativo: Pesquisa e Prática**, 3 (2), 179–201, 2004

FUNARI, P. P. A. Arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia da Letras, 1996.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Comunidades remanescentes quilombolas: Certificações quilombolas**. Disponível em: < <http://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-pr-15062021.pdf>> Acesso em: 25 de Ago. 2021.

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

GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D.T. (Org) **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GOMES, F. S. Quilombos/ Remanescentes de Quilombos. In.: SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GOMES JUNIOR, J.; SILVA, G. L.; COSTA, P. A. B. **Paraná Negro**. 1. ed. [s.l.] UFPR/ PROEC, 2008.

GOUVÊA, J. B.; CABANA, R. P. L.; ICHIKAWA, E. Y. As histórias e o cotidiano nas organizações: uma possibilidade de dar ouvidos àqueles que o discurso hegemônico cala. **Farol - Revista Brasileira de Estudos Organizacionais**, v. 5, n. 12, p. 297-347, 2018.

GOUVÊA, J. B.; ICHIKAWA, E. Y. Alienação e resistência: um estudo sobre o cotidiano cooperativo em uma feira de pequenos produtores do oeste do Paraná. **Revista Gestão & Conexões**. v. 4, n. 1, 2015.

GRAEBIN, I. **Cotidiano, gênero e práticas organizativas**: um estudo com mulheres em uma facção doméstica. Dissertação (Mestrado em Administração). Programa de Pós-graduação em Administração, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2020.

GREEN, N. How Everyday Life Became Virtual. **Journal of Consumer Culture**, v. 1, n. 1, p. 73–92, 2001.

GRUPO DE TRABALHO CLÓVIS MOURA. **Quilombos do Paraná**: relatório 2005- 2010. Curitiba: GTCM, 2010.

GUIMARÃES, A. S. A. (1999). **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo, SP: 34.

HAESBAERT, R. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001, p. 169-190.

HAESBAERT, R. Des-caminhos e perspectivas do território. In: RIBAS, A. D.; SPOSITO, E. S.; SAQUET, M. A. **Território e desenvolvimento**: diferentes abordagens. Francisco Beltrão: Unioeste, 2004. p. 87-119.

HAESBAERT, R. Da Desterritorialização à Multiterritorialidade. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**, São Paulo, Universidade de São Paulo, 20 a 26 de março de 2005.

HALBWACHS, M. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Albin Michel, 1994.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HIGHMORE, B. The Everyday, Taste, Class. In: SZZEMAN, I.; BLACKER, S.; SULLY, J. (eds.). **A companion to critical and cultural theory**. John Wiley & Sons, Oxford, pp. 327-337. ISBN 9781118472316. 2017

HELLER, A. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2008

HJORTH, D. Organizational Entrepreneurship: With de Certeau on Creating Heterotopias (or Spaces for Play). **Journal of Management Inquiry**, 14 (4), p. 386-398. 2005.

HOLANDA, L. **Resistência e apropriação de práticas de management no organizar de coletivos da cultura popular**. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife: Brasil, 2011.

ICHIKAWA, E. Y.; SANTOS, L. W. dos. Contribuições da História Oral à pesquisa organizacional. In: GODOY, C. K.; BANDEIRA-DE-MELLO, R.; SILVA, A. B. (Org.). **Pesquisa qualitativa em Estudos Organizacionais: paradigmas, estratégias e métodos**. São Paulo: Saraiva, 2 ed. 2010.

ICHIKAWA, E. Y. O Grupo de Estudos Organizacionais: uma história entre outras histórias. **Revista de estudos organizacionais e sociedade**, v. 1, p. 214–238, 2014.

IPIRANGA, A. S. R. A cultura da cidade e os seus espaços intermediários: os bares e os restaurantes. **RAM: Revista de Administração Mackenzie**, v. 11, n. 1, jan./fev., 2010, p. 65-91

JOAQUIM, N. F. A gestão (extra)ordinária do cotidiano. **Anais do VII Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD**, p. 1–16, 2012.

JOAQUIM, N. F.; CARRIERI, A. DE P. Construção e desenvolvimento de um projeto de história oral em estudos sobre gestão. **Organizações & Sociedade**, v. 25, n. 85, p. 303–319, 2018.

JOLY, F. D. Escravidão e Fronteiras Sociais e Idenitárias no Mundo Romano. In: SILVA, G. V. e SILVA, E. C.M. (orgs). **Fronteiras e Identidade no Império Romano: Aspectos sócio políticos e religiosos**. Vitória, ES. Gm editora. 1º Ed. 2015

KENSKI, V. M. Sobre o conceito de memória. In: I. C. Fazenda (Org.). **A pesquisa e as transformações do conhecimento**. Campinas: Papirus. 1997

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogo: 2019

KLOZOVSKI, M. L. **O cotidiano dos "Herdeiros do Fundão": gestão ordinária e o movimento de T-D-R na comunidade quilombola Invernada Paiol de Telha – Reserva do Iguaçu/PR**. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Departamento de Administração, Programa de Pós-Graduação em Administração, 2020.

KOCH, K. The role of territoriality in the European Union multi-level governmental cooperation framework of Finnish-Russian cross-border cooperation. **European Urban and Regional Studies**, 26(2), 115–133, 2017.

LAMBERT, V. A.; LAMBERT, C. E. Qualitative Descriptive Research: An Acceptable Design. **Pacific Rim International Journal of Nursing Research**, v. 16, n. 4, p. 255–256, 2012.

LAPEDRA, A. T. F.; ICHIKAWA, E. Y. Diálogos entre os conceitos de práticas cotidianas, territorialidade e territorialização. **RECSA**, v. v6, p. 49–67, 2017.

- LAU FILHO, E. Aspectos históricos da presença do negro no Paraná. In: RAGGIO, A. Z.; BLEY, R. B.; TRAUCZYNSKI, S. C. (Org.) **População Negra no Estado do Paraná: Coletânea de Artigos - Abordagem Histórica** - v. 2. Curitiba: SEJU, 2018, 306 p.
- LEE, M. J. **Pachinko**. Rio de Janeiro: Intrínseca. 2017, 548 p.
- LEFEBVRE, H. **Critique of Everyday Life**. Londres: Verso, 1991
- LEFEBVRE, H. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros e Sérgio Martins, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- LE GOFF, J. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão et al. Campinas: Educamp, 1992.
- LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas. **Etnografia Lisboa**, v. IV, n. 2, p. 333-354. 2000
- LEITE, R. P. A inversão do cotidiano: práticas sociais e rupturas na vida urbana contemporânea. **Dados**, v. 53, n. 3, p. 737–756, 2010.
- LEVIGARD, Y. E.; BARBOSA, R. M. Incertezas e cotidiano: Uma breve reflexão. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 62, n. 1, p. 84–89, 2010.
- LIMA, R. B. **Memórias de Velhos: Sobre terras e gentes**. 1. ed. Rio Branco- AC: BONI, 2008.
- LIMA, G. V. A Identidade Quilombola Demarcando uma Prática Empreendedora Cultural: O Artesanato de Conceição das Crioulas, no Sertão de Pernambuco. **EnANPAD 2017** São Paulo / SP - 01 a 04 de Outubro de 2017
- LIMA, G. V. O Consumo do Valor Simbólico Encenado por uma Prática Empreendedora Cultural: O Artesanato Quilombola de Conceição das Crioulas. **XLIV ENCONTRO DA ANPAD - EnANPAD 2020** Evento on-line - 14 a 16 de outubro de 2020.
- MACHADO, R. C.; CHROPACZ, F.; BULGACOV, Y. L. M. Epistemologia de Certeau e sua contribuição para os estudos baseados em práticas. **Anais do X Encontro Nacional de Estudos Organizacionais**, p. 10, 2019.
- MACHADO, F. C. L.; SILVA, A. R. L. DA; FERNANDES, T. A. The ordinary, cultures, and management: the organizing processes within the handicraft sector in Piúma (ES), Brazil. **Organizações & Sociedade**, v. 27, n. 95, p. 644–673, 2020.
- MARINS, S. R.; IPIRANGA, A. S. R. **Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade**, v. 4, p. 148–204, 2017.
- MARTINS, J. S. **A sociabilidade do homem simples**. São Paulo: Hucitec. 2008.
- MATOS, W. S. EUGENIO, B. G. Comunidades quilombolas: elementos conceituais para sua compreensão. PRACS:Revista Eletrônica de Humanidades Do Curso de Ciências Sociais Da UNIFAP, 2018)

MATTOS, H. MARTINS, R. L. M. Memórias do cativo. In.: SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MENDONÇA, R. M. L. **Análise da Implementação do Centro Acadêmico do Agreste da Universidade Federal de Pernambuco no Contexto da Expansão e Interiorização das Universidades Federais Brasileiras**. 2015. 117 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

MEZZOMO, F.; SEMPREBOM, R. Experiências da escravidão e formação de comunidades quilombolas no Paraná. **Sociedade e Cultura**, vol. 16, n. 1, jan/jun, pp. 193-203. 2013

MILLER, T. Doing Narrative Research? Thinking Through the Narrative Process. In: WOODIWISS J., SMITH K., LOCKWOOD K. (eds) **Feminist Narrative Research**. Palgrave Macmillan, London, 2017.

MIRANDA, S. A. Dilemas do reconhecimento: a escola quilombola “que vi de perto”. **Revista da ABPN**, v. 8, n. 18, p. 68-89, Nov. 2015 – fev. 2016.

MISOCZKY, M., FLORES, R., MORAES, J. **Organização e práxis libertadora**. Porto Alegre: Dacasa. 2010

MISOCZKY, M. C.; CAMARA, G. D.; CERQUEIRA, P. R.; COTO, G. C. Orientação Sexual, Classes Sociais E Territórios De Resistência: Os Conflitos Em Torno Do Centro Nova Olaria - Porto Alegre. **Gestão e Sociedade**, v. 6, n. 15, p. 254, 2012.

MISOCZKY, M. C.; FLORES, R. K.; GOULART. S. An anti-management statement in dialogue with critical Brazilian authors. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 130-138, mar. /Abr. 2015.

MOREIRA, P. O.; DALLABRIDA, V. R.; MARCHESAN, J. Processos de Territorialização, Desterritorialização e Reterritorialização (TDR): um estudo sobre a realidade socioeconômica no Planalto Norte Catarinense. **DRd – Desenvolvimento Regional em debate** (ISSNe 2237-9029) v. 6, n. 2, ed. esp., p. 88-103, jul. 2016.

MOURA, C. **História do Negro no Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MOURA, C. **Quilombos resistência ao escravismo**. São Paulo: Editora Ática, 1993

MOURA, C. **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

MUNANGA, K. Origem e histórico do Quilombo na África. São Paulo: **Revista USP**, num 28, dezembro/fevereiro 1995/1996.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

NASCIMENTO, G. M. **Feitio de viver: memórias de descendentes de escravos**. Londrina: Eduel, 2006.

NUNES, L. S.; PAULA, L.; BERTOLASSI, T.; FARIA NETO, A. A Análise da Narrativa como Instrumento para Pesquisas Qualitativas. **Revista Ciências Exatas**, v. 23, n. August, p. 9–17, 2017.

O'DWYER, E. C. **Processos identitários e a produção da etnicidade**. Rio de Janeiro: E-papers, 2013.

OLIVEIRA, R. B. S. Memória Individual e Memória Coletiva. **Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento**. Ano 02, Ed. 01, Vol. 13, pp. 339-348 Janeiro de 2017

OLIVEIRA, S. R. DE; PICCININI, V. C. Validade e reflexividade na pesquisa qualitativa. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 7, n. 1, p. 89–98, 2009.

PENNA, R. S. (2005). **Fontes orais e historiografia: avanços e perspectivas**. Porto Alegre: EDIPUCRS.

PEREIRA, M.H. F.; SARTI, F. M., A leitura entre táticas e estratégias? consumo cultural e práticas epistolares. **História da Educação**, ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, v. 14, n. 31 p. 195-217, maio/ago. 2010.

PICHETH, S. F.; CHAGAS, P. B. Interfaces entre territorialidade e identidade: Analisando as vivências das mães do Grupo Maternati. **Cadernos EBAPE.BR**, 16 (4), 788–801, 2018.

PINK, S. **Situating Everyday Life: Pratics and places**. 1. ed. London: SAGE Publications, 2012.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento e Silêncio. In: **Estudos Históricos: Memória**. São Paulo: Vértice, 1989.

PORTELLI, A. História oral e poder. **Mnemosine**, n. 6, v.2, 2010.

PRIORI, A.; POMARI, L.R.; AMÂNCIO, S. M.; IPÓLITO, V.K. **História do Paraná: séculos XIX e XX** Maringá: Eduem. Scielobooks. 2012

QUARESMA JÚNIOR, E. A.; PEIXOTO, D. L.; CARRIERI, A. DE P. A cristalização de uma microrrevolução francesa: o caso das cooperativas de Salinas-MG. **RAM. Revista de Administração Mackenzie**, v. 14, n. 6, p. 162–184, 2013.

QUEIROZ, M.I. **Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”**. In: VON SIMSON (org.) Experimentos com Histórias de Vida: Itália-Brasil. São Paulo: Vértice. 1988

RAFFESTIN, C. **Por uma ideologia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAFFESTIN, C. Immagini e identità territoriali. In: DEMATTEIS, G.; FERLAINO, F. **Il mondo e i luoghi: geografie delle identità e del cambiamen- to**. Torino: IRES, 2003. p.3-11.

RAMOS, D. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais no século XVIII. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, W. C.; PAIVA JUNIOR, F. G. A Criação de Valor Simbólico traduzida pelo Empreendedorismo Cultural sob a luz da Teoria da Recepção de Stuart Hall: o Artesanato Quilombola de Moju no Pará. **EnANPAD 2017** São Paulo / SP - 01 a 04 de Outubro de 2017

REOLON, C. A. Colonização E Urbanização Da Mesorregião Oeste Do Paraná (1940-2000). **Raega - O Espaço Geográfico em Análise**, v. 13, p. 49–57, 2007.

RIBEIRO, D. S. D. **Comunidade Quilombola Manoel Ciriaco dos Santos: identidade e famílias negras em movimento**. Multifoco, Curitiba- Pr. 2018, 338p.

RODRIGUES, N. S. As Estratégias de Resistência dos Africanos e Afrodescendentes Escravizados no Paraná de 1853 a 1855. **Anais da ANPUH - XXV Simpósio Nacional de História**, p. 1–6, Fortaleza, 2009.

RUBERT, R. A ; MONTEIRO, C. S. ; ROSA, R. . De Rincão dos Negrinhos a Recanto dos Evangélicos, a comunidade quilombola Arnesto Penna Carneiro: mutações identitárias e (des)territorializações. In: Ana Lúcia Aguiar Melo et al.. (Org.). **'Palmas' para o quilombo: processos de territorialidade e etnicidade negra**. 1ed.Santa Maria: Ed. da UFSM, 2011, v. , p. 101-274.

SALES, T. S.; GUALBERTO, R. D. Concepções de Território e Territorialidade no Antigo Norte Goiano. **Holos**, v. 2, p. 1–11, 2019.

SANTOS FILHO, E. F.; ALVES, J. B. A Tradição Oral para Povos Afrianos e Afrobrasileiros: Relevância da Palavra. **Revista da ABPN**, v. 9, ed. Especial – Caderno temático: Saberes Tradicionais. p.50-76. 2017.

SANTOS, V. T. ; ICHIKAWA, E. Y. . Representações sociais, história e memória: possíveis contribuições para os estudos organizacionais. **Revista Eletrônica Gestão e Sociedade**, v. 12, p. 2213-2231, 2017.

SANTOS, A. L.; RIGOTTO, R. M. Território e territorialização: incorporando as relações produção, trabalho, ambiente e saúde na atenção básica à saúde. **Trab. Educ. Saúde**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 387-406, 2010.

SAQUET, M. A. As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i)materialidade. **Geosul**, v. 22, n. 43, p. 55–76, 2007.

SAQUET, M. A. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. Territórios e Territorialidades: Teorias, processos e conflitos. **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**, p. 368, 2009.

SAQUET, M. A.. Territorialidades y territorialización con autonomía en las prácticas agroecológicas. **Revista de la Facultad de Agronomía (La Plata)**, v. 114, p. 178-189, 2015.

SAQUET, M. A.; FLAVIO, L. C. Contribuições para o planejamento e a gestão urbana: a experiência do projeto vida no bairro – Francisco Beltrão (PR). **Guaju – Revista Brasileira**

de Desenvolvimento Territorial Sustentável, Matinhos, v. 1, n. 1, p. 123-141, jan./jun. 2015.

SARAIVA, L. A. S., CARRIERI, A. P.; SOARES, A. S. Territorialidade e identidade nas organizações: O caso do mercado central de Belo Horizonte. **Revista de Administração Mackenzie**, 15(2), 97–126, 2014.

SCHUCMAN, L. V.; GONCALVES, M. M. Raça e subjetividade: do campo social ao clínico. **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 72, p. 109-123, 2020 .

SEWELL, G.; TASKIN, L. Out of sight, out of mind in a new world of work? Autonomy, control, and spatiotemporal scaling in telework. **Organizational Studies**, 36(11), 1507–1529, 2015.

SILVA, S. R. A trajetória do negro no Brasil e a territorialização quilombola. **Revista Nera** – Nº. 19. 2011

SILVA, S. R. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. **Anais do XII Colóquio Internacional de Geocrítica**. Bogotá, 7 a 11 de maio de 2012

SILVA, S. R. Comunidades Quilombolas e a Mata Atlântica. **Mercator** (Fortaleza. Online), v. 12, p. 105-120, 2013.

SILVA, S. R. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. In: LOMBA, R. M.; RANGEL, K. S.; SILVA, G. G. da; SILVA, M. G. da (Org.). **Conflito, territorialidade e desenvolvimento**. Algumas reflexões sobre o campo amapaense. 1ed. Dourados: Editora da UFGD, 2014, v., p. 13-40.

SILVA, J. L. "**Nossa luta é a terra**": **construção de uma identidade negra quilombola no município de Guaíra, PR (1960-2014)** Marechal Cândido Rondon, 2015. 1052 p. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Marechal Cândido Rondon, 2015

SILVA, V. P.; BARROS, D. D. Método história oral de vida: contribuições para a pesquisa qualitativa em terapia ocupacional. **Revista de Terapia Ocupacional da Universidade de São Paulo**, v. 21, n. 1, p. 68–73, 2010.

SILVA, E. J. F. Discurso e Autoidentificação: História e Memória de uma Comunidade Quilombola. **XLIII Encontro da ANPAD - EnANPAD 2019** . São Paulo/SP - 02 a 05 de outubro. 2019

SILVA, T. A. B; GANDOLFI, P.; MARQUES, M.A. Identidades Reprimidas: a Luta pela Rearticulação Quilombola no Alto Paranaíba. **EnANPAD 2017** São Paulo / SP - 01 a 04 de Outubro de 2017

SILVA, E. J. F.; SARAIVA, L. A. Histórias de Subsistência e Histórias de Trabalho em uma Comunidade Quilombola de Belo Horizonte. **EnEO 2019** Fortaleza/CE - 16 a 18 de maio. 2019

SHOPES, L. “Insights and oversights”: Reflections on the documentary tradition and the theoretical turn in oral history. **Oral History Review**, v. 41, n. 2, p. 257–268, 2014.

SMITH, B.; SPARKES, A. C. Narrative analysis and sport and exercise psychology: Understanding lives in diverse ways. **Psychology of Sport and Exercise**, v. 10, n. 2, p. 279–288, 2009.

SMITH, B. Narrative analysis. In Lyons E.; Coyle A. (Eds.). **Analysing qualitative data in psychology** (2nd ed) (pp. 202-221). London: Sage, 2016

SOUSA FILHO, A. Michel de Certeau: fundamentos de uma sociologia do cotidiano. **Sociabilidades**, 2, 129-134, 2002.

SOUSA, M.; CABRAL, C. A narrativa como opção metodológica de pesquisa e formação de professores. **Horizontes**, v. 33, n. 2, p. 149–158, 2015.

SOUZA, A. L.; SOUSA, A. L. S.; LIMA, H. P.; SILVA, M. De olho na cultura: pontos de vista afro-brasileiro. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2005 .

SOUZA, T. T. B. A. Escravidão interna na África, antes do tráfico negreiro. **VÉRTICES**, Ano 5. n. 2. 2003

SOUZA, M. M. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2008.

SOUZA, T. G.; LARA, L. M. O estado da arte de comunidades quilombolas no Paraná: produção de conhecimento e práticas corporais recorrentes. **Rev. educ. fis. UEM**, Maringá, v. 22, n. 4, p. 555-568, Dec. 2011.

SOUZA, M. L. **Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-Espacial**. 1ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013. 320p.

TEIXEIRA, T.G. O Ocaso do Programa Brasil Quilombola no Brasil e no Maranhão: uma análise orçamentária. **EnANPAD 2017** São Paulo / SP - 01 a 04 de Outubro de 2017

TEIXEIRA, J. C.; SILVA, C. R. As artes de fazer cotidianas de trabalhadoras domésticas inseridas em micro dimensões organizativas da vida social. **Revista Ciências Sociais Unisinos**, v. 56, p. 202-216, 2020.

VALE, L. M. E. DO; GREGÓRIO, N. F. Legume Nosso de Cada Dia: O Hortifruti na História do Mercado Central de Belo Horizonte à Gestão Ordinária Desse Sujeito no Cotidiano. **Revista Gestão & Conexões**, v. 6, n. 2, p. 54–73, 2018.

VILAS BOAS, L. F.; ICHIKAWA, E. Y. Migrantes cortadores de cana-de-açúcar no Paraná: práticas cotidianas e processos de territorialização em meio ao trabalho precário. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 18, n. 1, p. 172–183, 2020.

WILHOIT, E. D.; KISSELBURGH, L. G. Collective action without organization: the material constitution of bike commuters as collective. **Organization Studies**, v. 36, n. 5, p. 573-592, 2015.

WOOD JR., T.; PAULA, A. P. P. Pop-management: contos de paixão, lucro e poder. **Organizações & Sociedade**, v. 9, n. 24, p. 39-51, 2002.

ZIOLI, E. G. O.; ICHIKAWA, E. Y. O cotidiano do CEC Adélia Rossi Arnaldi: Uma Escola do Campo na Cidade ou uma Escola da Cidade no Campo? **Perspectivas Contemporâneas**, v. 13, p. 94–111, 2018.

ZUBARAN, M. A ; SILVA, P. B. G. Interlocações Sobre Estudos Afro-Brasileiros: Pertencimento étnico-racial, memórias negras e patrimônio cultural afro-brasileiro. **Currículo sem Fronteiras**, v.12, n.1, p. 130-140, 2012.

ANEXO – A

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Gostaríamos de convidá-la a participar da pesquisa intitulada “MEMÓRIAS DE RESISTÊNCIAS: A GESTÃO ORDINÁRIA, O COTIDIANO E A TERRITORIALIZAÇÃO DAS MULHERES-LIDERANÇAS EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO ESTADO DO PARANÁ”, que é coordenada pela professora Elisa Yoshie Ichikawa, da Universidade Estadual de Maringá. O objetivo da pesquisa é “desvelar, a partir das memórias de resistências das mulheres-lideranças em comunidades quilombolas do estado do Paraná, a gestão ordinária por meio das práticas cotidianas, e, por conseguinte, compreender o processo de territorialização destas mulheres neste território”. Para isto, a sua participação é muito importante, e ela se daria a partir dos seus relatos. A nossa intenção é fazer uma entrevista com você, a partir de perguntas gerais sobre sua vida, trazendo à luz a visão das mulheres lideranças quilombolas acerca de seu cotidiano. Isto traz como principal benefício a possibilidade de ouvirmos outras vozes (que não as masculinas) no que diz respeito a tais vivências, vozes estas muitas vezes negligenciadas ou esquecidas. Desta maneira, a pesquisa tem o risco de causar danos psíquicos, sociais ou culturais, pois a presença de pesquisadores pode mexer com o aparente equilíbrio cultural e psicológico que existe; também as perguntas podem fazer aflorar memórias que causaram dor e sofrimento em sua vida, e isso pode afetá-la emocionalmente. Nossa intenção não é essa, pelo contrário, é valorizar as vozes e o conhecimento das mulheres de sua comunidade. Mas caso você se sinta incomodada, em qualquer momento, você tem o direito de interromper a entrevista, não responder às perguntas que julga inconvenientes e exigir a retirada de sua entrevista da pesquisa. Para minimizar esse risco, você consultará, antes da entrevista, o roteiro de pesquisa, avaliando se irá conceder ou não a entrevista, quais questões irá responder e, caso decida conceder a entrevista, quais questões não irá responder. Você poderá responder as perguntas no local em que escolher, sozinha ou na companhia de outras pessoas, como desejar. A sua participação também poderá se dar a partir de rodas de conversa, a serem realizadas na comunidade, mediante agendamento prévio. Gostaríamos de esclarecer que sua participação é totalmente voluntária, podendo você: recusar-se a participar, ou mesmo desistir a qualquer momento, sem que isto acarrete qualquer ônus ou prejuízo à sua pessoa. Informamos ainda que as informações serão utilizadas somente para os fins desta pesquisa, e serão tratadas com o mais absoluto sigilo e confidencialidade, de modo a preservar a sua

identidade. As entrevistas gravadas e o material transcrito ficarão sob responsabilidade da professora Elisa Yoshie Ichikawa. O material transcrito ficará arquivado sem a identificação dos participantes, por tempo indeterminado e as entrevistas gravadas serão excluídas do gravador. Eventuais fotografias e filmagens realizadas no interior das comunidades quilombolas não serão publicizadas. Os benefícios da pesquisa vão em direção da valorização do modo de ser dos quilombolas, especialmente das mulheres, e o reconhecimento de fatos históricos pouco conhecidos no Paraná, a partir das memórias de resistência de mulheres em papel de liderança nos quilombos. Caso aceite em participar da pesquisa, não receberá nenhuma compensação financeira por isso. E se tiver mais dúvidas ou necessite de maiores esclarecimentos, pode nos contatar nos endereços a seguir ou procurar o Comitê de Ética em Pesquisa da UEM, cujo endereço consta deste documento. Este termo deverá ser preenchido em duas vias de igual teor, sendo uma delas, devidamente preenchida e assinada entregue a você.

Além da assinatura nos campos específicos pelo pesquisador e por você, solicitamos que sejam rubricadas todas as folhas deste documento. Isto deve ser feito por ambos (pelo pesquisador e por você, como participante da pesquisa) de tal forma a garantir o acesso ao documento completo.

Eu,..... declaro que fui devidamente esclarecido e concordo em participar VOLUNTARIAMENTE da pesquisa coordenada pela professora Elisa Yoshie Ichikawa.

_____ Data:.....
Assinatura do entrevistado

Eu,..... declaro
que forneci todas as informações referentes ao projeto de pesquisa supra-nominado.

_____ Data:.....

Assinatura do pesquisador: Elisa Yoshie Ichikawa

e-mail: eyichikawa@uem.br

Telefone: 44 99958-2267

_____ Data:.....

Assinatura do pesquisador: Juliane Sachser Angnes

e-mail: julianeangnes@gmail.com

Telefone: 42 99901-4705

_____ Data:.....

Assinatura do pesquisador: Marcel Luciano Klozovski

e-mail: marcelklozovski@gmail.com

Telefone: 42 99965-9801

_____ Data:.....

Assinatura do pesquisador: Josiane Barbosa Gouvêa

e-mail: josiane.gouvea@ifpr.edu.br

Telefone: 45 99935-2645

Qualquer dúvida com relação à pesquisa poderá ser esclarecida com o pesquisador,
conforme o endereço abaixo:

Nome: Elisa Yoshie Ichikawa

Endereço: Avenida Colombo, 5790 – Bloco C23 – sala 217 (2º andar)

Maringá – PR 87020-900

Telefone: (44) 99958-2267/3225-8370

E-mail: eyichikawa@uem.br

Qualquer dúvida com relação aos aspectos éticos da pesquisa poderá ser esclarecida com o Comitê Permanente de Ética em Pesquisa (COPEP) envolvendo Seres Humanos da UEM, no endereço abaixo:

COPEP/UEM

Universidade Estadual de Maringá.

Av. Colombo, 5790. UEM/PPG - sala 4

Maringá – PR 87020-900

Telefone: (44) 3261-4444

E-mail: copep@uem.br

ANEXO- B
PROPOSTA DE ROTEIRO DE ENTREVISTAS

I. IDENTIFICAÇÃO

Nome do(a) entrevistado(a):	
Idade:	Estado Civil:
Possui filhos e netos? () Sim () Não.	
Quantos filhos? _____	Idade dos filhos:
Quantos netos? _____	Idade dos netos:

- Fale sobre a sua vida.
- Sempre viveu na comunidade quilombola? Se não, quais os motivos a levaram a estar aqui?
- Como é o dia a dia na comunidade? Comente sobre o plantio de roças, trabalho doméstico, festas religiosas, tradições, formas de alimentação, enfim, como moram, cozinham e vivem o dia a dia? Quais dessas práticas você acha que são muito importantes para a identidade do Quilombo?
- O dia a dia de vocês hoje é muito diferente hoje do que foi no passado? Explique.
- Como são escolhidas as lideranças da comunidade? Como as decisões são tomadas no Quilombo?
- Existem papéis diferenciados entre homens e mulheres no Quilombo? Descreva.
- O que representa a comunidade para você?