

BÁRBARA FERNANDES MOREIRA



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

As Territorialidades das Manifestações Culturais de Colônia do Paiol: o patrimônio cultural
na afirmação da luta e resistência

Orientador (a): Leonardo de Oliveira Carneiro

JUIZ DE FORA
2019

BÁRBARA FERNANDES MOREIRA



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

As Territorialidades das Manifestações Culturais de Colônia do Paiol: o patrimônio cultural na afirmação da luta e resistência

Orientador (a): Leonardo de Oliveira Carneiro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Juiz de Fora, na área de concentração “Espaço e Ambiente”, Linha de Pesquisa “Dinâmicas Sócio-espaciais” como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Geografia.

JUIZ DE FORA
2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Moreira, Bárbara Fernandes.

As territorialidades das manifestações culturais de Colônia do Paiol: o patrimônio cultural na afirmação da luta e resistência / Bárbara Fernandes Moreira. -- 2019.

92 f. : il.

Orientador: Leonardo de Oliveira Carneiro

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Geografia, 2019.

1. Manifestações Culturais. 2. Patrimônio Cultural Imaterial. 3. Território e territorialidades. 4. Turismo de base comunitária. I. Carneiro, Leonardo de Oliveira, orient. II. Título.

BÁRBARA FERNANDES MOREIRA

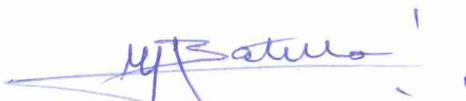
**AS TERRITORIALIDADES DAS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS DE
COLÔNIA DO PAIOL: O PATRIMÔNIO CULTURAL NA AFIRMAÇÃO
DA LUTA E RESISTÊNCIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestra em Geografia.

Dissertação defendida e aprovada em 25 de março de 2019.



Prof. Dr. Leonardo de Oliveira Carneiro
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Wagner Barbosa Batella
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof.ª Dr.ª Maria Aparecida Pontes da Fonseca
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Dedico este texto ao povo de Colônia do Paiol que, por sua luta e resistência, me ensinou aquilo que a vida acadêmica não ensina.

AGRADECIMENTOS

Ainda que eu escrevesse mil páginas, não conseguiria agradecer a tudo e a todos que contribuíram pra que eu concluísse mais essa etapa. Nunca sonhei em ser mestra, mas, desde 2014, sonho em poder continuar estudando, aprendendo e trabalhando com o povo de Colônia do Paiol, e o mestrado foi o caminho mais viável para tal.

Em primeiro lugar eu dedico este estudo e agradeço à minha mãe que nunca mediu esforços para que eu e minha irmã voássemos longe. Minha mãe é e sempre será minha referência de empoderamento feminino, de força, persistência e resiliência. E à minha irmã que sempre zela por mim, que é exemplo de determinação pura.

Agradeço a todo o povo de Colônia do Paiol que se tornou minha segunda família. Em especial, agradeço à querida Zezé que, entre idas e vindas, sempre me ensinou muito. À mãe Nivalda que me recebeu com o amor de uma mãe em todas as vezes que precisei dormir na comunidade. Agradeço ainda à Carminha, Lurdinha, Maria, à Dona Marta, à Kellynha, à Keyna, ao Sr. Paulo, ao Dodó, ao Mauro, ao Redondo, à todas as crianças do Paiol que me acolheram desde o primeiro momento, que me fazem não ter vontade de vir embora todas as vezes que os visito. Obrigada pelos ensinamentos, pelo companheirismo, pela acolhida, por todos os cafés com broa, todos os almoços e jantares maravilhosos, por cada dedo de prosa, e por tudo que se tornaram pra mim, por compartilharem sonhos, desabafos, lutas e resistências. Sem vocês, nada disso seria possível.

A elaboração dessa dissertação também não seria possível sem o apoio e companheirismo dos melhores orientadores-amigues que alguém poderia ter: Albert, Maria Clara, Daniel, Carol Imbeloni, sem vocês, certamente, o labor do mestrado seria muito mais difícil. Obrigada por terem sido presenças nos momentos de ausências (entendedores entenderão).

Um agradecimento especial à Maria Clara que veio como um presente de 2017, com quem compartilhei cervejas, risadas, angústias, discussões teóricas, epistemológicas, astrológicas e muito carnaval nesses últimos tempos.

Albert e Diego Dhermani tiveram participação mais que especial no mestrado e na vida. Caminhando “protegidos por sete luzes de orixás” nos tornamos irmãos de fé. Obrigada pela partilha das giras, pelas trocas, pela paciência em me ouvir, pelas cervejas, pelas palhas, pelos dias entre Kizomba e Latur, por me ajudarem na construção do meu texto e também da pessoa que eu venho me tornando.

Ao querido amigo Guizão, meu companheiro de campo, de trocas de ideias, de tantos desabafos. Debaixo de sol e chuva, ainda teremos muitas estradas a serem compartilhadas pela frente, muitas indignações a serem compartilhadas, muitos cafés no posto da BR e muita luta junto do povo de Colônia. Se hoje eu enxergo o trabalho do professor como o trabalho mais valoroso que se pode ter, é graças ao pouco que pude aprender com você sobre a educação quilombola. Seguimos, companheiro!

Ao Flávio querido que sempre me faz café, companhia e que me ajudou na elaboração dos mapas. À Amanda, Jéssica e Raissa que se tornaram gratas surpresas nessa trajetória. Aos amigos e amigas que o turismo me deu e que, apesar de eu ter migrado pra outro departamento, também se fizeram presentes.

Ao meu orientador e amigo Léo, que sempre confiou no meu trabalho, apoiou minhas escolhas e me incentivou para continuar nessa trajetória com as comunidades quilombolas. Ao professor Wagner que vem se tornando grande referência, o meu obrigada pelas conversas que sempre trazem algo a ser aprendido.

À minha querida ExtraVia: Rapha, Carol, Gustavo, Cana e Luís, vocês foram luz, força, alegria e companheirismo, também nesse tempo. Obrigada por tudo! Ainda bem que tem vocês! Ao amigo menino Gê, que entre um embarque e outro, mesmo do outro lado do mundo, tá sempre pronto pra colorir meus dias.

Agradeço também ao meu padrinho Tico-tico que com certeza, de onde quer que esteja nesse momento, vibra comigo por essa conquista. À minha madrinha Jojoi, o meu obrigada por acreditar em mim mais do que eu mesma. À Carol, minha irmã de alma, o meu obrigada por nunca deixar de me trazer a sensação “de volta pra casa”, obrigada pelo amor, pelos desabafos, pelas gargalhadas de fazerem a barriga doer. Os momentos de aflição se tornaram mais leves tendo você sempre do lado.

Por fim, agradeço às amigadas que a Tenda Umbandista Luz, Amor e Caridade (TULAC) me trouxe. Fabi, Aline e Ana Possani, as últimas conversas e desabafos, foram essenciais para que a ansiedade não me corroesse antes de chegar à defesa de dissertação.

Obrigada à minha mãe Iansã por todas as transformações que me proporcionou neste percurso e a todos os pretos e pretas velhas que, sem sombra de dúvidas, me iluminaram na condução desse trabalho.

*“É devagar, é devagarinho...
quem caminha com preto velho nunca fica no caminho”*

RESUMO

A presente dissertação de mestrado buscou construir uma pesquisa-ação baseada na comunicação enunciada por Paulo Freire (1985) e na tratativa de Thiollent (2007), ao abordar esse método também como uma ação conjunta de caráter cultural e social. Tem como objetivo, a partir destas premissas, conceber uma patrimonialização participativa das manifestações culturais da comunidade quilombola Colônia do Paiol, localizada no município de Bias Fortes na Zona da Mata mineira. Este estudo se estabelece como um desdobramento de investigações anteriores, realizadas durante dois anos e meio, no âmbito das graduações em Ciências Humanas e Turismo, que se deram por meio da participação no Programa de Extensão “Ecomuseus de Comunidades Negras da Zona da Mata mineira: entre sabores e saberes”, do Laboratório de Extensão “Kizomba Namata” inserido no departamento de Geociências da Universidade Federal de Juiz de Fora. Em todo o período de atuação junto ao programa, adotamos as interações dialógicas como práticas de trabalho de campo, não apenas por ensejar delinear uma pesquisa com observação participante mas, principalmente, por compreender a extensão universitária como um dos alicerces do processo de ensino-aprendizagem, gerando oportunidades de ampliação, diversificação e trocas de conhecimentos com as comunidades com as quais dialogamos. Desta forma, entendemos que nossas pesquisas precisam transpor os muros da universidade, alcançar e retornar de forma efetiva à população que a financia. Neste sentido, apresento sob quais nuances foram desenhadas as análises; contextualizo historicamente a comunidade com a qual estudo; proponho um debate acerca das territorialidades conformadas neste território, a partir da percepção das manifestações culturais de Colônia como um patrimônio cultural local, e desse patrimônio como instrumento de luta na afirmação do território e da resistência, corroborado pela possibilidade de implementação do turismo de base comunitária como alternativa socioeconômica para a comunidade.

Palavras-chave: manifestações culturais, patrimônio cultural imaterial, território e territorialidades, turismo de base comunitária

Sumário

Lista de Ilustrações	9
Lista de Quadros/Tabelas.....	10
1. Introdução.....	10
2. Colônia do Paiol: história, luta e resistência.....	18
3. Patrimônio Cultural Imaterial: as contradições de seu reconhecimento	29
3.1- Políticas de salvaguarda para o patrimônio cultural e imaterial brasileiro	31
3.2 - Patrimonialização participativa e turismo de base comunitária como instrumentos de luta pelo território.....	35
4. Caminhos e descaminhos dos trabalhos de campo.....	38
4.1 – As manifestações culturais de Colônia do Paiol: patrimônio vivo	40
4.2 - Cantos de resistência e reafirmação da identidade.....	50
4.3 – Entre terços, benzições e cultos, as religiosidades conformam territorialidades.....	53
4.4 – As estórias que delineiam as vivências de Colônia	57
4.5 – Saberes, sabores e lenha no fogão	59
4.6 – As territorialidades dos modos de fazer e saber	62
4.7 – Por uma “ <i>sub-versão epistemológica</i> ” - o diagnóstico para a educação quilombola	64
5. As Territorialidades das Manifestações Culturais de Colônia do Paiol: memória, patrimônio, turismo, luta e resistência	73
6. Considerações Finais.....	87
7. REFERENCIAS	88

Lista de Ilustrações

Mapa de Localização do Município de Bias Forte no Estado de Minas Gerais

Mapa de Localização de Colônia do Paiol no Município de Bias Fortes

Imagem Google Earth – Limites da Comunidade Quilombola Colônia do Paiol

Fotografia 1: Entrada de Colônia do Paiol

Fotografia 2: Procissão do dia de Nossa Senhora do Rosário

Fotografia 3: Capoeira Angola – Festa da Consciência Negra de 2017

Fotografia 4: Oficina de stencil

Fotografia 5: Oficina de tambor mineiro

Fotografia 6: Roda de conversa sobre intolerância religiosa

Mapa – Territorialidade das Manifestações Culturais da Comunidade Quilombola Colônia do Paiol

Mapa – Territorialidade das Manifestações Culturais da Comunidade Quilombola Colônia do Paiol: Lenda da Mãe do Ouro

Lista de Quadros/Tabelas

Quadro 1: Eixos Normativos para Educação Escolar Quilombola

Quadro 2: Patrimônio Cultural Imaterial de Colônia do Paiol

1. Introdução

Esta dissertação surge como um desdobramento de pesquisas realizadas no âmbito da graduação (primeiro em Ciências Humanas e posteriormente em Turismo), quando me tornei bolsista do Programa de Extensão “Ecomuseus de Comunidades Negras da Zona da Mata mineira: entre saberes, sabores e fazeres”, do departamento de Geociências da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). O referido programa se alicerça na prática de interações dialógicas, compreendendo a extensão universitária como mecanismo para uma comunicação horizontal com as comunidades quilombolas com as quais dialoga, baseado no que defende Paulo Freire (1985), para construir e trocar conhecimentos através da pesquisa-ação.

Neste sentido, este estudo foi elaborado com o objetivo de conceber uma patrimonialização participativa das manifestações culturais da comunidade quilombola Colônia do Paiol (localizada no município de Bias Fortes, na Zona da Mata mineira), a fim de produzir e estabelecer uma reflexão sobre o turismo de base comunitária fundamentado pelo o que fora identificado como patrimônio cultural e imaterial; bem como construir um material que contribuisse para o fortalecimento da identidade e da visibilidade da cultura local, compreendendo-as como indispensáveis instrumentos de luta na (re)afirmação de seu território, do resgate da identidade, do empoderamento e também como possibilidade de alternativa socioeconômica com e para a própria comunidade.

Para tanto, foram realizados trabalhos de campo, com observação participante, e nossas interações dialógicas foram constituídas com diferentes metodologias presentes nos intercâmbios agroecológicos¹, a partir do contato com as demandas das comunidades que nos recebem e aceitam participar conosco da construção de nossas ações educacionais (ensino, pesquisa e extensão).

Como nos demonstra Thiollent (2007), ainda que se confunda pesquisa com observação participante e pesquisa-ação, as duas foram escolhidas como metodologias de trabalho pois, apesar de ambas serem alternativas a pesquisas tradicionais, a pesquisa-ação possui caráter social, ações planejadas e coletivas, visando transformações e/ou solução de problemas concernentes ao grupo com o qual se interage. Thiollent (2007) ressalta também que, ao contrário do que críticos da pesquisa-ação pronunciam, este método não subestima a

¹ O Laboratório de Extensão Kizomba Namata envolve dois programas de extensão: além do Ecomuseu - do qual, como explicamos, nasce esta pesquisa -, abriga também o programa “Da diversidade cultural à diversidade produtiva: construindo saberes necessários à transição agroecológica” que, por meio das trocas com as comunidades quilombolas, a Universidade Federal de Viçosa, o Centro de Tecnologias Alternativas (CTA) e a Organização Cooperativa Agroecológica (OCA) promovem intercâmbios culturais e agroecológicos, onde aprendemos e apreendemos sobre a importância de produções agrícolas sem agrotóxicos, segurança e soberania alimentar, bem como sobre metodologias participativas para trabalhos de campo.

teoria. Apenas elege a empiria como ponto de partida, invertendo o percurso previsto pelas pesquisas convencionais.

Ressalto que não considero que esta pesquisa se construa à uma única mão pois, compreendo que além de não existirem formas de saberes superiores a outras, concordo com Paulo Freire (1985) quando argumenta que o ato de pesquisar se consolida em uma constante troca de saberes. Em que pesquisador e pesquisado estão, a todo tempo, educando e sendo educados. Não obstante, percebo que muito mais do que um objeto de estudo, estas comunidades são protagonistas e multiplicadoras de sua própria história. Por isto, no decorrer deste texto, há uma alternância entre a primeira pessoa do singular e do plural, a fim de (re)afirmar os caminhos e pessoas que me permitiram e contribuíram para a construção deste texto.

Neste sentido, dos primeiros contatos com as demandas de Colônia do Paiol, identificamos a necessidade de se criar alternativas de trabalho e geração de renda para os moradores – sobretudo para as mulheres - que decidem permanecer em seu território, ao invés de migrarem para cidades vizinhas em busca de melhores condições financeiras, como é bastante comum entre os membros do grupo.

Nesta perspectiva, busquei analisar se o turismo de base comunitária² poderia ser uma das alternativas socioeconômicas e uma ferramenta de (re)organização territorial para Colônia. Tendo em vista a riqueza de suas paisagens, manifestações culturais, práticas culinárias e atrativos naturais como, por exemplo, a cachoeira que é o principal ponto de lazer para os moradores locais.

Logo, identifiquei que esta atividade tanto pode ser uma das alternativas, como - do contato com a Associação Quilombola Colônia do Paiol (AQUIPAIOL) - também percebi que receber visitantes é um sonho de grande parte do povo do Paiol. No entanto, observo que para que não se porte como uma atividade predatória, com mais impactos negativos do que positivos, antes de se estabelecer um turismo no local, a comunidade precisa sanar outras demandas que dizem respeito às condições básicas de vida para a população, como saneamento básico, melhor acesso à saúde, educação e segurança. No decorrer deste texto, apresentarei com maiores detalhes estes problemas que, corriqueiramente, são enfrentados por estas pessoas.

² O turismo de base comunitária, portanto, tende a ser aquele tipo de turismo que, em tese, favorece a coesão e o laço social e o sentido coletivo de vida em sociedade, e que por esta via, promove a qualidade de vida, o sentido de inclusão, a valorização da cultura local e o sentimento de pertencimento. Este tipo de turismo representa, portanto, a interpretação “local” do turismo, frente às projeções de demandas e de cenários do grupo social do destino, tendo como pano de fundo a dinâmica do mundo globalizado, mas não as imposições da globalização. (IRVING, 2009, p.111)

Embora o turismo comunitário tenha como eixo norteador integrar vivências, serviços de hospedagem e de alimentação, [...] uma primeira característica que o diferencia é entender a atividade turística como um subsistema interconectado a outros subsistemas, como educação, saúde e meio ambiente. Ou seja, o turismo comunitário é pensado como um projeto de desenvolvimento territorial sistêmico (sustentável) a partir da própria comunidade, o que poderia ser destacado como segunda característica. Irving e Azevedo (2002) se referem ao turismo comunitário como “turismo sustentável”, onde para ela, o desenvolvimento desta atividade exige a incorporação de princípios e valores éticos, uma nova forma de pensar a democratização de oportunidades e benefícios, e um novo modelo de implementação de projetos, centrado em parceria, coresponsabilidade e participação. (SAMPAIO et al., 2014, p.49)

Sabendo-se que as demandas que precisam ser sanadas para a implementação de um turismo consciente, conforme defendem Sampaio et. al (2014) - organizado e protagonizado pela própria comunidade, de forma a não contribuir para o aumento dos problemas enfrentados por essa população - não estão ao nosso alcance –pois, por se tratar de condições básicas de vida, são de responsabilidade do poder público; neste trabalho me propus a tentar subsidiar o enfrentamento de outra demanda, apresentando (quem sabe) possíveis soluções, ao mesmo tempo em que configuramos materiais e conteúdos que, futuramente, possam ser explorados pela própria comunidade.

É preciso dizer que o desenvolvimento desta pesquisa implicou na mudança de parte da perspectiva inicialmente pretendida. Quando comecei a formatar este estudo, vislumbrava construí-lo com os jovens de Colônia do Paiol, porque a criação de alternativas sejam de trabalho, entretenimento ou de cunho educacional para este público também é uma preocupação da AQUIPAOL, devido aos altos índices de alcoolismo, uso de outras drogas e gravidez precoce, que já atingem a comunidade. No entanto, apreender a atenção deles foi missão um tanto difícil. Conseguimos alguns encontros, desenvolvemos algumas atividades conjuntas, mas, talvez por uma falta de traquejo meu, a continuidade dos trabalhos inicialmente propostos estava ficando comprometida pela baixa adesão dos jovens.

No entanto, a mudança de perspectiva sobre o grupo focal escolhido me proporcionou experiências incríveis, ao passo que decidi promover entrevistas semiestruturadas registradas em audiovisual com as pessoas mais idosas da comunidade. Além disto, tive a oportunidade de participar do diagnóstico para a construção do projeto político pedagógico para a educação quilombola no Paiol, enquanto colaboradora do Projeto de Extensão “O Ensinar e o Aprender em Comunidades Negras: Implantação da Educação Escolar Quilombola em Colônia do Paiol - Bias Fortes” (também da Universidade Federal de Juiz de Fora). Ou seja, o somatório dos conteúdos levantados inicialmente com os jovens, com as entrevistas com os idosos e com o diagnóstico para a educação quilombola, me proporcionou a construção de um material muito mais rico e profundo do que o que fora inicialmente pensado.

Até a graduação desenvolvíamos nossos trabalhos mais especificamente com os membros da Associação Quilombola Colônia do Paiol (AQUIPAIOL), que são pessoas com participação e engajamento mais amadurecidos, que compreendem a importância de sua luta e se posicionam em prol dela. Abranger nosso grupo focal foi importante para cooperarmos com a ampliação dos olhares de outros membros da comunidade sobre aquilo que lhes é próprio, sua cultura e seus costumes enquanto algo de valor histórico.

Para Zezé, professora e moradora da comunidade, essas ações se fazem importantes não apenas devido aos referidos incidentes que ocorrem em Colônia, mas, sobretudo, pela necessidade de se reafirmar o passado da comunidade, incentivando a (auto)valorização do que já foram e do que são hoje. Em entrevista, ela argumenta que o resgate dessas histórias é uma expressão da lealdade e respeito do grupo para com seus ancestrais que se tornaram os primeiros herdeiros daquela terra, e também como um alicerce para a união entre eles. E completa: “(...) *como uma das formas de resistência do povo negro a gente sabe que é a cultura, a gente não pode deixar morrer a cultura principalmente*”.

Quando Zezé recorre à memória, ao passado, para defender a importância da salvaguarda das expressões culturais de seu espaço de vida, me faz remeter às exposições de Olender (2017) ao ensinar que mais do que uma simples lembrança coletiva do passado, a memória social distingue as representações de fatos passados, de forma que a maneira como esses fatos são compartilhados, concebem vínculos afetivos de pertencimento e solidariedade (OLENDER, 2017, p. 323). Ao passo que as reflexões ora propostas são concernentes à uma comunidade quilombola – que representa parte da constituição do país – salvaguardar suas manifestações culturais é, inclusive, resguardar a memória coletiva brasileira e de seus grupos minoritários.

Ademais, percebo que ao contribuirmos para que alternativas socioeconômicas sejam criadas através do que é próprio e peculiar do grupo, não somente estamos colaborando com a salvaguarda de práticas culturais. Estamos incentivando um aumento da autoestima e do sentimento de pertença dessas pessoas para com seu território. O que justifica a escolha da patrimonialização participativa das manifestações culturais de Colônia do Paiol, como base desta pesquisa; visando, para além disto, não deixar de lado as perspectivas para a consolidação de um turismo envolvido por aquilo que é característico da cultura local, sendo este um instrumento para a reafirmação das territorialidades do grupo.

Compreendo como “patrimonialização participativa” o reconhecimento e a salvaguarda (IPHAN, 2010) de elementos identitários, sobretudo, pelo olhar da própria comunidade. Nesta perspectiva, meu maior desafio para consolidar uma pesquisa-ação efetiva

e coerente, que não promovesse o que Paulo Freire (1985) denomina por “invasão cultural” e que permitisse configurar um arcabouço de informações rico, tanto para o desenvolvimento desta pesquisa como para conformar um legado desta para com Colônia, foi a definição de ferramentas que propiciassem um diálogo amplo e que fosse interessante o suficiente para um real envolvimento dessas pessoas. Neste aspecto, a realização do diagnóstico para a educação quilombola foi indispensável pois, por ser uma demanda patente de Colônia do Paiol, houve adesão significativa de boa parte do grupo.

Como demonstra Thiollent (2007), se tratando de pesquisa-ação é imprescindível o cuidado para que as expectativas tanto do pesquisador como de seu interlocutor, sejam atendidas satisfatoriamente.

Quando se trata de uma ação de caráter cultural, educacional ou político, os pesquisadores e participantes devem estar em condição de fazer uma avaliação realista dos objetivos e dos efeitos e não ficarem satisfeitos ao nível das declarações de intenção (como muitas vezes ocorre). O desenrolar e a avaliação de uma ação cultural são talvez mais difusos e menos evidente do que no caso de atos técnicos bem definidos. (THIOLENT, 2007, p.46)

Sob esta ótica, Saquet (2014) argumenta que para se promover interações dialógicas no âmbito da pesquisa, os desejos, pensamentos, sentimentos, necessidades tanto do pesquisador como do pesquisado precisam ser levados em conta, tendo em vista a “cooperação para o desenvolvimento numa práxis dialógica e participativa” (SAQUET, 2014, p.13), centrada em um ser histórico e social (criativa, crítica e conscientemente). Portanto, para o autor, para que se aja e discursse com coerência no desenrolar de uma pesquisa interativa, prática e teoria se fazem interdependentes, em uma unidade dialética entre objetividade e subjetividade (2014, p.13-14).

Anteriormente já me questionava sobre isto, mas, principalmente aqui, me permito contestar a imparcialidade e o não envolvimento de um pesquisador em relação a realidade pesquisada, como é comumente defendido nos argumentos das correntes mais tradicionais do conhecimento científico. Acredito que, se não por militância, a escolha de um tema, um “objeto de pesquisa”, assim como de sua metodologia, está carregada de significados, e possibilita que ideologias sociais e políticas fiquem claras e sejam defendidas no desenvolver de nossos trabalhos. Sob esta ótica, talvez possa dizer que esta pesquisa se estabelece como o que Boaventura de Souza Santos (2007) perceberia como uma “ecologia de saberes”, uma vez que compreendo o processo de construção dessa dissertação, como um processo horizontal, em que há uma troca e não uma sobreposição de formas e expressões diversas do conhecimento.

Saquet (2014) traz em seus argumentos pontos muito interessantes sobre a necessidade de lançarmos mãos de nossas pesquisas, em muitos casos exclusivamente teóricas, para contribuírem com a construção conjunta de ações em prol do povo e de sua autonomia em todos os âmbitos da vida. Sobretudo, no processo de ensino-aprendizagem, na produção do conhecimento, bem como no desenvolvimento intelectual. No entanto, considera que nossas pesquisas têm a capacidade de “dar voz e oportunidade aos silenciados, aos oprimidos, aos esquecidos pelos historiadores e geógrafos oficiais, pela intelectualidade burguesa” (SAQUET, 2014, p.16). Ora! Quão prepotente seremos nos empoderando da atribuição de vozes a seres que, como o próprio autor pontua, são sujeitos históricos?

Ainda que estejamos nos propondo a endossar lutas, precisamos compreender que permanecemos em uma posição de privilégios em relação a estes sujeitos. E assumirmos o papel de “porta-voz”, ou o poder de dar voz a quem quer que seja, é também uma forma de concebermos a manutenção de um status de privilégio, no que toca à capacidade de produção acadêmica e articulação com diferentes escalas de poder.

Nossas pesquisas não têm o poder de dar voz a alguém, porque essas vozes existem desde o primeiro ímpeto de resistência que foram obrigados a ter. Essas vozes existem porque dizem respeito a culturas, modos e experiências de vida, e não porque uma pesquisa bem-intencionada resolveu atribuir-lhes alguma coisa.

Enquanto pesquisadores não podemos nos esquecer do nosso papel de trazer à tona problemáticas como esta. Mas, que não nos esqueçamos também que compomos parte do cenário sobre o qual falamos. Também estamos imersos nesta sociedade. E, se não desejamos reforçar discursos opressores, precisamos entender que, isto sim, o que podemos fazer - já que somos social e culturalmente privilegiados - é nos utilizarmos destes privilégios para construirmos, abriremos ou reabriremos espaços para que estas vozes ecoem, sejam ouvidas e falem por elas mesmas.

A partir destas perspectivas, o texto ora apresentado se divide em cinco capítulos, além da introdução e das considerações finais. No primeiro apresento a comunidade Colônia do Paiol, permeando sua história, seus conflitos, seu processo de certificação, seus sonhos, expectativas e modo de vida. Já no segundo capítulo, explico sob quais nuances percebo as manifestações culturais de Colônia do Paiol como um patrimônio cultural imaterial do grupo, perpassando as políticas de salvaguarda do patrimônio cultural adotadas pelo Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), bem como a relação entre o patrimônio cultural, o turismo cultural e, por sua vez, o turismo de base comunitária, a fim de compreender as oportunidades e desafios para que esta atividade seja empregada em Colônia.

Por conseguinte, inicio os relatos dos trabalhos de campo, no quarto capítulo que está dividido em sete subcapítulos, de forma que cada um deles traz exposições sobre uma categoria de manifestação cultural, dialogando com os conceitos chave deste trabalho. Elaborei essa categorização através de um quadro (exposto nas considerações finais) que nos permita visualizar melhor as manifestações culturais diagnosticadas, buscando torná-lo um material útil à comunidade futuramente.

No quarto capítulo apresento uma reflexão sobre todo o contexto analisado, levando em conta os principais conceitos escolhidos como direcionadores do estudo: a patrimonialização participativa, o patrimônio cultural imaterial, a memória coletiva que consolida esse patrimônio, as territorialidades configuradas pelas manifestações culturais identificadas como patrimônio, e o turismo de base comunitária como instrumento de reafirmação dessas territorialidades, bem como do território.

Para conceber a patrimonialização participativa das manifestações Culturais de Colônia, explicada anteriormente, foi indispensável a realização de um trabalho interdisciplinar. Desta forma as discussões acerca do patrimônio cultural imaterial, envolveram as propostas apresentadas pelo IPHAN, corroboradas pelo histórico do reconhecimento de bens intangíveis como patrimônio cultural no Brasil, que aqui teve como base teórica: Choay (2006) no debate sobre o patrimônio histórico cultural em si; os manuais do próprio IPHAN (2010) tratando do histórico de reconhecimento dos patrimônios culturais nacionais; as exposições de Gilberto Velho (2006) quando do tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca (Salvador/BA) como o primeiro bem reconhecido como patrimônio cultural imaterial brasileiro; os argumentos de Fonseca (2017) e Olender (2017) sobre a constituição e as contradições de políticas públicas voltadas ao reconhecimento desses bens intangíveis como patrimônio cultural nacional.

Veja que as manifestações culturais de Colônia do Paiol emergem de um saber ancestral, transmitido entre gerações pela oralidade, e o caráter participativo desta pesquisa, a inclusão da memória coletiva no debate se fez necessária para melhor compreensão do cenário sobre o qual falamos, para o reconhecimento, afirmação e valorização desses saberes. Além disto, como demonstram Halbwachs (2004), Nora (1993) e Polak (1989), a memória coletiva é, inclusive, ferramenta de transmissão de saberes, permite entender e subsidiar a construção de imagens, lugares, códigos, símbolos e significados que representam uma comunidade, a partir do seu olhar sobre seu espaço de vida.

Neste sentido, percebo que essa memória que resguarda esses conhecimentos tradicionais que se esboçam nas manifestações culturais do Paiol, por definirem e

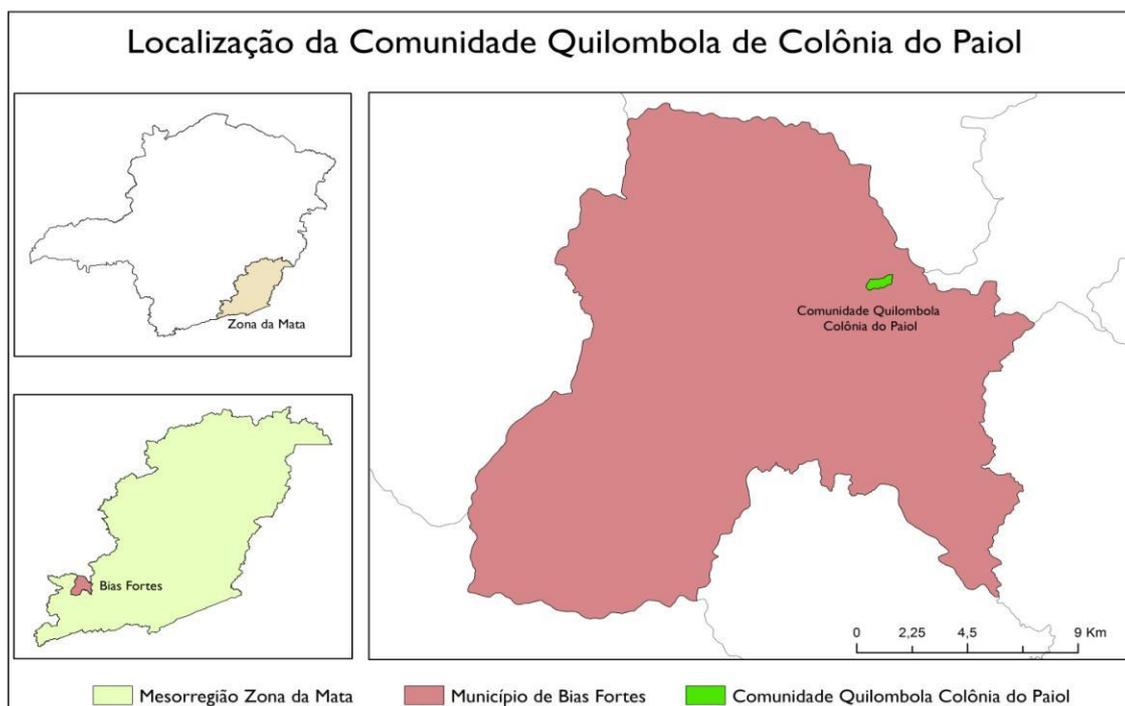
influenciarem a forma como lidam com seu território, configuram territorialidades. Ao passo que, de acordo com Haesbaert (2004, 2005), Silveira (2013) e Sack (2013), a territorialidade se expressa, justamente, nas formas e usos atribuídos a esse território que, por sua vez, se conforma como um campo de concentração e disputa de forças, com dimensões político-econômicas, culturais e simbólicas (HAESBART, 2004).

Por fim, evoco o turismo de base comunitária como fator condensador de todos os conceitos trabalhados, partindo da premissa de que trabalhar com esta atividade é um sonhado povo de Colônia (muitas vezes reforçado pelos relatos colhidos em campo), e que para sua consolidação de forma efetiva e eficiente é mister que esteja envolvido e protagonizado por esses indivíduos e por todo arcabouço de peculiaridades da comunidade. Mais do que isto, como pontuam Coriolano (2009) e Gonçalves e Coriolano (2009), consideradas suas contradições, o turismo cria territorialidades à medida que articula roteiros e destinos. Por prever o protagonismo do grupo em questão, o turismo de base comunitária é um instrumento ativo de controle do território, se porta como uma estratégia para se pensar o lugar, sua conservação, a valorização da cultura e a melhoria da qualidade de vida através da geração de renda.

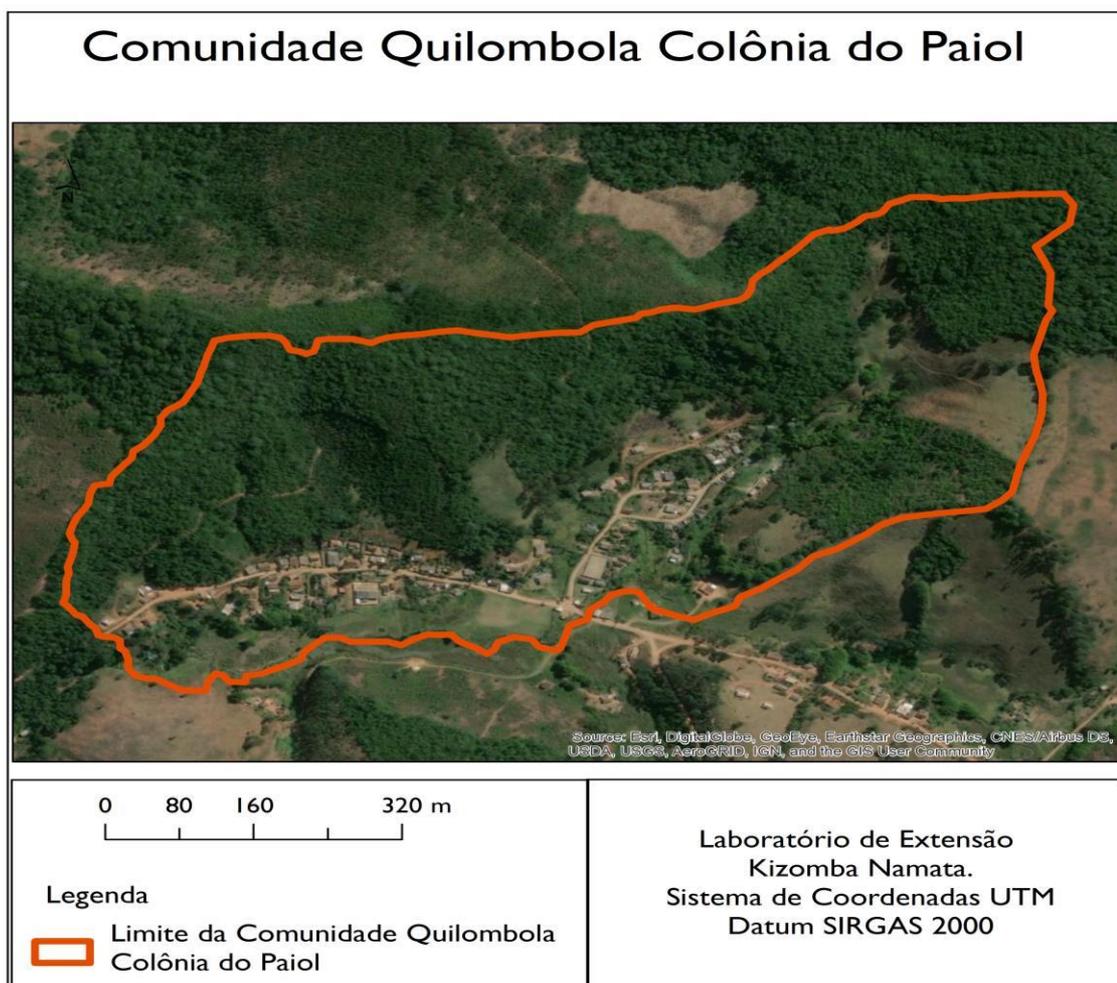
É indispensável fazer um adendo aqui: num total de quatro anos de pesquisa, entre graduação e pós-graduação, nem em meus piores pesadelos pensei que a defesa de minha dissertação seria em um momento tão pertinente. Defender, elaborar uma dissertação e materiais que contribuam para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial de uma comunidade quilombola, no mesmo ano em que toma posse do governo federal a personificação do conservadorismo contemporâneo – que caça os direitos civis e humanos das minorias -, ao mesmo tempo que é um desafio, um apoio aos movimentos de resistência, é também providencial. Providencial pois, não sabemos o que está por vir, mas, sabemos que a luta não será branda; e termos um material que conta parte da história de uma comunidade quilombola, no atual cenário, é, pelo menos, uma tentativa de garantia mínima de que as gerações futuras não tenham suas memórias, mais uma vez, apagadas e silenciadas.

2. Colônia do Paiol: história, luta e resistência

Colônia do Paiol é uma comunidade remanescente quilombola, que está situada, como mostra o mapa a seguir, no município de Bias Fortes, na Zona da Mata mineira. Município este que, de acordo com Silva (2005), é também de origem quilombola, tendo como seu primeiro nome “Quilombo”, permanecendo como distrito de Barbacena entre os anos de 1875 a 1937, emancipado a município em 1938³. Ainda de acordo com Silva (2005), apesar de sua origem também quilombola, existe uma rixa histórica entre moradores da cidade e do que é hoje Colônia do Paiol, que se iniciou com a chegada de fazendeiros (estima-se que por volta do ano de 1826) à região que, até então, era povoada por negros escravizados.



³Informações disponíveis em: <https://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=310680>. Acesso em: 07/02/2018.



Colônia do Paiol constituiu-se a partir da doação de terras por parte de José Ribeiro Nunes, fazendeiro da região, a nove pessoas negras por ele escravizadas, em meados do século XIX, através de um testamento registrado entre os anos de 1890 e 1891 (SILVA, 2005). Conforme este testamento, aquelas terras destinavam-se à estas pessoas então alforriadas, suas famílias e a seus descendentes, sendo, portanto, invendáveis e inalienáveis. Contudo, por se tratar de uma comunidade historicamente discriminada e violentada - se não em todas, em quase todas as instâncias -, os moradores dali sofreram e ainda sofrem (mesmo que com menor incidência) perdas territoriais, que os forçam a se distribuírem hoje em um território aproximadamente 90% menor do que aquele que lhes foi doado à época, que compreende a área limitada na figura acima. Essas perdas territoriais, invariavelmente, estão atreladas à uma compra forçada e ilegal, com uso de força bruta inclusive, por parte dos fazendeiros do entorno; também à grilagem e ao velho método de “afastamento de cercas”⁴.

⁴ Consiste no ato de tomar certo pedaço de terra, sem consentimento por parte do detentor da mesma, de maneira a afastar a cerca para dentro do território vizinho, com o intuito de aumentar a porção territorial que pertence a quem executa tal ato.

Atualmente, Colônia do Paiol é constituída por cerca de 150 famílias, compreendendo mais ou menos um total de 600 moradores. Grande parte do sustento dessas famílias advém das produções de alimentos dos quintais, das trocas feitas entre vizinhos e do trabalho daqueles que saem da comunidade em busca de melhores condições financeiras. Antigamente, a maioria dos homens trabalhavam no que eles denominam como “mutirões”, em que um intermediador fazia contato com fazendeiros, principalmente de outros estados, selecionava um número de trabalhadores e os levava para roçar no local combinado. Na tese de Silva(2005) (falaremos sobre ela mais à frente), constam narrativas de mutirões que duravam até 30 dias. Mas, segundo a perspectiva das famílias, o dinheiro recebido ao final do trabalho compensava os dias longe de casa (SILVA, 2005, p.327).

As condições de trabalho tanto do passado como do presente são relatadas recorrentemente pelos moradores de Colônia do Paiol. Durante o período em que realizei as entrevistas com as pessoas mais idosas da comunidade, Dona Ana contou que a principal atividade exercida pelo seu povo era a agricultura nas fazendas vizinhas em que se plantava “à meia” com os fazendeiros. Idas e vindas para o trabalho com céu escuro, embaixo de chuva ou sol, com roupas feitas de “saco de linhagem”, pés descalços, preços atribuídos pelos fazendeiros, eram as principais marcas desta forma de trabalho.

Dona Ana tem menos de 90 anos e faz esses relatos baseada na sua experiência junto de sua família. Quando falamos em plantio “à meia”, estamos falando da situação em que trabalhadores plantam e colhem nas terras dos fazendeiros e, como pagamento pela cessão da terra, o fazendeiro fica com metade daquilo que é colhido, ou seja, estamos falando de escravidão após a tão aclamada abolição da escravatura.

Sr. Matola, o morador mais idoso de Colônia atualmente, com 92 anos, relata que já trabalhou tanto nos mutirões como plantando à meia e até à terça nas fazendas vizinhas. Plantar à terça significa que de cada lavoura, o trabalhador tinha direito apenas à terça parte da colheita. Mas, como não faltava o que comer, ele ainda considera ter tido bons patrões.

É interessante observar que, mediante esse trabalho externo exercido sobretudo pelos homens, a organização da comunidade - inclusive da produção dos quintais - ficaram e ainda estão sob maior responsabilidade das mulheres, que possuem papel fundamental neste contexto. Além do cuidado com os quintais, em suma, as mulheres são responsáveis por cuidar de suas casas, são os membros mais efetivos da Associação Quilombola Colônia do Paiol (AQUIPAIOL), algumas produzem alguns artesanatos e um dos grandes orgulhos da comunidade é que hoje também contam com duas mulheres que são professoras e lecionam na escola local e de Bias Fortes.

No entanto, devido à carência de alternativas de trabalho, emprego e geração de renda em Colônia, muitas pessoas migram para outras cidades, principalmente Juiz de Fora e Barbacena, em busca de melhores condições de vida, para que também possam contribuir com a melhoria da qualidade de vida das famílias que permanecem na comunidade. De acordo com os relatos colhidos durante nossos trabalhos de campo, por muitas vezes, estas pessoas se submetem a subempregos, vão morar nas periferias das cidades para onde migram e ensejam por retornar a seu território. Como disse Dona Ana: *“o pessoal que mora fora, que é daqui, se morasse aqui... aqui era uma cidade, as casa ia ser tudo pareada uma com a outra... num tinha mato, num tinha nada... porque tem muita gente fora daqui, que é daqui...”*.

Não somente a questão do trabalho é uma demanda da comunidade. Colônia do Paiol sofre discriminação e racismo de diferentes formas e em diferentes instâncias. Durante nossos trabalhos de campo, são recorrentes as narrativas acerca dos conflitos de caráter racista vivenciados pelas crianças e jovens tanto na escola local, quanto na escola de Bias Fortes. Isto porque a escola da comunidade só atende a crianças até o 5º ano do ensino fundamental e, a partir disto, precisam ir estudar em Bias Fortes. Neste cenário, crianças e jovens contam que sofrem agressões físicas e verbais por parte de colegas e também de professores. Nem todo dia se tem merenda na escola do Paiol.

Para além dos problemas enfrentados no processo educacional, há grande dificuldade e limitações de acesso à uma saúde de qualidade. Existe um posto de saúde no local, mas, até a última eleição para a prefeitura, o médico comparecia ao posto uma vez por mês, com limite de dez atendimentos neste único dia e, não bastando isto, este tal médico era o próprio prefeito de Bias Fortes. Também para acessarem o sistema de saúde de forma mais satisfatória, é preciso que se desloquem para cidades vizinhas. Colônia do Paiol possui um tratamento de água e esgoto precário e a maior parte dos detritos das casas escoam no córrego, que deságua na cachoeira que, por sua vez, é um dos principais locais de lazer para seus moradores, em dias de calor.

A comunidade está situada a aproximadamente 5km de Bias Fortes e não existe transporte público para os moradores, a não ser o ônibus que leva e busca as crianças e jovens que estudam na cidade. Frequentemente alguns membros nos contam que começaram a utilizar o transporte escolar para irem e virem de Bias Fortes com mais facilidade (visto que as professoras que vinham de fora para dar aula em Colônia o faziam) e foram proibidos de fazê-lo sem nenhuma justificativa plausível. Em minha última visita a Colônia, em dezembro de 2018, recebemos a notícia que o motorista do ônibus escolar impediu que as crianças

entrassem no veículo, deixando-as na chuva sob o argumento de estarem causando tumulto para entrar no ônibus, por terem corrido para alcançá-lo (certamente por causa da chuva).

É importante perceber que, até aqui, não estamos falando de políticas públicas específicas para comunidades remanescentes de quilombo. Estamos falando da precarização do acesso a condições básicas de vida, que está sustentada por um racismo estrutural e institucionalizado. Falar de racismo sofrido e promovido por crianças, é demonstrar quão adoecida está a sociedade que cria estas crianças. Falar de racismo promovido por professores é deixar claro a precariedade de nosso sistema de ensino-aprendizagem, assim como da formação dos profissionais da educação. Falar em limitação de acesso à saúde de qualidade é quase afirmar que algumas pessoas merecem mais e outras merecem menos viver. Falar em ausência de transporte público é cercear o direito de ir e vir.

A partir dessa contextualização sobre a formação de Colônia do Paiol e sua atual situação, podemos retomar um dos pontos-chaves deste trabalho: as perdas territoriais sofridas por esta população. Como disse anteriormente, a comunidade ocupa hoje um território 90% menor do que aquele que lhes foi doado e isto só pôde ser confirmado a partir da tese de Silva (2005) que, desenvolvendo sua pesquisa sobre a história do local, encontrou na comarca de Barbacena, o testamento original do fazendeiro José Ribeiro Nunes, onde registrou-se a doação daquelas terras aos nove escravos forros. Até então, os moradores do Paiol se baseavam apenas em relatos orais e geracionais sobre a posse daquelas terras, o que contribuiu para reforçar sua situação de vulnerabilidade em relação aos grileiros, fazendeiros e forasteiros que tomaram boa porção delas.

2.1 - Colônia do Paiol - dos processos de reconhecimento aos receios e anseios pela titulação de terras

Para abordarmos de forma mais completa os processos nos quais Colônia do Paiol atualmente está imersa no que tange ao seu reconhecimento legal e à titulação de suas terras, é mister nos voltarmos a um cenário mais amplo, observando o surgimento de “novos movimentos sociais” por volta da década de 1960 (CRUZ, 2013, p.120) e, posteriormente, às transformações imputadas a comunidades quilombolas a partir da Constituição de 1988, onde pela primeira vez tiveram seus direitos legalmente pautados.

Cruz (2013) nos permite uma rica reflexão sobre as diferenças entre os debates teóricos e políticos no contexto dos movimentos sociais da América Latina, em relação aos de Europa e Estados Unidos. Se por um lado este último até então falava em “políticas de redistribuição e reconhecimento”⁵, na América Latina fala-se em territorialização das lutas sociais, em lutas de comunidades tradicionais, em demarcação coletiva de terras tradicionalmente ocupadas. Ainda de acordo com o referido autor, estes movimentos aos quais o pensamento crítico europeu denominou por “novos movimentos sociais”, adquiriram visibilidade a partir da década de 1960, e se distinguem dos movimentos anteriores por não se portarem com clara dimensão de classe e por não possuírem uma agenda necessariamente socialista centrada na luta por igualdade.

As lutas sociais configuradas no contexto latinoamericano traz ao debate teórico-político questões como: identidade, cultura, corpo, subjetividade. Se comprometem com o ideal de reconhecimento da diferença, através do direito ao território que, particularmente aqui, assume um caráter de “condensador de direitos” (CRUZ, 2013, p.120).

Já a partir da década de 1980, mediante ao que Cruz (2013) denomina por “polifonia política”, o meio rural da América Latina começa a perceber transformações políticas em seus conflitos sociais, com a emergência de “novas” vozes e sujeitos políticos, que não apenas se posicionam como protagonistas dessas lutas, como também se reconhecem como povos originários/tradicionais. Arruti (1997) nos demonstra que no Brasil, tais transformações estão atreladas a uma apatia política que provocou a inserção de novos sujeitos na pauta das lutas sociais, tanto em relação àquelas já existentes, como pela criação de “novas figuras legais” -

⁵Política de redistribuição: o termo emerge da tradição liberal de filósofos que, desde a década de 1970, buscam construir uma teoria de justiça distributiva, baseados na justa distribuição de recursos socioeconômicos. Política de reconhecimento: é uma categoria hegeliana, retomada por filósofos mais recentes. Nesta perspectiva o sentido de reconhecimento se alicerça à ideia de justiça a partir do “reconhecimento mútuo das diferenças”. (CRUZ, 2013, p.141)

“chamados direitos insurgentes” (1997, p.7), em que as populações mencionadas por Cruz (2013) ganham espaço, principalmente, através do Artigo 68 (ADCT)⁶.

O Artigo 68 dos Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, é o grande marco do reconhecimento dos direitos das populações quilombolas pois, foi a primeira vez em que os mesmos foram legalmente previstos. No entanto, de acordo com French (2003), somente em 2000 a Fundação Cultural Palmares (FCP) foi autorizada, pelo então presidente da república Fernando Henrique Cardoso, a titular terras para comunidades remanescentes de quilombo.

Como nosso papel aqui é o de fomentar debates e provocar reflexões para além do que a situação com a qual estudamos parece nos apresentar, antes de discutirmos sobre a atual realidade de Colônia do Paiol em relação a seu reconhecimento e à titulação de suas terras, precisamos analisar os tensionamentos existentes entorno da promulgação do Artigo 68. Almeida (1998 [1996]) é quem nos inspira a nos envolver nesse debate, ao interpretar o referido Artigo como discriminatório, ao passo que trata dos quilombos como se só dissessem respeito a negros escravizados, fugitivos e que se mantinham com certo distanciamento do restante da sociedade. E, para o autor, não somente a negros escravizados fugitivos diziam respeito os quilombos. Todos aqueles que exerciam certa autonomia, com prerrogativas distintas, também faziam parte deste contexto.

Ora, segundo a ruptura antes sublinhada, houve escravo que não fugiu, que permaneceu autônomo dentro da esfera da grande propriedade e com atribuições diversas; houve aquele que sonhou em fugir e não conseguiu fazê-lo; houve aquele que fugiu e foi recapturado; e houve esse que não pôde fugir porque ajudou os outros a fugirem e o seu papel era ficar. Todos eles, entretanto, se reportavam direta ou indiretamente aos quilombos. (ALMEIDA, 1998[1996], p.61)

Almeida (1998[1996]) prossegue esta discussão, defendendo que também a utilização do termo “quilombo” implica reflexões diversas. Se por um lado aparece como forma de reconhecimento institucional para a população negra escravizada e seus descendentes - a partir do Art. 68 -, por outro lado reduz as formas, expressões de vida, culturas e resistências a um rótulo. Os quilombos mantinham (e ainda mantêm) relações inclusive econômicas, e foram definidos por parâmetros que os estigmatizam como algo parado no tempo, acultural e contra o trabalho. Como bem pontua o autor, quilombolas eram afugentados de seus espaços de vida, para que migrantes ocupassem e utilizassem de suas benfeitorias e suas plantações.

⁶Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Disponível em: http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988_12.07.2016/art_68_.asp.

Ou seja, um dos fatores que chamava atenção para os territórios quilombolas era, justamente, suas produções, frutos do trabalho empregado a fim de garantir o sustento desses grupos.

Indo ainda mais além, nos baseando nas considerações de Almeida (1998[1996]), precisamos refletir sobre o fato de que se hoje ainda há lutas por terra, com tentativas de tomadas das terras pertencentes a comunidades quilombolas, que ocupam grandes e antigas fazendas, é porque, em algum momento, quiseram que os quilombos que eram isolados, estivessem mais próximos às fazendas, se não dentro delas.

Também nesse sentido, French (2003) nos convida a discutir sobre “o que é ser quilombola” para os descendentes de negros escravizados, visto que, isto é algo inerente à cultura deles. “Da mesma forma que a lei no Brasil é um espaço de negociações e de definições ela é também um âmbito de negociações de identidade” (FRENCH 2003, p.54). Isto quer dizer que, ao mesmo tempo que as leis de reconhecimento têm sua importância, é preciso questionar se elas não existissem, estas pessoas estariam excluídas de seus próprios direitos? Em que medida as leis de reconhecimento no Brasil, contribuem para a manutenção destas populações como algo do passado, estagnado no tempo? Estes questionamentos surgem tanto a partir das perspectivas apontadas por Almeida (1998[1996]), como também pelo que nos traz French (2003), ao demonstrar que estas leis partem da premissa de um autorreconhecimento de uma comunidade para dar início tanto ao processo de certificação como ao de titulação de suas terras, ao passo que o próprio governo gera dúvidas sobre este autorreconhecimento, baseado em estereótipos como, por exemplo, padrões arquitetônicos (FRENCH, 2003, p.55).

Estendendo essa problematização, em concordância com Cruz (2013), compreendendo que essas políticas subjugam grupos e indivíduos ao reconhecimento do estado e da sociedade “para ser quem são”. Mais do que isto, uma política de reconhecimento, tratada como identitária, segmenta culturas como se fossem imutáveis, não intercambiassem com outras formas de culturas e estivessem dentro de um cenário paralisado.

No Brasil, quem se responsabiliza pela certificação legal das comunidades como remanescentes de quilombo é a Fundação Cultural Palmares, que é uma entidade ligada ao Ministério da Cultura, criada em 22 de agosto de 1988 como a primeira instituição pública direcionada à promoção da cultura e arte afro-brasileira. Atualmente seus trabalhos são estabelecidos em prol de uma política cultural inclusiva e igualitária, primando pela valorização das diversas formas de expressões artísticas e culturais desta população⁷.

⁷Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/quem-e-quem>. Acesso em: 19/02/2018.

No entanto, a titulação de terras não está mais sobre o poder da FCP. Entre os anos de 2003 a 2018 a titulação de terras quilombolas estiveram sob responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) - instituição criada na década de 1970, responsável pela reforma agrária e ordenamento fundiário brasileiro⁸ - que, até 2016, era ligado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). A partir do golpe de 2017, uma das primeiras ações do governo de Michel Temer foi paralisar as titulações de terras indígenas e quilombolas. Além disto, quando ainda em período de campanha eleitoral, o atual presidente (eleito em 2018) repetiu várias vezes em seus discursos que em seu governo “índio não teria mais nem um centímetro de terra”.

Neste cenário a demarcação e titulação de terras quilombolas foram transferidas do INCRA para o Ministério da Agricultura, que tem como atual ministra a ex-presidente da Frente Parlamentar da Agropecuária (podemos aqui nos questionar quem e quais interesses prevalecerão daqui em diante). A transferência de responsabilidade foi realizada por meio de medida provisória, que não detalhou quais serão os procedimentos utilizados para tal, a partir disto. Conquanto, considerando o que enuncia a página online oficial do INCRA, as comunidades quilombolas eram reconhecidas observando a seguinte descrição:

As comunidades quilombolas são grupos étnicos – predominantemente constituídos pela população negra rural ou urbana –, que se autodefinem a partir das relações com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias. Estima-se que em todo o País existam mais de três mil comunidades quilombolas. O 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 artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. A partir do Decreto 4883/03 ficou transferida do Ministério da Cultura para o Incra a competência para a delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como a determinação de suas demarcações e titulações. Conforme o artigo 2º do Decreto 4887/2003, “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. (INCRA, s/a)⁹

Colônia do Paiol conquistou sua certificação em 2005, com o auxílio de Silva (2005) que no desenrolar de sua pesquisa contribuiu para a instrução da comunidade em relação aos processos necessários para se obter tal certificado; como, por exemplo, a criação de uma

⁸Disponível em: http://www.incra.gov.br/institucional_abertura. Acesso em: 19/02/2018.

⁹ INCRA – Cidadania e Reforma Agrária: <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas> - acesso em: 14 de junho de 2015. Por força do Decreto nº 4.887, de 2003, o Incra é o órgão competente, na esfera federal, pela titulação dos territórios quilombolas. Os estados, o Distrito Federal e os municípios têm competência comum e concorrente com o poder federal para promover e executar esses procedimentos de regularização fundiária. Para cuidar dos processos de titulação, o Incra criou, na sua Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária, a Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ) e nas Superintendências Regionais, os Serviços de Regularização de Territórios Quilombolas.

associação quilombola, que é um dos requisitos. Vale ressaltar que essa certificação é indispensável para que comunidades desta natureza consigam acessar as políticas públicas voltadas a elas.

Nesse quarto de século, a FCP já emitiu mais de 2.476 certificações para comunidades quilombolas. O documento reconhece os direitos das comunidades quilombolas e dá acesso aos programas sociais do Governo Federal. É referência na promoção, fomento e preservação das manifestações culturais negras e no apoio e difusão da Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino da História da África e Afro-brasileira nas escolas. A Fundação Palmares já distribuiu publicações que promovem, discutem e incentivam a preservação da cultura afro-brasileira e auxiliam professores e escolas na aplicação da Lei. (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES¹⁰, s/a)

Durante o período em que realizei as entrevistas semiestruturadas, a moradora e professora Zezé relatou sobre a importância da certificação de Colônia enquanto uma comunidade quilombola. Para ela, ainda que soubessem boa parte de sua história pelo que contavam seus antepassados, se entenderem como remanescentes de quilombo, foi primordial para endossar as lutas pelos seus direitos, para o autorreconhecimento da própria identidade do grupo, para a valorização da cultura e para repensar a organização interna da comunidade através da Associação.

Já a titulação de terras é o assunto que mais angustia os moradores do Paiol. Isto devido à forma violenta como perderam parte de seu território para fazendeiros do entorno. Sabemos que o processo de titulação junto ao INCRA só é aberto mediante solicitação da comunidade e, ainda que possuam direitos previstos em lei, a luta pela terra é uma luta árdua que polariza forças desproporcionalmente entre latifundiários e, neste caso, populações tradicionais. Como bem pontua French (2003), a instituição de uma lei não é sinônimo de sua aplicação visto que, no Brasil, as leis permitem interpretações por concepções diversas (leis prismáticas (FRENCH, 2003, p.48)) e, conseqüentemente, formas variadas de julgamento e aplicabilidade.

Neste sentido, a angústia de Colônia do Paiol se tangencia à probabilidade de se inserir em um conflito externo e interno em relação à demarcação de suas terras. O conflito externo diz respeito à possibilidade de confrontos com os fazendeiros que lhes tomaram as terras. Em um de nossos trabalhos de campo, colhemos o relato de uma das moradoras do local que enfatiza este receio, ao nos dizer que *“é melhor abrir mão de um pedaço de terra, do que nossas crianças correrem o risco de ‘tomar tiro no peito’ junto com a gente”*.

E o conflito interno está atrelado às possíveis maneiras de se demarcar um território junto ao órgão competente. Uma vez que, no caso de Colônia, a porção de terras que

¹⁰Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/quem-e-quem>. Acesso em: 19/02/2018.

legitimamente lhes pertence está além daquela atualmente ocupada, o grupo pode requerer a demarcação do território original (de acordo com o descrito no referido testamento feito por José Ribeiro Nunes) ou apenas solicitarem o título da porção territorial em que residem hoje. O que inegavelmente cria impasses entre os moradores que ensejam pela retomada de todo o território, e aqueles que - para evitar maiores conflitos externos - preferem abrir mão de um direito e da maior parte de suas terras, visando não colocarem em risco a vida da população local.

Essa conjuntura nos remete mais uma vez ao que expõe Arruti (1997) quando discorre sobre a necessidade de refletirmos a respeito das transformações internas e externas imputadas a comunidades como estas, mediante sua “denominação” como remanescentes. Conforme o autor, a “adoção da identidade remanescente”, não só faz referência à uma realidade como também constrói essa “nova” realidade (ARRUTI, 1997, p.23).

Consoante a Almeida (1998[1996]), podemos discernir que a forma de aplicação das políticas de reconhecimento que aparentemente contemplariam essas populações, configura a estrutura agrária brasileira induzindo conflitos entre movimentos sociais e interesses ruralistas, negociações mal sucedidas e comissões agrárias antidemocráticas (vide a recente anexação do INCRA ao Ministério da Agricultura).

3. Patrimônio Cultural Imaterial: as contradições de seu reconhecimento

Para que se compreenda sob quais perspectivas analiso as manifestações culturais de Colônia do Paiol enquanto patrimônio cultural imaterial, é indispensável debater sobre o reconhecimento do patrimônio cultural no Brasil, bem como sobre as políticas de salvaguarda adotadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) tendo em vista a realização da patrimonialização participativa que ora apresento.

De acordo com o IPHAN, apenas a partir da Constituição Federal de 1988, manifestações culturais começaram a ser reconhecidas como patrimônios no Brasil. Fonseca (2017) demonstra que quando o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN / atual IPHAN) foi fundado, os bens considerados como patrimônio, além de se restringirem a bens móveis e imóveis, eram baseados em uma historiografia que priorizava determinados padrões arquitetônicos, os marcos da conquista territorial e as fases da organização política (FONSECA, 2017, p. 158). Sob a ótica dessa autora, a formulação de políticas públicas direcionadas a bens intangíveis, surge como uma estratégia de inclusão de grupos negligenciados pelas políticas de patrimônio, ao passo que suas manifestações culturais começam a ser incluídas como acervo do IPHAN, observadas como fundamentais no processo de formação do país.

O primeiro bem imaterial reconhecido como patrimônio cultural no Brasil, foi o terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador na Bahia. Gilberto Velho (2006), então relator do processo de tombamento, ressalta que foi a primeira vez que a tradição afro-brasileira era reconhecida pelo Estado. Visto que apenas edificações religiosas, militares e civis da tradição luso-brasileira obtinham tal reconhecimento, o autor expõe que o sucesso do tombamento do terreiro foi consolidado pela atuação de um grande movimento social, centrado em Salvador, que reuniu lideranças religiosas, artistas, intelectuais, políticos e jornalistas.

Gilberto Velho (2006) explica ainda que aqueles que se opunham ao reconhecimento de Casa Branca como patrimônio cultural, argumentavam que não se podia tomar uma religião e que, como não havia uma edificação com a suntuosidade das Igrejas Católicas, não se enxergava a relevância do terreiro para o patrimônio brasileiro. No entanto, a comissão responsável pelo processo de tombamento, defendia que o que estava em pauta era a salvaguarda da construção e da dinâmica das identidades dos povos de matriz africana. Logo, o tombamento deveria ser a garantia da continuidade dessas expressões culturais. “Hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira” (GILBERTO VELHO, 2006, p. 240).

O processo de tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca teve início em 1984, mas somente na Constituição de 1988 foram especificados bens intangíveis que deveriam ser reconhecidos como patrimônio cultural imaterial, através dos artigos 215 e 216 que postulam:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;

II - produção, promoção e difusão de bens culturais;

III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;

IV - democratização do acesso aos bens de cultura;

V - valorização da diversidade étnica e regional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Parágrafo 1. O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.(CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988)

Para o IPHAN (2010), as diferenças entre as terminologias “patrimônio material” e “patrimônio imaterial”, causam a impressão de uma falsa dicotomia, ao passo que ambos configuram a história e a identidade da nação e, muitas vezes, dizem respeito a um mesmo contexto, de formas diferentes. Conquanto, essas diferenciações se fizeram necessárias perante à negligência do Estado para com as manifestações, até a Constituição de 1988.

Concordo com Choay (2006) ao defender que, mais do que aprovação, o culto ao patrimônio histórico (e aqui, seja ele material ou imaterial) exige questionamentos, à medida que se porta como um indiscutível elemento identitário, caracterizante das condições e questões de uma sociedade. O patrimônio histórico é, portanto, seu ponto de referência a um passado em comum (CHOAY, 2006, p. 12).

3.1 - Políticas de salvaguarda para o patrimônio cultural e imaterial brasileiro

A partir do reconhecimento de bens intangíveis como patrimônios culturais imateriais brasileiros, políticas de salvaguarda começaram a ser construídas pelo IPHAN, buscando-se conceber um instrumento que abrangesse toda a diversidade e as especificidades que os dizem respeito. Nesta perspectiva, conforme a Constituição de 1988: a “*relevância para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira*”, assim como a garantia da continuidade, reiteração, transformação, transmissão e atualização destas manifestações culturais, são os principais requisitos para que sejam vislumbradas como referências a comporem o acervo do patrimônio cultural nacional (IPHAN, 2010). Portanto, a fim de direcionar as estratégias de operacionalização da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, o IPHAN definiu as seguintes diretrizes:

- a) entendimento amplo da noção de “patrimônio cultural” de modo a abarcar suas múltiplas dimensões e a diversidade cultural do Brasil;
- b) adequação dos instrumentos de salvaguarda à especificidade dos bens culturais de natureza processual e dinâmica;
- c) participação da sociedade e, particularmente, dos grupos interessados, na formulação e implementação das ações de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial;
- d) apoio ao reconhecimento e à defesa dos direitos de imagem e de propriedade intelectual, individual ou coletiva, associados a esse patrimônio;
- e) articulação com outras políticas públicas de modo a viabilizar a sustentabilidade das condições ambientais e sociais de produção, reprodução e transmissão dos bens culturais imateriais;
- f) ampliação do acesso ao patrimônio cultural como direito de cidadania e base para o desenvolvimento sustentável do país.”(IPHAN, 2010)

Baseado nestas diretrizes, o IPHAN vem construindo propostas de instrumentos que possibilitem o levantamento de bens imateriais, vislumbrando sua salvaguarda, valorização e promoção. O mais recente desses instrumentos é o Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC, adotado como ferramenta de investigação que se delinea em três etapas, compreendendo diferentes níveis de complexidade:

Levantamento preliminar: reunião e sistematização das informações disponíveis sobre o universo a ser inventariado, a partir de pesquisa em fontes primárias e secundárias, produzindo-se, ao final desta etapa, um mapeamento cultural que pode ter caráter territorial, geopolítico ou temático.

Identificação: descrição sistemática e tipificação das referências culturais relevantes; mapeamento das relações entre essas referências e outros bens e práticas; e indicação dos aspectos básicos dos seus processos de formação, produção, reprodução e transmissão.

Documentação: sistematização e análise dos dados coletados, elaboração de relatório final e produção de documentação audiovisual ou de outra adequada à natureza dos bens identificados. Essa etapa inclui ainda a inserção das informações obtidas nas etapas anteriores no sistema informatizado do INRC (S-INRC). (IPHAN, 2010).

Faz-se necessário explicar também que, de acordo com o decreto nº 3.551 (4 de agosto de 2000) - que rege o reconhecimento de bens imateriais como patrimônio cultural do Brasil, através do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial - consideradas as especificações de bens materiais e imateriais, enquanto os bens materiais são submetidos ao tombamento, os bens imateriais são enquadrados nos processos de registro. Ou seja, o registro dos bens imateriais equivale ao tombamento dos bens materiais. Desta forma, o registro se distingue do tombamento por três atributos: o caráter coletivo do pedido; o caráter descentralizado do processo; o caráter transitório da inscrição (IPHAN, 2010).

Para o IPHAN (2010), o INRC possibilita a instrução de processos de registro dos bens imateriais; a formulação de planos e ações de salvaguarda; bem como a implementação de ações de apoio e incentivo ao atendimento às demandas sociais identificadas durante o processo do inventário. Além disto, o órgão ressalta que os detentores dos bens a serem reconhecidos como patrimônio cultural, aqueles responsáveis por sua transmissão entre gerações, devem participar de todo o processo não apenas como informantes. Devem estar envolvidos em todas as atividades realizadas, como “agentes das ações de salvaguarda” propostas.

Ao contrário do tombamento que prevê a preservação da integridade física dos bens materiais, o registro diz respeito à garantia da continuidade dos bens imateriais, por meio da produção de conhecimento, documentação, reconhecimento, valorização e incentivo. Posto isto, as ações de salvaguarda previstas pelo IPHAN são instruídas a partir dos princípios de descentralização; sensibilização da sociedade; produção de conhecimento e documentação; promoção e difusão; apoio e fomento (IPHAN, 2010).

No entanto, existe uma grande contradição metodológica entre as propostas descritas nos manuais do IPHAN e sua real aplicabilidade. No que se refere ao uso do INRC, por exemplo, em seu prefácio é destacado que o manual é de uso público, não havendo necessidade de autorização prévia, que toda comunidade interessada pode utilizá-lo e, mais do que isto, deve ser protagonista do processo. Contudo, o inventário que se propõe a ser participativo, compreende uma série de formulários que se portam como mais um instrumento burocrático, que limita sua utilização quando consideramos a diversidade de grupos que possam se interessar por se embrenharem neste processo. O documento não considera os índices de analfabetismo, as dificuldades de acesso às informações dispostas nas plataformas digitais e, pelo menos durante a elaboração desta pesquisa, não identifiquei nenhum tipo de

ação de promoção do inventário, por parte do IPHAN, que o tornasse amplamente conhecido e obtivesse uma capilaridade eficiente para atingir a quem realmente interessa.

Olender (2017) chama atenção para esses requisitos adotados pelos órgãos responsáveis pelo tombamento e registro de bens culturais no Brasil, por se desdobrarem muito na elaboração de diretrizes mais técnicas, burocráticas, às vezes superficiais e insuficientes, para reconhecer o que tem ou não valor, o que deve ou não ser considerado patrimônio. Para esse autor, o principal valor regentados processos deveria ser o valor afetivo que atribui o grupo, aos seus bens, às suas manifestações culturais. É o “efeito do afetivo” que torna determinado bem um signo de uma cultura, um caracterizante da memória coletiva de um grupo, uma comunidade, uma sociedade. Por não pressupor nenhum conhecimento histórico ou científico, para Olender (2017), o “efeito afetivo” é mais abrangente, permite seu reconhecimento de forma mais ampla, estendendo-se “às massas, a todos os homens sem distinção de educação intelectual” (OLENDER, 2017, p. 326).

Esse “efeito afetivo” enunciado por Olender (2017), me permite concordar e recorrer novamente a Gonçalves (2007), ao entender o patrimônio cultural como um fato social total. Aquele que permeia todos os âmbitos da vida em sociedade e, não obstante, de grupos e comunidades. Como esse último autor ensina, o patrimônio ressoa para além da realidade a que diz respeito, caminha entre seus modos de trabalho, de ser, fazer, conhecer e conceber o mundo.

Concordo com o que postula o IPHAN ao explicitar a necessidade de protagonismo das comunidades no processo de salvaguarda das suas manifestações culturais, mas discordo que uma série de formulários seja o melhor instrumento para se promover isto. Compreendendo os valores afetivos de Colônia do Paiol por suas manifestações culturais, percebendo-as como patrimônios que não só dizem respeito à sua memória, como também remontam parte da história de um país, que estão inseridos em um contexto de conflito, e que são instrumentos para o fortalecimento da autonomia, do empoderamento e, conseqüentemente, de sua luta na reafirmação de seu território, os enxergo como um fato social total.

Logo, pensar e conceber uma patrimonialização participativa das manifestações culturais de Colônia do Paiol – que como já disse, foi demandada pela própria comunidade - exigiu que eu transitasse por uma série de ferramentas metodológicas nos trabalhos de campo, a fim de não permitir que, assim como os formulários do IPHAN, caísse em um frio levantamento de dados e informações. Principalmente por isto, na introdução desse texto,

ressaltei a importância de ter abrangido o grupo focal com o qual trabalhava, sabendo-se que isto me exigiu a reformulação de minha atuação em campo. Como sinaliza Guimarães (2011):

O Patrimônio Cultural imaterial é assunto que diz respeito a todos nós enquanto membros de grupos, de comunidades, de nações cuja memória e identidade, fundada no passado e continuamente recriada, constitui pedra angular do presente. Participar de sua salvaguarda, mais do que um dever, constitui um ato de cidadania que nos permite intervir ativamente na construção do futuro. (GUIMARÃES,2011)

Eu não tenho aqui a convicção de que consegui conhecer todas as manifestações culturais de Colônia do Paiol; em primeiro lugar porque sabemos das limitações da realização de uma pesquisa profunda em apenas dois anos, que é o período convencionado para a realização de um mestrado acadêmico; em segundo lugar, muitas das pessoas mais idosas que detinham um vasto conhecimento sobre a história da comunidade, já fizeram sua passagem ao plano espiritual. E, justamente por isto, os atuais membros se preocupam em não deixarem que mais conhecimentos se percam, para que as gerações mais novas e futuras tenham garantidos o direito de saber sobre si mesmos, sobre as lutas enfrentadas pelos seus antepassados e a necessidade de continuarem afirmando sua cultura e seu território.

No entanto, ao relatar os trabalhos de campo desenvolvidos permeio muitas riquezas sobre essa gente, que só se fez possível porque tudo foi construído junto com elas, de acordo com as suas demandas, seus sonhos, os valores que atribuem a cada elemento de suas vidas. Mais uma vez destaco a relevância do diagnóstico para a construção do projeto político pedagógico para a educação quilombola, como ferramenta de diálogo e (re)construção de saberes com e sobre a comunidade. Não tenho dúvidas de que muito mais conteúdos foram levantados do que se eu simplesmente tivesse adotado o INRC como ferramenta de registro de todo esse patrimônio que ora apresento.

3.2 - Patrimonialização participativa e turismo de base comunitária como instrumentos de luta pelo território

Na introdução desse texto relatei que trabalhar com o turismo, recebendo visitantes, era um dos grandes sonhos dos moradores de Colônia do Paiol e que, considerando suas riquezas e peculiaridades culturais e ambientais, esta era uma atividade analisada como alternativa de trabalho, geração de emprego e renda para e com a própria comunidade. Logo, se faz importante abranger as discussões sobre qual turismo falo e sobre as relações entre esse tipo de turismo, a patrimonialização participativa das manifestações concebidas como um patrimônio cultural e imaterial, e o possível papel do turismo na conformação de territorialidades e na luta pelo território do Paiol.

De antemão, ressalto que concordo com Coriolano (2007) ao argumentar que, como toda produção capitalista relacionada com a promoção e incentivo ao consumo, o turismo é uma atividade contraditória, ao passo que é compreendido como uma iniciativa econômica que, através do atendimento à uma sociedade de consumo e da articulação entre diversos tipos de serviços, se direciona à suplantação da crise capitalista (CORIOLANO, 2007, p. 19). Esta autora ressalta que por estar intimamente relacionado aos usos do meio ambiente, o turismo tem suas contradições alicerçadas entre a produção social do espaço e das formas de apropriação da natureza. A interface com a cultura e com a natureza corroboram para que esta atividade gere impactos socioambientais que, à sua medida, podem ser positivos ou negativos.

Sob esta perspectiva, é preciso pensar que por ser uma atividade econômica, também o turismo está submetido às políticas econômicas que priorizam o lucro em detrimento dos direitos civis e da preservação e conservação da natureza. Desta forma, como bem pontua Coriolano (2007), para que o turismo seja uma real alternativa sustentável, para a geração de emprego e renda, é necessário que haja, concomitantemente, uma “sociedade sustentável” do ponto de vista ecológico, econômico e sociocultural. Neste sentido, Coriolano at. al (2009) demonstra que na busca pelo desenvolvimento humano, o foco da acumulação do capital no turismo foi desviado para valores sociais, ambientais e culturais, de forma que a organização comunitária se contrapõe ao modelo convencionado pelas práticas capitalistas.

Mediante esse outro modo de se pensar e conceber a atividade turística, pode-se perceber uma outra contradição pois, conforme Coriolano at. al (2009), há quem a compreenda apenas como mais uma expressão do modelo convencional, comparando esses tipos de arranjos produtivos aos arranjos industriais; ao mesmo tempo em que há quem enxergue o turismo comunitário, ou turismo de base comunitária, os arranjos produtivos comunitários como formas de resistência às práticas capitalistas hegemônicas. Sabendo-se que

o próprio capitalismo cria a necessidade de que políticas alternativas sejam elaboradas, o turismo de base comunitária advém, justamente, desse tipo de política.

A acelerada redução do trabalho, chegando à forma de desemprego e exclusão, contraditoriamente, levou muitos grupos a lutar por propostas de trabalho que reduzam as disparidades regionais e por práticas de políticas participativas e democráticas, com mecanismos voltados para a articulação entre os sujeitos sociais em busca de soluções endógenas. (CORIOLANO at. al, 2009, p. 59)

Pompermaier (2014) explica que o turismo de base comunitária se baseia no protagonismo das comunidades em prol de seu próprio desenvolvimento. Contudo, sob a ótica desse autor, não é prudente que esse desenvolvimento seja apoiado unicamente no turismo, considerando que o modo e as experiências de vida destas comunidades, normalmente, são os principais atrativos para visitantes; bem como a dependência de fatores externos para uma realização efetiva e eficiente da atividade, pode colocar o grupo em situação de vulnerabilidade econômica. Defende assim, que o turismo de base comunitária deve ser uma estratégia para a complementação da renda.

Indo ainda mais além, Gonçalves e Coriolano (2009) demonstram que o turismo de base comunitária é um segmento do turismo cultural que, por sua vez, tem no patrimônio cultural e em suas ramificações seu principal atrativo. Como elucidado por Pompermaier (2014), retratam ainda que, neste sentido, toda a organização, desde o que será ofertado às formas de receber o viajante, devem ser comandadas pela comunidade, de forma participativa, primando pela valorização da cultura e do patrimônio local.

Ainda que tenha sido identificada a necessidade de que Colônia do Paiol obtenha respostas às demandas atreladas às condições básicas de vida para sua população – para que se conceba um turismo consciente e eficiente - como expliquei anteriormente, nessa dissertação eu não poderia negligenciar o sonho da comunidade de receber visitantes e tampouco a sua encomenda de construir um material que contribua para a salvaguarda de suas manifestações culturais. Menos ainda poderia fazê-lo por um método que não fosse o participativo, tendo em vista os fundamentos para a configuração de um turismo de base comunitária e as interações dialógicas a que esse trabalho se propõe.

Além de suas imbricações com o patrimônio cultural e com a consolidação de processos participativos e democráticos, o turismo de base comunitária é analisado aqui como forma de luta pelo direito ao território. Coriolano at. al (2009) mostra que a especulação de terras, no contexto de comunidades litorâneas, vislumbradas para fins de lazer, ocasiona a expropriação de terras e exploração de mão de obra de populações tradicionais que vivem nessas áreas. Por sua vez, essas populações têm organizado seu próprio turismo não só para complementarem suas rendas. Essa atividade vem propiciando a conformação de redes entre

pequenos empreendimentos, a criação de diferentes sociabilidades, através da concepção de espaços simbólicos, que ganham visibilidade por meio de destinos e roteiros que contribuem para a configuração de outras territorialidades, afirmando seu território.

Perante esse cenário, talvez possa dizer que o turismo de base comunitária é o instrumento que melhor condensa os debates propostos por essa pesquisa. À medida que busca atender à demanda socioeconômica de Colônia do Paiol, corrobora a necessidade de construção de práticas coletivas e participativas em favor da salvaguarda do patrimônio cultural da comunidade, bem como demonstra a importância de se pensar e conceber alternativas para a luta pelo território, pelo direito ao reconhecimento de suas territorialidades.

4. Caminhos e descaminhos dos trabalhos de campo

Depois de quatro anos de estudos, trabalhos e convívio direto com o povo de Colônia do Paiol, talvez minha missão mais difícil seja a de colocar no papel tudo o que aprendo e apreendo em cada um dos trabalhos de campo. E essa dificuldade não diz respeito apenas à sistematização de ideias e à necessária formatação de acordo com as normas acadêmico-científicas. É uma dificuldade que, certamente, se apresenta a toda pesquisadora ou pesquisador que, antes de tudo, compreende que sua pesquisa precisa transpor os muros da universidade, precisa retribuir à população - sendo ou não seu objeto de estudo - os conhecimentos adquiridos durante a sua elaboração, uma vez que é esta população que financia a educação pública brasileira, através dos abusivos tributos e impostos pagos.

E, mais do que isto, esta dificuldade se impõe à medida que identificamos nosso papel nos processos dialógicos que buscamos estabelecer junto às comunidades com as quais estudamos: não podemos nos auto atribuir a qualidade de porta vozes dessas pessoas. Não podemos reproduzir suas falas, desabafos e denúncias sem o máximo de cuidado; sem nos lembrarmos - a todo tempo - que estamos nos inserindo em um cenário de opressões e silenciamentos históricos. Se desejamos que nossas pesquisas realmente contribuam com as lutas sociais, não podemos deixar com que elas também se estabeleçam como expressões dessas opressões. Por fim, meu maior esforço aqui é o de escrever de forma compreensível a toda e qualquer pessoa que se interesse pelo tema e que o povo de Colônia se sinta verdadeiramente representado no texto que construo.

Escrevo este capítulo baseando-me nas informações, histórias e estórias que colhi durante os trabalhos de campo, a partir das conversas, entrevistas semiestruturadas e registradas em audiovisual, oficinas, participação na realização das festas da comunidade, realização de sessão de filmes com apresentação de três curtas-metragens sobre outras comunidades quilombolas com e para os jovens de Colônia.

Esses trabalhos de campo, em sua maioria, foram realizados aos finais de semana em que, entre idas e vindas, demarco cinco principais momentos: o momento inicial da pesquisa que, em 2017, promovi uma roda de conversa sobre patrimônio cultural imaterial com os jovens; a participação na construção da programação da Festa do Dia da Consciência Negra de 2017; a participação da reunião com a Rede dos Saberes dos Povos Quilombolas da Zona da Mata mineira (Rede SAPOQUI) que foi realizada em Colônia em maio de 2018 e que, após a reunião, eu fiquei pela primeira vez, sem nenhum outro membro do Laboratório KizombaNamata, na comunidade - foi nesta oportunidade que realizei a sessão de filmes, também com os jovens; o segundo trabalho de campo que realizei sozinha, e que fiquei na

comunidade por quatro dias do mês de agosto de 2018; e a participação na elaboração do diagnóstico para construção do projeto político pedagógico para a implementação da educação quilombola¹¹ em Colônia do Paiol, coordenado pelo Projeto de Extensão “O Ensinar e o Aprender em Comunidades Negras: Implantação da Educação Escolar Quilombola em Colônia do Paiol - Bias Fortes” (subsidiado pela Universidade Federal de Juiz de Fora – Unidade: Colégio de Aplicação João XXIII), realizado nos dias 08 e 09 de dezembro de 2018.

Ainda que eu considere que estes sejam os principais momentos de imersão na comunidade enquanto mestranda, é preciso levar em conta que minha trajetória de pesquisa compreende período anterior ao ingresso no mestrado. Período este que também me respalda na escrita da dissertação e que, por isto, me fez optar por relatar os trabalhos de campo sem uma linearidade temporal, tendo em vista a complementaridade entre as experiências vivenciadas em diferentes ocasiões, nos últimos quatro anos. Posto isto, posso, enfim, dar início aos relatos de campo.

¹¹ Ainda que a educação quilombola não seja tema desta pesquisa, este foi um momento chave para sua elaboração, uma vez que o diagnóstico para a construção do projeto político pedagógico se pauta na memória coletiva, baseado nas oralidades e em que os levantamentos que são feitos conjuntamente à comunidade, são direcionados pelos seguintes aspectos: Línguas reminiscentes; Marcos civilizatórios; Práticas culturais; Tecnologias e formas de produção do trabalho; Repertórios e acervos orais; e Festejos, usos, tradições.

4.1 –As manifestações culturais de Colônia do Paiol: patrimônio vivo

Colônia do Paiol está localizada na zona rural do município de Bias Fortes na Zona da Mata mineira. Ainda que tenha sofrido grandes perdas em extensões territoriais, é uma comunidade que agrada aos olhos desde o momento em que saímos da rodovia e pegamos a estrada de chão. Quanto mais nos aproximamos da comunidade, mais sentimos nossas mentes e corações acelerarem pela ânsia do que encontraremos em mais um dia de experiências. Indiscutivelmente, são experiências que as salas de aulas não trazem.

Fotografia 1: Entrada de Colônia do Paiol



FONTE: Arquivo pessoal

Chegando à comunidade, conseguimos vê-la do alto. Logo abaixo atravessamos a ponte que corta o rio e já chegamos na via principal que é chamada de “estrada” pelo povo de lá. Essa estrada tem papel central dentro do Paiol, é onde se encontra o campo de futebol, os bares com maior movimento, a escola e a igreja católica que é o principal ponto de encontro de parte dos moradores, não apenas para os ritos religiosos. É na Igreja de Nossa Senhora do Rosário onde acontecem, por exemplo, as reuniões da Associação Quilombola Colônia do Paiol e a recepção dos grupos de visitantes.

As casas em Colônia se dispõem pelo território de acordo com a distribuição feita entre seus ancestrais e, hoje, a comunidade se divide entre o que denominam como “Colônia de cima” e “Colônia de baixo”. Há uma perceptível desavença entre alguns “de cima” e outros “de baixo”, tanto porque as vias de acesso para “Colônia de cima” são mais precarizadas,

como porque a maior parte das festas, ações e atividades da comunidade são realizadas na “Colônia de baixo”. Além disto, como disse, a escola e a igreja estão localizadas na parte de baixo da comunidade. O ponto comum, que consegue agregar mais pessoas dos dois lados, é a quadra que se encontra na rua perpendicular a eles. Em determinadas datas, o campo de futebol e a quadra também são utilizados para a realização de festas e apresentações culturais.

É preciso dizer ainda que, pelo que observo em campo, essas desavenças entre os “de cima” e “os de baixo” se tornaram mais incisivas a partir da chegada das igrejas “Assembleia de Deus” e “Deus é Amor”, visto que a maior parte dos moradores que aderiram à estas religiões também são “de cima”, o que se traduz no afastamento dessas pessoas das festas que acontecem na igreja católica, ainda que não sejam festas religiosas. Se afastam também da congada, do maculelê e até tentam se esquivar da memória das rodas de jongo e calango que aconteciam na comunidade, como momentos de confraternização de todo o grupo.

Em uma das conversas que tive em campo, Sr. Paulo Marinho contando sobre as manifestações culturais de Colônia ressaltou que:

“o jongo tem mistério. Nem só o jongo... o jongo, folia de reis, a congada, tudo tem mistério. Se a pessoa não entendê do mistério, ele não faz aquilo direito... ele não consegue também fazer direito...”

e continua:

“igual saía de primeiro, com a folia de reis... se a gente não fizé as oração da gente antes, igual eu fazia na hora de sair de casa, eu fazia junto com eles... [...] eu fazia aquela oração aqui em casa, primeiro com eles antes de sair... aí nós já saía de casa em casa, compreende? Saudando de casa em casa [...]”

Sr. Paulo é morador da Colônia de baixo e, atualmente, o principal precursor da congada na comunidade. É ele que junto da Zezé ensaia com as crianças para as apresentações que realizam durante as festas.

Por outro lado, também sobre as manifestações culturais mais antigas da comunidade, Sr. Matola me relatou que hoje ainda tem gente que canta o calango mas, de um forma muito diferente do que acontecia à sua época. Conta que no seu tempo, as rodas de calango aconteciam durante as festas e confraternizações do Paiol e que atualmente, os homens costumam cantar nos bares. Quando estive em sua casa para entrevistá-lo, fui recebida por ele e sua esposa (que não quis ser identificada) e, entre tantas histórias, me contaram que Sr. Matola já foi calangueiro. Ao perguntar como eram as rodas de calango que ele participava, procedemos o seguinte diálogo:

[Sr. Matola] - o calango, eu cantava muito calango...

[Eu] - o senhor. era calangueiro?

[Sr. Matola] - eu era calangueiro...

[Eu] - o senhor lembra de alguma música de calango ainda?

[Sr. Matola] - agora eu não alembro mais não, que eu já tô com a ideia meia fraca...

[Esposa do Sr. Matola] - e era cachaceiro...

[Sr. Marola] - é, eu bebia muita pinga...
 [Esposa do Sr. Matola] - ele ia pras estrada, agora ficou sem saúde aí...
 [Eu] - e a senhora gostava do calango também?
 [Esposa do Sr. Matola] - eu não...
 [Sr. Matola] - eu cantava mesmo, eu tinha uma irmã, uma irmã que eu tinha... nois era chamado pros baile pra cantar...
 [Esposa do Sr. Matola] - graças a Deus eu nunca gostei. E agora eu sou crente, agora mesmo que acabou pra mim...
 [Sr. Matola] - uai, agora não... agora noisnum pode, porque nois é crente...
 [Eu] - mas, não pode por que?
 [Sr. Matola] - agora nois tem que ficar na religião firme
 [Eu] - entendi! Mas aí não pode cantar calango mais?
 [Sr. Matola] - num pode não...
 [Eu] - mas, como que acontecia o calango? Conta só um pouquinho pra mim, pra eu saber... porque eu não conheço...
 [Esposa do Sr. Matola] - num pode cantar não
 [Sr. Matola] - num pode cantar não, boba [...] agora noisnum pode mais, porque nois é crente, não pode poressas coisa na cabeça [...]"

Mediante as falas de Sr. Paulo, Sr. Matola e sua esposa, duas questões me saltam aos olhos: a primeira é a percepção dessas transformações que a cultura e, neste caso, as manifestações culturais se inserem ao longo do tempo, mediante as outras transformações sociais que se expressam no cerne da comunidade e que não necessariamente se estabelecem como perdas identitárias. Em consonância com Silva (2005), o “ir e vir” de pessoas de Colônia, promove trocas de experiências e informações que também se expressam nas manifestações culturais e em sua identidade que, ao contrário de se perder, se atualiza e se renova, sustentada por uma memória coletiva que marca seu espaço de vida (HALBWACHS, 2004, p.139), seu território, que se reforça por toda a representatividade dos elementos que compõem esse território em sua própria vida.

E, nessa perspectiva, ademais chamo atenção para o fato desta transformação também estar intimamente relacionada com a questão religiosa. Ao passo que Sr. Paulo descreve o mistério que há por trás do jongo, da folia de reis, da congada, é nítido que esse mistério diz respeito à uma forma de fé pressuposta por dada religiosidade. Do mesmo modo, Sr. Matola justifica seu afastamento do calango pela fé praticada por ele e sua esposa.

Entre cantos e danças, de acordo com Carla Águas (2012) e com os relatos que colhi durante os trabalhos de campo, atualmente, o maculelê e a congada se estabelecem como as principais manifestações culturais da comunidade. Nivalda, outra moradora do Paiol, conta que jongo não é mais praticado entre eles há cerca de 20 anos e que, antigamente, as rodas costumavam acontecer em comemoração ao Dia da Consciência Negra e eram lideradas pelas pessoas mais idosas da comunidade. Ainda há um mestre jongueiro em Bias Fortes que, para um dos moradores de Colônia esse mestre “*não entende do mistério*”. Nivalda diz que “*o jongo de Colônia era muito mais bonito que o de Bias Fortes... aquilo até arrepiava, eu*

chorava igual menino”. O calango, como dito por Sr. Matola e também por Nivalda, acontecia como uma forma de desafio e disputa nas estradas, hoje só acontece como uma forma de canto feita pelos homens quando estão se divertindo nos bares. Não há mais o ritual do jongo e do calango, como houve no passado, mas é nítido que ambos estão vivos na memória destas pessoas. Nivalda, que também era calangueira e jogueira, com os olhos cheios d’água repete: *“a música até arrepiava... se cantar, aquilo vem da memória da alma”*.

Maculelê, congada, jongo e calango são expressões artístico-culturais que envolvem danças e cantos que, por serem cantos de lamento, se configuram também como expressões dos processos de resistência de um povo. Se não uma resistência física, no mínimo, uma resistência simbólica. E não sou eu, enquanto pesquisadora, que as enxergo assim. Esta é uma afirmação feita - a todo tempo - pelas pessoas da comunidade, sobretudo, por aquelas que se envolvem com as apresentações destes cantos e danças durante as festas que ali realizam. Em um dos muitos festejos que tive o privilégio de assistir, participar e contribuir, ouvi Sr. Paulo anunciar o início da apresentação de congada, dizendo aos presentes: *“Bater congada é mais do que cantar e dançar, é contar a história de luta do povo negro”*.

Estas percepções e a fala de Sr. Paulo, permitem remeter ao que Cruz (2013) nos traz ao argumentar que os traços que distinguem os movimentos sociais que insurgiram na década de 1960 de seus antecessores, tanto estão atrelados a uma pluralidade de sujeitos protagonistas que se expressam de formas diversas, como dizem respeito à uma “politização da cultura” e a uma “revalorização da memória”, com afirmação de múltiplas identidades (2013, p.127).

A identidade, desta maneira, configura-se como patrimônio territorial a ser preservado e valorizado pelos atores envolvidos diretamente na sua constituição histórica e por outras pessoas que podem ‘viver’ esse patrimônio. (SAQUET, 2014, p.20)

Como destaca Águas (2012), Colônia do Paiol transita por um processo de transformações em que algumas manifestações culturais são incorporadas e outras perdidas ao longo do tempo. De acordo com Nivalda, Sr. Paulo era quem comandava a folia de reis e, devido ao avançar da idade, não aguenta mais tocar sanfona por muito tempo e, por isto, a folia deixou de acontecer. O “bumba-meu-boi” também não está mais presente entre as principais manifestações do local. Já o maculelê, que de acordo com Águas (2012) veio da Bahia¹², foi resgatado em Colônia pela Zezé, a partir do contato com o mestre de maculelê de

¹²É interessante e importante observar que, em um de nossos trabalhos de campo nos relataram que parte dos escravos que receberam a doação de terras de José Ribeiro Nunes eram baianos. O que talvez possa demonstrar a

Bias Fortes. Para ela, “o resgate do maculelê veio pela resistência e luta de um povo”. Conta ainda que anteriormente os homens é quem dançavam o maculelê e as mulheres cantavam junto com o mestre. E que hoje o maculelê de Colônia é apresentado apenas por meninas e que, por isto, além de representar a resistência negra, é símbolo da resistência feminina.

Como bem pontua Águas (2012), as apresentações das manifestações culturais da comunidade estão intimamente relacionadas às suas festividades (ÁGUAS, 2012, p.188). Em campo, percebi que não existe festa de Nossa Senhora do Rosário (padroeira da comunidade e dos negros), comemorações pelo Dia da Consciência Negra e nem “Dia da Família na Escola”, sem maculelê e congada.

Precisamos destacar ainda que os jovens também têm se inserido nesse processo de incorporações de manifestações culturais, de forma que o Paiol hoje conta com um grupo de teatro - em que algumas meninas encenam uma peça denunciando o racismo que vivenciam na escola (com roteiro elaborado por elas mesmas); e alguns meninos montaram um grupo de pagode que tem se apresentado durante alguns festejos da comunidade.

Se buscarmos relacionar o maculelê, a congada, o jongo, o teatro, o pagode de Colônia do Paiol com os movimentos, “cheganças” e “andanças”, talvez possamos dizer que para Dainese (2016) esses seriam os responsáveis pela animação das festas da comunidade. Eles movimentam pessoas, tanto a quem se apresenta como a quem assiste. Eles trazem espectadores, promovem conversas, que movimentam histórias e estórias que remontam memórias transmitindo-as entre gerações.

Como argumenta Saquet (2014), em uma relação “espaciotemporal” (expressão do próprio autor), compreender a participação social em um “território de identidade” não é tarefa simples, visto que exige permear modos e experiências de vida. Sob esta perspectiva é possível propor um diálogo com as exposições de Dainese (2016) ao afirmar que em realidades como esta, as festas reproduzem e fortalecem as trocas promovidas pela circulação de pessoas e objetos.

Conforme dito anteriormente, muitas pessoas de Colônia do Paiol migram para cidades vizinhas, principalmente para Juiz de Fora e Barbacena, a procura de trabalho a fim de contribuir com a renda e o sustento das famílias que permanecem em seu território. Ainda que consigam retirar parte de seu sustento das produções de alimentos dos quintais das casas, as alternativas de emprego e renda no local são limitadas tanto por se encontrarem na zona rural de uma cidade de pequeno porte que tem sua economia muito baseada no setor

relação com a incorporação do maculelê que foi incorporado entre as manifestações culturais de Colônia do Paiol.

agropecuário; quanto por serem atingidos diretamente por um racismo estrutural e institucionalizado, que restringe o acesso à uma educação de qualidade e que, conseqüentemente, precarizam suas condições de conseguirem um trabalho que não seja um subemprego.

Por assim ser, segundo diversos relatos de moradores, boa parcela daqueles que moram fora de Colônia sonham em retornar à sua terra e poder dela viver. Mas, como muitas vezes isto não é possível pela urgência e necessidade financeira, as festas são grandes marcos de reencontros entre os que moram fora e os que permanecem no território. E, neste aspecto, podemos mencionar costumes interessantes reproduzidos por eles: o primeiro deles é que para o grupo é inconcebível que o casamento de quaisquer dos membros, mesmo daqueles que moram em outra cidade, seja realizado fora da comunidade. Geralmente as celebrações são feitas na igreja local e a festa acontece ou no quintal das casas, ou na quadra, ou até mesmo na estrada.

Outro aspecto que sempre me chama atenção é a dinâmica de organização das festas: Nivalda prepara a comida com o frango que um vizinho deu ou com a carne que a prefeitura doou, combinados com as verduras do quintal; Lurdinha arruma o cabelo das meninas e ensaia com o coral da igreja; Zezé convoca as meninas do maculelê e faz contato com o povo que estuda em Juiz de Fora e que não perde uma comemoração do Paiol. Sr. Paulo afina a sanfona e o violão, toca e canta pros meninos da congada dançarem; Carminha - ministra da eucaristia - “junta” mais algumas companheiras que abrem, limpam e arrumam a igreja de acordo com a festa daquele dia.

FOTOGRAFIA 2: Procissão pelo Dia de Nossa Senhora do Rosário



FONTE: Acervo pessoal

Se é dia de Festa de Nossa Senhora do Rosário, tem de enfeitar o andor pra santinha e ver quem vai carregá-lo durante a procissão. Se é dia da Consciência Negra tem “missa afro”, a igreja e a estola¹³ do padre se colorem com estampas étnicas; tem congada, maculelê, o jongo de Bias Fortes e até capoeira dentro da igreja católica. As músicas também mudam, são mais animadas e se ouve em cada voz o grito de resistência do povo negro misturado à alegria do povo daquele lugar, que transforma discriminação e sofrimento em luta e em grandes ensinamentos pra nós - os estudantes que por vezes se questionam se o que aprendem nas salas de aula, frias e pálidas da universidade, realmente, é mais valioso do que os aprendizados que obtêm em um único dia de festa em Colônia.

FOTO 3: Capoeira Angola – Festa da Consciência Negra de 2017



FONTE: Arquivo pessoal

Quem mora fora aos poucos vem chegando pra festa. Quem mora mais perto da comunidade chega antes pra ajudar a organizar tudo e, assim que chega, já assume seu posto seja na cozinha com a Nivalda, seja na igreja com a Carminha, seja recebendo os que moram longe. Cada um se encaixa em uma função, voluntariamente, como num processo natural de complementação de tarefas.

Nós, estudantes, sempre procuramos uma forma de contribuirmos também. Nas comemorações pelo dia da Consciência Negra de 2017, reunimos vários grupos de Juiz de Fora interessados em endossar a programação da festa, de acordo com o que combinamos

¹³faixa larga e comprida que os sacerdotes usam em torno do pescoço e cuja cor varia de acordo com o calendário litúrgico.

previamente com a Associação. Dentre as atividades propostas, fizemos oficina de tambor mineiro, roda de capoeira angola, roda de conversa com jovens e crianças sobre intolerância religiosa e outra sobre o patrimônio cultural imaterial da comunidade, buscando compreender junto de alguns jovens que esse patrimônio é, nada mais nada menos, do que todo esse cenário que aqui descrevo.

FOTOGRAFIA 4: Oficina de stencil



FONTE: Arquivo Laboratório Kizomba Namata

FOTOGRAFIA 5: Oficina de tambor mineiro



FONTE: Arquivo Laboratório Kizomba Namata

FOTOGRAFIA 6: Roda de Conversa com as Crianças - Intolerância Religiosa



FONTE: Arquivo Laboratório Kizomba Namata

Cenário este que, como descrito por Dainese (2016), é um cenário em trânsito, é um cenário em movimento. É um cenário que atrai pessoas próximas, parentes e conhecidos, e que nos possibilita concordar com a referida autora quando trata da importância de se observar essas diferenciações entre os movimentos em dias festivos, ao passo que:

[...]além de permitir relativizar a centralidade dada aos processos econômicos no incentivo aos deslocamentos (tal como supõe certos recortes sobre migrações), permite abordar outras dimensões dessa mobilidade e resgatar aspectos do gosto pelo movimento, cuja referência constante, antes de afirmar um acontecimento extraordinário na vida de quem se desloca, diz respeito a uma mobilidade de engajamento com o mundo. (DAINESE, 2016, p.643)

Ainda concordando com essa autora, é possível perceber que as variações das motivações que provocam esses movimentos e deslocamentos, de pessoas e objetos, demonstram o valor que eles têm na relação entre essas pessoas - parentes, conhecidos e visitantes - e o lugar para onde se deslocam e onde se espacializam estas relações. Neste aspecto, concordamos também com Palmeira e Almeida (1977), ao defenderem que definir todas essas formas de movimento como “migração” é reduzir expressões de vida a um rótulo, considerando que o termo não dá conta de todas as distinções de movimentos abrangidos por grupos e indivíduos, visto as alternâncias entre seus fins e motivações.

Reportamo-nos aqui mais uma vez às proposições de Arruti (1997) ao constatar que, ainda que com ressalvas aos termos “remanescentes” e “quilombos/quilombolas”, perante a instituição do Art.68 essas populações começam a ocupar novos lugares. Seja “na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário” (ARRUTI, 1997, p.22). Além disto, para o autor, a materialização do referido Artigo como um instrumento de luta, contribui para a

emergência das questões culturais, através da ascensão da “identidade remanescente” motivada pela disputa por terras.

Podemos dizer que nos sentimos parte da promoção e incentivo à essa ocupação de novos lugares, mencionada por Arruti (1997), por buscarmos sempre propiciar a construção de espaços para que as manifestações culturais de Colônia sejam apresentadas fora da comunidade, visando a disseminação de sua história, cultura, luta e resistência. A exemplo disto podemos mencionar a apresentação de congada e maculelê no encerramento do curso de extensão “Diálogo entre escolas e saberes tradicionais: quilombolas, camponeses e indígenas” - realizado pela parceria entre nosso laboratório e a Superintendência Regional de Ensino de Juiz de Fora, no ano de 2016. Assim como a participação de uma das professoras da comunidade na aula inaugural deste mesmo curso, em mesas de debates e rodas de conversa de outros eventos promovidos na Universidade Federal de Juiz de Fora. Além da participação de três pessoas de Colônia na Troca de Saberes, promovida na Universidade Federal de Viçosa, dentre outras ações. Talvez o principal resultado observado desta troca entre estudantes e professores universitários e as comunidades, seja a construção de saberes com bagagens mais sólidas para nossa formação tanto como profissionais, quanto como sujeitos políticos comprometidos com as causas sociais deste país.

É partindo do contato e do (re)conhecimento de todas estas marcas culturais de Colônia do Paiol que me instiga contribuir com o processo de salvaguarda dos bens culturais e imateriais da comunidade, enquanto um patrimônio a ser valorizado e preservado. Isto porque concordo com Gonçalves (2007) ao tratar do patrimônio como uma ponte entre categorias: deuses e homens, mortos e vivos, passado e presente. Portanto, concebemos o patrimônio cultural como aquilo que, através da articulação e expressão de identidades e memórias, é inerente a cada segmento social. E, em concordância com Paulo Freire (1996), as transformações que podem emergir do fenômeno de salvaguarda e o reconhecimento de sua importância, podem se configurar como fortalecedores da identidade de uma comunidade, resguardando sua autonomia.

4.2 - Cantos de resistência e reafirmação da identidade

“Eu podia cantar para ajudar meu povo e isso se tornou o principal esteio da minha vida. Nem o piano clássico, nem a música clássica, nem mesmo a música popular, mas a música dos direitos civis.” (Nina Simone)

No subcapítulo anterior expliquei sobre os cantos e danças que conformam as manifestações culturais de Colônia do Paiol e afirmei que são cantos de lamento, que expressam lutas e resistências de um povo. Portanto, é indispensável justificar esta afirmação pois, também as letras desses cantos podem ser concebidas como um patrimônio cultural imaterial da comunidade, uma vez que, grande parte delas, são compostas pela Zezé que é sua principal liderança hoje.

Zezé é uma figura ímpar que carrega sua ancestralidade no brilho dos olhos e na firmeza de seu empoderamento enquanto mulher negra. Professora, que para se formar trabalhou plantando eucalipto recebendo apenas quinze reais por dia, enfrentou 5km de estrada, a pé, todos dias, embaixo de sol e chuva para chegar em Bias Fortes, onde ficava o polo de educação à distância da faculdade em que estudou. Atualmente leciona na escola da comunidade e promove aulas particulares de dança em Bias Fortes e, ainda que com pouca idade (40 anos), ensina simplesmente por ser quem é. É ela quem recebe os grupos visitantes em Colônia e conta com muito orgulho a história de sua terra, quem se esforça para ensinar, ensaiar e montar as apresentações de maculelê e congada com as crianças. É também quem disseminou a ideia de enfeitar o altar da igreja com tecidos de estampas étnicas, quem se engaja e movimenta o povo para a realização das festas. Zezé é referência para o povo do Paiol e pra gente também. Certamente, pode ser considerada uma griot¹⁴, considerando a pluralidade de seus conhecimentos e suas formas de transmiti-los entre gerações.

A música é um dos instrumentos de transmissão de saberes mais utilizados pela Zezé. Quando pergunto de onde vem a inspiração para suas composições, a resposta é uma só: “(...) com certeza é o amor à raça, à essa história linda, né?! Esse amor pra não deixar morrer a cultura mesmo... então é assim... é essa inspiração que a gente tem... que com certeza também vem lá dos nossos antepassados, que tá aí sempre olhando por nós...”. Abaixo, trago algumas de suas letras que instigam compreendermos melhor o cenário sobre o qual falamos:

¹⁴ “O griot é antes de tudo o guardião da tradição oral de seu povo, um especialista em genealogia e na história de seu povo.” Disponível em: <https://www.infoescola.com/curiosidades/griot/>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2019.

Música I:
 Onde estão meus irmãos? Estão em alto mar
 o navio estava pesado, jogaram os negros no mar
 o navio estava pesado querendo afundar
 para aliviar o peso, jogaram o negros no mar

Música II:
 Zumbi, meu Rei, teu povo não te esqueceu
 Olhe por nós, esses filhos teus
 Na dança do maculelê, na dança do maculelê
 Na dança do maculelê, o nosso alê
 Aê, Zumbi! Aê Zumbi! Aê Zumbi!
 Dança, negro nagô
 Dança, maculelê
 Dança, maculelê

Música III:
 Maculelê é raça, maculelê é amor, maculelê é luta
 É luta, sim, senhor!

Música IV;
 Arrancaram-me de minha mãe África, perdi meu Deus minha irmandade
 nos porões sofri barbaridades, Onde está a liberdade?
 Onde está a liberdade? Me diga, meu Deus, onde está a liberdade?

Estas músicas são os chamados “pontos de maculelê”. Ou seja, são as músicas cantadas para as apresentações de maculelê. Zezé sempre conta que, além de seu gosto pela arte, música e dança, pela valorização de sua ancestralidade, compor os pontos de maculelê foi uma estratégia para garantir a autonomia das apresentações feitas pela comunidade pois, até então, era preciso solicitar autorização de outro mestre do maculelê que é de Bias Fortes, para que os pontos dele pudessem ser utilizados. Uma espécie de questão ética em respeito à cultura e sua propagação.

No entanto, para além desta ética, percebo a composição dos pontos de maculelê como uma estratégia de rompimento com a dependência que a comunidade tinha em relação ao outro mestre que não era de Colônia. Romper com esta dependência talvez seja uma expressão da necessidade de rompimento com tudo que a cidade de Bias Fortes representa e imputa à comunidade, visto as diversas formas de racismos sofridos. Não obstante, como dito anteriormente, os pontos de maculelê próprios do Paiol tanto se portam como uma ferramenta de salvaguarda da autonomia das manifestações culturais do grupo, como para a reafirmação da identidade e da retomada de uma memória coletiva intrínseca à sua ancestralidade. Como demonstra Polak (1989):

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações, etc. A referência ao passado serve para manter a coesão de grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para

definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis. (POLAK, 1989, n.p)

Sobre a música em si, posso afirmar que Colônia é uma comunidade essencialmente musical. Não me refiro apenas ao jongo, ao calango, à congada ou ao maculelê. Caminhando pela estrada, é bem comum encontrar Sr. Paulo com seu violão ou com sua sanfona em punho, cantarolando. Os meninos mais jovens formaram um grupo de pagode, e algumas meninas e mulheres organizam e participam do coral da igreja de Nossa Senhora do Rosário, que se apresenta durante as missas mensais, bem como na festa da padroeira em Bias Fortes e em outras cidades vizinhas.

Sob minha concepção, a reafirmação da identidade de Colônia através da música e, especialmente, dos pontos de maculelê, pode ser compreendida também como reafirmação do que Colônia é: seu território, suas histórias, suas lendas, suas práticas culinárias, seus modos de trabalho e de vida, suas músicas, seus mestres, seus conhecimentos, seus conflitos, suas religiosidades. Toda uma concretude repleta de subjetividades que me permite observá-las enquanto conformadoras de territorialidades que salvaguardam memórias que configuram um patrimônio cultural imaterial, muito peculiar, com possibilidades de subsidiar a criação de uma alternativa socioeconômica para, a partir e com a comunidade.

O contexto enunciado pelos pontos de maculelê me leva a compreendê-lo como fator delineador de territorialidades por concordar com Silveira (2013) ao argumentar que a territorialidade é um processo de formação de consciência, um somatório de convenções que se expressam simbólica e materialmente, afirmando a posse e a permanência em determinado território (SILVEIRA, 2013, p. 41-42). Pensar na música de Colônia, me inspira a corroborar com Sack (2013) ao ensinar que a territorialidade, além de ser um meio de afetar, influenciar controlar pessoas, fenômenos e relações, encerra um (ou alguns) meio de comunicação. Neste aspecto, o maculelê, a congada, o jongo, a folia de reis, promovem a comunicação do território para com as pessoas, das pessoas com suas territorialidades, e dessas territorialidades para com a história do seu lugar de vida, suas lutas e processos de resistência.

4.3 –Entre terços, benzições e cultos, as religiosidades conformam territorialidades

Em Colônia do Paiol não é possível falar em uma religiosidade, as religiosidades são conformadoras da vida nesse lugar. O que mais se ouve dizer é que, desde o início, eram essencialmente católicos. Contam que a igreja de Nossa Senhora do Rosário foi construída em 2007, mas que anteriormente as orações e missas eram realizadas em volta de um cruzeiro.

A partir de sua construção, a igreja de Nossa Senhora do Rosário se tornou um marco para a comunidade pois, é um espaço em que o grupo exerce total autonomia. Construída em mutirão, são eles quem zelam por ela e definem quais atividades acontecerão lá. Como disse, a igreja é espaço de socialização, de recepção de visitantes e das reuniões da AQUIPAOL.

Essas diferentes ações que acontecem nessa igreja, podem ser percebidas como uma expressão das multiterritorialidades(HAESBAERT, 2005), vez que por ser um espaço de autonomia do grupo, as apresentações de manifestações culturais, reunião de pessoas para debates e deliberações, dentro de um lugar comumente visto como sagrado, em que deve prevalecer o silêncio e as orações, promovem uma desterritorialização dos convencionais ritos religiosos. Ao mesmo tempo que, quando da realização das missas mensais (que é a periodicidade que o padre da matriz de Bias Fortes vai celebrar na comunidade), esses ritos religiosos se reterritorializam. Por outro lado, a missa afro, realizada em comemoração ao dia da Consciência Negra, congrega todas essas formas de territorializações e territorialidades, de forma que ritos religiosos e sagrados se misturam às suas maiores expressões identitárias.

Do mesmo modo, a chegada das duas igrejas evangélicas é um marco para Colônia. Entre as principais divergências existentes entre os “de cima” e os “de baixo” está o afastamento desses “de cima” das festas e apresentações de manifestações culturais, como o maculelê e a congada, que normalmente são relacionados à imagem de Nossa Senhora do Rosário. É preciso lembrar que Sr. Matola relatou que por ter se tornado “*crente*”, não pode mais “*colocar essas coisas na cabeça*”. Como se as expressões de sua própria cultura tivessem se tornado algo ruim.

Conquanto, já ouvi alguns relatos sobre a importância das ações sociais realizadas pelas igrejas evangélicas na comunidade. Ao que consta, nesses dias são distribuídos lanches, brinquedos, roupas e mantimentos. Normalmente, essas ações acontecem em datas comemorativas, como por exemplo o dia das crianças, na quadra ou no campo de futebol e costumam agregar muita gente, principalmente, as crianças. No último trabalho de campo que fizemos, em dezembro de 2018, alguns membros comentaram sobre a proposta de tentar aproximar as ações da AQUIPAOL à essas igrejas, para agregar a participação de mais

peças, conversando com os pastores, mas até então, não houve maiores encaminhamentos nesse sentido.

Tendo em vista a maior influência das religiões católica e evangélicas dentro de Colônia, sempre surge o questionamento se em outros momentos houve a presença de alguma religião de matriz africana entre eles. Invariavelmente, a resposta é que tiveram membros que praticaram estas religiões, mas que hoje não existe mais. Um membro me contou que, antigamente, “*o pessoal gostava de muita macumbaria*”. O que ele denomina como “macumbaria”, pelo que descreve, são oferendas e despachos feitos na cachoeira, nas estradas e nas encruzilhadas. Este morador de Colônia conta também que pela perspectiva de muitas pessoas, o jongo, o calango, a congada e o maculelê, devido à expressividade de seus cantos e utilização de tambores, são também “macumbaria”. E que estas pessoas têm essa visão, justamente, porque estas manifestações culturais possuem o tal “mistério” explicitado por Sr. Paulo. Para ele, existe um espírito que acompanha quem é jongueiro ou calangueiro.

Sempre que vou à Colônia gosto de caminhar até a cachoeira. Em um desses passeios, acompanhada de duas jovens e uma criança, esta criança me mostrou uma oferenda feita embaixo de uma pedra. Havia alguidar, vela, algumas folhas de ervas e um fio de conta. Essa criança, me chamou dizendo: “*vem cá ver... isso aqui é macumba, óh!*”. Logo, perguntei como ela sabia que aquilo era macumba e ela respondeu: “*eu sei, porque a gente sabe o que é macumba, ué!*”.

Ou seja, por mais que haja um distanciamento e até uma negação das práticas de religiosidades de matriz africana na comunidade, elas não desapareceram e fazem parte do dia a dia do grupo, de forma que as crianças também sabem reconhecê-las. A negação dessas práticas pode ter muito mais relação com uma das formas de racismos que sofrem, do que com um real afastamento das raízes de sua fé. A presença incisiva de outras religiões pode ocasionar grande inibição e até constrangimento a quem pratica outras formas de fé e religiosidade e, talvez por isto, sejam reincidentemente negadas.

No entanto, Colônia do Paiol é uma comunidade tão plural e diversa que, ao mesmo tempo que há uma negação das religiões de matriz africana, cultuam práticas como a realização da missa afro. A missa afro é uma celebração que acontece na igreja católica, principalmente em comemoração ao dia da Consciência Negra. De acordo com a Zezé, o padre de Bias Fortes que celebra as missas em Colônia é quem levou a ideia para o grupo, que logo foi absorvida e incrementada. Neste dia, o padre usa estola com estampas étnicas, o altar é enfeitado com flores e tecidos étnicos também, as músicas e até o evangelho são cantados

relacionados estritamente com a cultura negra e durante o ofertório há a apresentação do maculelê e da congada dentro da igreja, como forma de oferta à Nossa Senhora do Rosário.

Além da missa afro, as benzições e benzedeadas também fazem parte das religiosidades do Paiol. Alguns moradores me contaram que no passado haviam mais benzedeadas na comunidade e que hoje em dia, há apenas uma mulher que benze adultos e crianças e algumas que benzem apenas crianças. Zezé diz que aprendeu com sua irmã mais velha a oração para benzer seu próprio filho e ressalta que gostaria de ter aprendido com sua mãe e sua avó a benzer pessoas adultas, mas que elas faleceram antes disso.

Eu já fui benzida em Colônia e dois fatos me chamaram muita atenção: o primeiro é que quando eu fui à casa da benzedeadas, ela me recebeu com muito carinho mas, fez questão de ressaltar - *“olha, minha filha, eu benzo sim mas, minha benzição é simples, é com meu terço mesmo, porque eu sou católica...”* – no entanto, uma vez umbandista, os trejeitos dela durante este momento me lembraram muito os passes recebidos durante as giras¹⁵ no terreiro que frequento. O outro fato que me saltou aos olhos foram as orientações em relação a um futuro próximo, transmitidas por ela a mim após a benzição, uma vez que esta não é uma prática, digamos, essencialmente católica.

Diante disto, percebo que não há como falar das manifestações culturais, da memória, do patrimônio cultural imaterial, das territorialidades de Colônia do Paiol, sem permear suas religiosidades uma vez que elas fazem parte, influenciam e têm força sobre o ordenamento da comunidade. Inclusive, as religiosidades conformam suas territorialidades, territorializações e desterritorializações físicas e simbólicas (HAESBAERT, 2004). Não cabe aqui discutir sobre as religiões em si mas, sim, sobre as práticas das religiosidades que também moldam o modo de vida local, seus códigos, seus intercâmbios entre gerações, entre passado e presente e suas expressões de compreensão do mundo. Como diz Dodó, também morador do Paiol: *“a religião é uma raiz que fica de geração em geração”*.

Quando falamos do que é tratado como “macumbaria”, do afastamento de pessoas das apresentações das manifestações culturais em dias de festa, estamos falando de um silenciamento, de um pretenso esquecimento (talvez meio forçado) de suas próprias raízes, de sua própria identidade. Enquanto que, por outro lado, para Polak (1989):

A despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidos de uma geração a outra oralmente, e não

¹⁵ Giras são as cerimônias religiosas, com culto aos orixás, realizadas na umbanda em que acontece incorporação de guias espirituais que prestam atendimento às pessoas que frequentam o terreiro, com intenção de orientar, aconselhar e/ou curar, através dos passes aplicados por esses guias que são representações das principais figuras da cultura popular brasileira. O terreiro ao qual me refiro é o Tenda Umbandista Luz, Amor e Caridade, em Juiz de Fora – MG.

através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe o excesso de discursos oficiais. (POLAK, 1989, n.p)

É possível pensar que por mais que as religiosidades se transformem pelo intercâmbio sociocultural que vivemos, práticas ancestrais permanecem na memória coletiva e assim o fazem pela lembrança de cada indivíduo, alimentada pelos momentos de trocas entre o grupo. Percebo pois, as religiosidades de Colônia do Paiol como um “ponto de referência para a reconstrução da memória” (HALBWACHS, 2004), através de lembranças dimensionadas em determinado tempo e espaço.

4.4 –As estórias que delineiam as vivências de Colônia

Não é possível compreender profundamente sobre Colônia do Paiol, sem falar de suas histórias, estórias e lendas. Essas lendas fazem parte do seu cotidiano, das conversas à beira do fogão à lenha, nas prosas ouvidas pela estrada. Elas condicionam e direcionam seus modos de vida. Elas têm marco temporal e espacial. Sobretudo aqui é importante dizer que, assim como as religiosidades, essas lendas são territorializadas e territorializantes. Configuram territorialidades materiais e simbólicas, uma vez que delimitam o horário e os locais por onde se deve ou não transitar.

São duas as principais lendas de Colônia: a primeira é a de “Zé Ribeiro Nunes” que é como se referem ao fazendeiro doador das terras aos nove ex-escravos. De acordo com os moradores de lá, Zé Ribeiro passa a cavalo pela estrada principal, à meia noite - alguns dizem que durante a quaresma, outros dizem que “*se ficar acordado até tarde*” se ouve o trote de seu cavalo todos os dias. Há relatos de quem esteve na estrada por volta da meia noite, ouviu o tal trote do cavalo, sentiu um vento frio e, quando olhou, a estrada estava vazia. Por isto, durante a quaresma, à medida que a meia noite se aproxima, a estrada se esvazia. Ninguém se arrisca a encontrar o tal fazendeiro.

Da mesma forma acontece com a “mãe d’água” ou “mãe de ouro”. Contam que ela mora na mina principal da comunidade e que, todos os dias, às dezoito horas, ela vai se banhar na cachoeira. E, quem tiver coragem de ir vê-la se banhar, pode pegar alguns fios de seu cabelo, que são fios de ouro. Há quem diga que é possível avistá-la no trajeto entre a mina e a cachoeira: “*ela desce num voo rasante, como uma bola de fogo, meio dourada*”. Em dias de sol, a cachoeira é o principal local de lazer para o povo do Paiol, no entanto, às dezoito horas, ninguém fica para estar com a mãe de ouro.

Essas são as duas principais lendas da comunidade, mas a atual geração conta que seus pais e avós sempre narravam a estória da “mula sem cabeça”, que possuía fogo no lugar da cabeça e às vezes incendiava os pastos. E também a estória do lobisomem que, pelo que Maria descreve, aparecia nos quintais das casas, em noites de lua cheia, numa época em que as pessoas de Colônia “*rezavam pouco*” e que à medida que foram “*se libertando pela religião*”, o lobisomem deixou de aparecer na comunidade.

Ao perceber que as lendas de Colônia do Paiol se desenham em tempos e espaços bem definidos, é possível concordar com Haesbaert (2006) ao expor que um território possui dimensões outras que não aquelas relacionadas a um espaço público de exercício dos direitos e deveres civis, ou das relações político-econômicas; de modo que, inclusive no caso aqui estudado, o território se configura como “um espaço de identificação e recriação do/com o

mundo, a “natureza”” (HAERBAERT, 2006, p. 158). Ou seja, um território não se constitui apenas por componentes concretas, utilitaristas e ferramentas; as sensibilidades e emoções, também são integradasem sua configuração.

Ainda que as lendas do Paiol façam referência a um passado, percebamos que elas continuam a acontecer nesse tempo e nesse espaço, moldando a vida dessas pessoas, demarcando por onde e quando caminhar ou não. Não estamos falando apenas de relatos orais sobre as características da comunidade. Estamos falando sobre histórias que condicionam e compõem o modo de vida dessas pessoas. Há em seu seio elementos vivos de sua identidade, de sua crença, das formas e expressões de como lidam com o seu território. Talvez Haesbaert (2006) perceberia esses espaços onde as lendas acontecem como “espaços de referência identitária”, em que uma apropriação simbólica tem a capacidade de avigorar uma identidade coletiva e territorial (2006, p. 149). Quer dizer: preservar, valorizar e respeitar essas histórias é, indiscutivelmente, respeitar, valorizar e preservar o território, seus signos, significados, sua ética e seus códigos.

4.5 –Saberes, sabores e lenha no fogão

E por falar em histórias e estórias, em Colônia do Paiol, as melhores são contadas à beira de um fogão à lenha que está sempre no preparo de uma broa feita com nata de leite e gordura de porco, ou de um inigualável arroz com feijão, angu e couve e, em dias festivos, do típico frango com ora-pro-nóbis. Nas cozinhas são percebidos e estabelecidos os maiores laços de afeto. Durante o preparo de uma refeição, há sempre algo sendo ensinado.

Nivalda é uma das principais anfitriãs da comunidade. Quando chegam os grupos de fora, normalmente, é ela quem recebe seja para o café da manhã e da tarde, para o almoço e, às vezes, até para o jantar. Enquanto a comida é preparada, ela sempre oferece um café e um bom dedo de prosa. Conta sobre sua vida, sobre a forma como criou seus filhos, como ainda ajuda na criação dos netos e do prazer que sente em ter a casa cheia e movimentada.

Boa parte das refeições em sua casa são feitas com alimentos retirados do seu quintal. Ela sempre conta que, além das verduras e legumes, os remédios que ela e sua família precisam são colhidos em sua horta, e os únicos comprados são os medicamentos para tratar sua diabetes e sua hérnia de disco. Nivalda explica que atualmente, devido às suas condições de saúde, não consegue mais manter o cultivo de seu quintal tão farto quanto já teve em outros momentos, mas que, ainda assim, tenta conservar ao máximo o plantio para garantir uma alimentação de melhor qualidade.

Durante a realização do diagnóstico para a educação escolar quilombola, outros alimentos foram destacados como peculiares no local: o tomate “cachorro” que, de acordo com eles, é uma espécie de tomate que só existe no Paiol; opernil assado no tacho; a feijoada baiana (explicam ser chamada assim por “misturar de tudo um pouco”, inclusive suã e carne seca), a bertalha, que é outro tipo de verdura; a folha de batata; almeirão “do governo” e o guisado que é feito com uma mistura de verduras e legumes. Contam que o alho roxo, a cebola roxa, o manjerição e a “pimenta de macaco”, eram os principais temperos utilizados antigamente. Destacaram também que existem outras variedades de folhas que são utilizadas na alimentação, conhecidas no meio agroecológico como Plantas Alimentícias não Convencionais (PANC’S). Entre as plantas medicinais elencaram como os mais utilizados o cacto para simpatia, hortelã, transagem, chapéu de couro, boldo e a cana “de macaco”.

A respeito da qualidade do que se come em Colônia é interessante dizer que no início dos estudos do nosso programa de extensão com a comunidade, quando chegávamos, éramos recebidos muitas vezes com suco artificial, biscoito recheado e outros itens industrializados. E quando olhávamos para os quintais, as hortas estavam fartas e os pés de frutas carregados. Foi a partir destas percepções que começamos a realizar os intercâmbios agroecológicos, tentando

demonstrar a importância de se valorizar os cultivos que exercem. No entanto, descobrimos posteriormente que, na verdade, eles nos serviam biscoito recheado e suco artificial porque interpretavam que era assim “que as pessoas da cidade gostavam de se alimentar”.

Neste sentido, em parceria com o Centro de Tecnologias Alternativas (CTA) e com a Organização Cooperativa Agroecológica (OCA), foram realizados mapeamento dos quintais com levantamento de tudo o que produzem entre cultivos animais e vegetais, oficinas de pesticidas naturais, dentre outras ações que contribuiriam no processo de conscientização e valorização da importância de se manter o cultivo dos quintais. Obviamente, continua havendo uso de alimentos industrializados em Colônia, mas, indiscutivelmente, em menor incidência. Hoje somos recebidos com café, broa de fubá, mandioca cozida na manteiga, suco da fruta da época e os almoços e jantares são servidos com o que eles consideram ser o melhor de sua comida.

A carne de porco e de frango são as mais utilizadas e aproveitadas conforme a necessidade. A gordura do porco, por exemplo, substitui o óleo de soja. O ora-pro-nóbis também é muito utilizado nas receitas e compõe o prato típico da comunidade que é o frango com ora-pro-nóbis. Carminha explica que como antigamente era difícil ter carne em casa, o ora-pro-nóbis era utilizado na receita para que rendesse mais e que, mesmo assim, o prato só era servido em dias festivos.

Sr. Paulo conta que no passado eles ganhavam dos açougueiros da cidade o tutano de boi e utilizavam para preparar sopas e o mocotó de boi que, com menor frequência, ainda é feito na comunidade. Dodó lembra que pescavam muito no rio do Paiol e que, naquela época, haviam peixes que hoje se encontram em extinção. Destaca que esta extinção foi ocasionada pelas indústrias de eucalipto da região, devido ao excessivo uso de formicidas que contaminam o solo e a água.

Apesar disto, Maria e seu esposo Dodó dizem sentir saudades das comidas feitas em panelas de barro e ferro, dos momentos em que as famílias se reuniam em volta do fogão à lenha para comer batata doce “na brasa”. Dodó ainda ressalta que quer construir uma casinha de barro ao lado da sua, para que possam retomar esse costume, alimentando a reunião das famílias e amigos, e da inevitável contação de histórias.

Outro hábito interessante do povo do Paiol, e que já ouvi outras comunidades quilombolas dizerem que também o fazem, é a de irem buscar leite nas fazendas vizinhas durante a semana santa. Segundo relatam, as famílias saem juntas, durante a madrugada, caminhando até as fazendas em que o leite é doado. Ao retornarem esse leite é utilizado,

principalmente, para fazer doce, broa, e outros quitutes que são, muitas vezes, partilhados entre os vizinhos. Aliás, as trocas feitas entre as famílias de Colônia, são constantes.

Se “o ato de comer é um ato político”, eu diria que em Colônia do Paiol, mais do que isto, o ato de comer é um ato identitário pois, como defende Gonçalves (2007), determinados alimentos têm o poder de identificar grupos sociais, uma vez que ocupam posições dentro de sistemas de relações sociais e de significados. É o paladar, são os alimentos selecionados coletivamente, que transformam o vínculo entre o que se come e o que o identifica (GONÇALVES, 2007, p.163).

Nesta perspectiva, percebo o frango com ora-pro-nóbis, o mocotó de boi, o tutu, a broa de fubá, a batata doce na brasa, a mandioca cozida na manteiga, opernil assado no tacho, a feijoada baiana e o guisado como pratos típicos de Colônia do Paiol, ainda que não sejam exclusivos. Visto que estes são alimentos que não só estão imersos no cotidiano do grupo, como também inspiram histórias, têm uma história a ser contada, são fortes elementos da memória coletiva, se remetem à uma ancestralidade e, como ensina Gonçalves (2007), o que distingue indivíduos, comunidades, regiões ou nações está muito mais atrelado ao caráter destas representações do que às próprias representações em si.

4.6 –As territorialidades dos modos de fazer e saber

Assim como a panela de barro e de ferro, Dodó e Maria contam que tantos outros elementos das formas de saberes e fazeres de Colônia do Paiol vêm se transformando. O pilão de arroz, a “engenhoca” para moer a cana, o forno de cupim, a esteira feita de palha para dormir, as colchas feitas de crochê e lã, o travesseiro de “panha do brejo” (um tipo de seda retirado de uma árvore conhecido entre eles como “panheira”), os tijolos feitos de barro, são exemplos de utensílios e ferramentas de trabalho confeccionadas e utilizadas pelo seu povo.

O arroz, o açúcar e o café eram todos plantados e colhidos pelas famílias, tanto nas terras dos fazendeiros, como em suas próprias terras, basicamente, para o sustento das casas. Maria diz que muitos desses saberes têm se perdido com o tempo e ressalta o quanto seria importante conseguir resgatá-los para que os mais jovens conheçam sua história com profundidade. Para Dodó, *“hoje as pessoas têm dinheiro mas, não têm felicidade”*. E, para ele, esta felicidade está atrelada à valorização da cultura de Colônia, como forma de exaltação de tudo que já foi vivido pelos seus ancestrais.

Para o casal, toda forma de trabalho exercida pelos moradores do Paiol tem seu valor e precisa ser reconhecida pois, fazem parte de sua história e do que são hoje. Mencionam como exemplo o trabalho das parteiras que andavam longas distâncias a cavalo para atender às mulheres que precisavam. E enxergam nas orações feitas por elas durante o parto, um saber muito grandioso. Enxergam no trabalho exercido por elas, a força da mulher. Maria faz questão de destacar: *“quem educou nós foi minha mãe, guerreira era elas que ficava só dentro de casa, que só ouvia o marido (...) não sei de onde vem essa força”*.

Como disse anteriormente, as mulheres cumprem papel fundamental em Colônia. Não somente trabalham em casa, como também cuidam das produções dos quintais, buscam lenha, estão à frente da Associação, lecionam nas escolas da comunidade e de Bias Fortes, recebem os grupos visitantes, produzem artesanatos e, além de tudo, são as grandes propulsoras do empoderamento da comunidade, como um todo, enquanto remanescente quilombola na luta pela garantia de seus direitos.

Se as lendas de Colônia expressam componentes simbólicas de seu território, os ofícios e instrumentos de trabalho são elementos que configuram parte da concretude desse território. Quando pensamos nos membros da comunidade que trabalham em cidades vizinhas, podemos perceber que as territorialidades que se formam através das diversas formas de trabalho, se expandem e se comprimem, conforme a movimentação de pessoas nesse ir e vir do Paiol para as cidades do entorno. A começar pelo histórico de escravidão, observadas as conquistas e os desafios ainda enfrentados pelos moradores de Colônia do

Paiol, concordo com Neto (2014) ao conjecturar a territorialidade como peça indispensável no desenvolvimento da vida em sociedade e como concretização dos anseios por justiça socioespacial (NETO, 2014, p. 141).

4.7 –Por uma “*sub-versão epistemológica*” - o diagnóstico para a educação quilombola

Por diversas vezes no decorrer desse texto, ressaltarei a importância de ter participado do diagnóstico para a construção do projeto político pedagógico para a educação quilombola em Colônia do Paiol, conduzido pelas professoras e estudantes responsáveis pelo Projeto de Extensão “O Ensinar e o Aprender em Comunidades Negras: Implantação da Educação Escolar Quilombola em Colônia do Paiol - Bias Fortes” e, portanto, faz-se mister explicar o porquê deste destaque. Além disto, dedico um subcapítulo aos relatos sobre este momento dos trabalhos de campo pois, ele implica questões mais específicas do que os demais, ao mesmo tempo que é complementar.

De acordo com a Resolução CNE/CEB nº8, de 20 de novembro de 2012 – que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica – são princípios fundamentais para a organização, informação e fomento das escolas que se caracterizam como escolas quilombolas, os seguintes eixos normativos: memória coletiva; línguas reminiscentes; marcos civilizatórios; práticas culturais; tecnologias e formas de produção do trabalho; acervos e repertórios orais; festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo país; e suas territorialidades. Ou seja, o projeto político pedagógico para a instituição de uma escola quilombola, necessariamente, precisa ser construído conjuntamente à comunidade, de forma que a cultura local, de uma maneira geral, seja incluída no currículo escolar e, mais do que isto, seja a base para a formação dessas crianças e jovens. Conforme a referida resolução:

§ 2º Na realização do diagnóstico e na análise dos dados colhidos sobre a realidade quilombola e seu entorno, o projeto político-pedagógico deverá considerar:

- I - os conhecimentos tradicionais, a oralidade, a ancestralidade, a estética, as formas de trabalho, as tecnologias e a história de cada comunidade quilombola;
- II - as formas por meio das quais as comunidades quilombolas vivenciam os seus processos educativos cotidianos em articulação com os conhecimentos escolares e demais conhecimentos produzidos pela sociedade mais ampla.

§ 3º A questão da territorialidade, associada ao etnodesenvolvimento e à sustentabilidade socioambiental e cultural das comunidades quilombolas deverá orientar todo o processo educativo definido no projeto político-pedagógico.

Art. 33 O projeto político-pedagógico da Educação Escolar Quilombola deve incluir o conhecimento dos processos e hábitos alimentares das comunidades quilombolas por meio de troca e aprendizagem com os próprios moradores e lideranças locais. (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2012)

Por conseguinte, o primeiro passo para se começar a pensar e a construir um projeto pedagógico para uma escola quilombola é a concepção do diagnóstico em que inicialmente se realiza uma roda de conversa para explanações sobre o assunto, a fim de instruir a

comunidade sobre a educação quilombola em si, a indispensabilidade de sua aplicação, a importância da sensibilização e mobilização em prol de uma educação verdadeiramente inclusiva e democrática, do processo de construção de um projeto político pedagógico e, não obstante, é também nesse momento em que se ouve as perspectivas da comunidade.

O passo seguinte compreende a realização do levantamento das informações que configuram os eixos normativos supramencionados, que constituirão o diagnóstico que direcionará a construção do projeto pedagógico. Logo, visto a profundidade e riqueza permeadas pela realização do diagnóstico, percebo-o como fundamental para consolidar a patrimonialização participativa proposta nesta pesquisa.

Relembro aqui, inclusive, a crítica feita aos formulários do Inventário Nacional de Referências Culturais, apresentado pelo IPHAN (2010), como instrumento para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. Ao me deparar com as diretrizes que regem a educação escolar quilombola, os princípios e eixos normativos e a sua aplicabilidade, me questiono: qual desses instrumentos abrangerá com maior profundidade e eloquência o patrimônio cultural imaterial de uma comunidade que tem seu acervo constituído pela memória e pela oralidade? Uma vez que temos dois instrumentos que, mesmo com finalidades distintas, buscam levantar informações sobre expressões culturais – que interessam, sobretudo, a povos e comunidades tradicionais – educação e cultura são tratadas como exclusas uma a outra? Não há um diálogo entre os órgãos responsáveis por elas? Os formulários do IPHAN são realmente pensados para que estas comunidades sejam protagonistas do processo de seu autorreconhecimento?

Enquanto esses questionamentos pairam à minha mente, explico como construímos os intercâmbios dialógicos para a realização do diagnóstico da educação quilombola: optamos por utilizar a metodologia conhecida como “World Café”, ou melhor, “Café no Mundo”. Esta metodologia pressupõe diálogos colaborativos através da memória e intelectualidade coletiva. Para tanto, a partir da explanação sobre o tema em questão, os participantes são divididos em grupos, de forma que em cada grupo haja sempre um relator e um mediador que permanecem fixos durante todo o processo. Cada dupla de mediador e relator se responsabiliza por um eixo de discussão, pertinente ao tema – no nosso caso, nos dividimos com base nos eixos normativos das Diretrizes para a Educação Escolar Quilombola. De tempo em tempo, os demais membros de cada grupo migram para o grupo seguinte, de maneira que, ao final, todas as pessoas envolvidas tenham participado do debate de cada grupo. O relator, por sua vez, sistematiza todas as informações levantadas durante a realização da metodologia e,

posteriormente, as apresenta a todos os presentes, a fim de socializar, promover debates e encaminhamento de ações.

Dado os conflitos enfrentados pelas crianças e jovens de Colônia do Paiol na escola, a implementação da educação quilombola é pauta urgente e essencial para a comunidade. Mediante as ameaças proferidas pelo atual governo desde o período de campanha eleitoral, nos foi demandada a realização do diagnóstico para elaboração do projeto político pedagógico, ainda no ano de 2018, tendo em vista o ambiente de incertezas esperado para os próximos quatro anos no Brasil. Atendendo à emergência desse chamado, estivemos em Colônia nos dias 08 e 09 de dezembro de 2018 e entre jovens, crianças e adultos, contamos com forte adesão dos membros da comunidade no desenvolvimento das atividades previstas.

Como descrito acima, em um primeiro momento fizemos a explanação sobre as atividades que realizaríamos ali, tiramos dúvidas, estabelecemos prazos e horários para a realização do diagnóstico e o mais interessante foi perceber como ao longo do processo, nesses dois dias, mais pessoas da comunidade foram se juntando para participar e se mantiveram ativas durante todo o desenvolvimento da metodologia. O que me permite reforçar o argumento da importância de pesquisas dialógicas que permitem que a análise do processo, seja feita conjuntamente e não apenas sob um único viés.

Abaixo apresento as fotos do desenvolvimento das metodologias e um quadro que elaborei para melhor sistematizar todas as ideias e informações levantadas neste momento:

Fotografia 7: Participantes do diagnóstico para a educação escolar quilombola



FONTE: Arquivo pessoal

Quadro 1	Eixos Normativos para Educação Escolar Quilombola	
EIXOS NORMATIVOS	INFORMAÇÕES LEVANTADAS	
Memória Coletiva	<ul style="list-style-type: none"> - Histórias da comunidade: histórias de assombração; mãe do ouro; mula sem cabeça; Zé Ribeiro - Brinquedos com fabricação própria: milho, folha de bananeira, carrinhos feitos de cabaça - Histórias sobre a doação das terras e fundação da comunidade - Brincadeiras: pique-esconde, pular corda, peteca, morto-vivo, queimada, muleta de bambu, perna de pau - Jongo, calango, versos, forró, folia de reis - Conhecimento e cultura da comunidade na escola - Lazer: nadar no rio, andar a cavalo - Plantas medicinais, chás, ervas - Saberes e sabores - Matar porcos, divisão da carne e partilha - Namoro com respeito (os pais vigiavam) - Educação iniciática: aprendizado da sanfona - Quadrilha, danças, festas, ritos - Dificuldade de acesso à escola: chegavam sujos, suados, andavam muito - Tradição alimentar - Benzedeadas, rezadeiras, parteiras - Falta de estudo/dificuldades: muito preconceito, falta de oportunidades 	
Línguas Reminiscentes	<ul style="list-style-type: none"> - Acenos e assobios como códigos - Encambriar: amarrar o saco - Jongo e calango - Intancá: represar o rio 	

	<ul style="list-style-type: none"> - Tu, cê, ocê - Apelidos
<p>Marcos Civilizatórios</p>	<ul style="list-style-type: none"> - União, dignidade, respeito - Rodas de conversa - Brincadeiras - Aprendizagem coletiva - Partilha - Danças nas casas - Mutirão - Lazer na cachoeira - Ensinar fazendo junto - Estudo na casa das pessoas - Diversão coletiva (danças, cantigas) - Luz de cambona - Lamparina - Carros de boi - Banhos na bacia - Tocar sanfona / Dons - Respeito aos mais velhos - Pedir benção / Beijar a mão - Troca de saberes - Não ouvir a conversa dos mais velhos - Relações de gênero: confiava nos homens; não havia assédio; respeito à liberdade e ao corpo do outro - Plantação, capina, colheita, pilação coletiva - Produção de alimentos - Relação com o sagrado - A força do canto e da palavra - Conhecimento passado dos mais velhos aos mais novos - Pesca - Preservação das nascentes e da natureza - Não dissociação entre o mundo material e espiritual - Tradição e cultura - Os mais velhos irem a escola

<p style="text-align: center;">Práticas Culturais</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Valorização da identidade / reconhecimento - Dança: forró, congada, pagode, jongo, maculelê, folia de reis - Coral - Grupo de oração - Desfile da beleza negra - Teatro - Capoeira - Missa afro - Lazer: cachoeira, rio “do Gegê”, futebol, bares - Sanfona - Festa da Consciência Negra - Festa da Associação - Festa de Nossa Senhora do Rosário - Batizados e casamentos - Comida de fogão à lenha - Comidas: arroz; feijão; tutu; pernil assado no tacho; bertalha; folha de batata; almeirão do governo; frango com ora-pro-nóbis; guizado; feijoada baiana; carne seca; suã - Temperos antigos: alho roxo, cebola roxa, manjericão, pimenta de macaco - Semana santa: buscar leite nas fazendas para fazer doce - Plantas medicinais: cactos para simpatia, hortelã, transagem, chapéu de couro, boldo, cana de macaco
<p style="text-align: center;">Tecnologias e Formas de Produção do Trabalho</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Plantação: cana, café, milho, feijão, arroz, inhame, mandioca, abóbora, mamona (para fazer azeite de mamona), fumo, capim braquiária - Fontes de água: minas, nascentes, cachoeira, represa - Alimentação da escola - Receitas de broa/cubú na escola - Sobrevivência, dignidade - Trabalho em casa - Trabalham fora

	<ul style="list-style-type: none"> - Lavanderia (água canalizada) - Quintal das casas - Levar as crianças na gruta e nascentes - Engenhoca para fazer garapa, açúcar e rapadura - Artesanatos: de taquara; de taleira (embaúba); colchão de palha (tarimba) - Broa de panela (cubú) - Pilão - Moinho d'água - Barrear a casa - Pesca - Mutirão de pau a pique - Preservação de nascentes nas aulas de geografia - Oficinas de artesanato
<p>Acervos e Repertórios orais</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Conhecimentos: Conhecer os festejos; rezas (benzedeiças); medicina; parteiras - Calango, folia de reis - Jongo, quadrilhas - conhecimento da comunidade - Artesanato, música, atabaque - Desodorante de bicarbonato com limão - Benzeção - Medicina caseira - Alimentação natural - Higiene: bola de juá para escovar os dentes, carvão para fazer sabonete caseiro
<p>Festejos, Usos, Tradições, Patrimônio Cultural</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Festa da Consciência Negra - Festa da Associação - Festa de Nossa Senhora do Rosário - Desfile da beleza negra - Maculelê - Congada

	<ul style="list-style-type: none"> - Grupo de oração - Quadrilha com fogueira grande e o ritual de passar pela brasa - Comida para todos e feita por todos - Dança nas casas com reunião dos sanfoneiros - Namoros durante as danças - Projeto “Coisa Nossa”: cantigas de roda, festejos, folia de reis - Brincadeiras: corrida de saco; corrida de velocidade; pular corda com cipó do mato - Calango - Jongo - Dia da família na escola - Grupo de dança -Coroação de Nossa Senhora com apresentações culturais
TERRITORIALIDADES	<ul style="list-style-type: none"> - Terra e território - Luta - Espaço - Lazer - Lugar sagrado - Resistência - Documento - Saudade - Amor - Plantação - Solidariedade - Amizade - Lembrança - Identidade - Carinho - Trabalho - Respeito - Poder

As informações apresentadas nesse quadro nos fazem perceber que as práticas, as manifestações, o patrimônio cultural de Colônia do Paiol, são vivos ao passo que se

intercambiam e ao mesmo tempo que, por exemplo, o calango e o jongo são observados pela própria comunidade como práticas culturais, compõem os quadros da memória coletiva, das línguas reminiscentes, bem como dos festejos, usos e tradições. Da mesma maneira, o maculelê, a congada, a folia de reis e o forró são elementos recorrentes no diagnóstico, demonstrando que mais do que simples cantos e danças, são marcas da cultura dessa gente, que as enxerga como instrumentos de ensino e aprendizagem, que emanam do território e conformam territorialidades.

Pensar a educação escolar quilombola, que utiliza as formas, expressões e meios de vida de sua população, como instrumentos de ensino-aprendizagem, me permite remeter à abordagem de Cruz (2013) sobre a necessidade de se conceber um “modelo diferente de racionalidade”, mediante a ressurgência desses “novos movimentos sociais” que, na América Latina, lutam mais do que por justiça social, por uma autonomia intelectual onde haja reconhecimento das suas formas de produção e transmissão de saberes.

Os padrões científicos de produção do conhecimento, histórica, social e politicamente construídos, não permitem que enxerguemos as lutas travadas por esses “territórios alternativos”, também por uma “sub-versão epistêmica” (expressão de Cruz, 2013), ao passo que suas lutas e resistências não se expressam em conformidade com as teorias e conceitos hegemonicamente postulados, que desperdiçam experiências, legitimam e conservam a invisibilização e marginalização de outras formas de se produzir e transmitir conhecimento (CRUZ, 2013, p. 131-132).

Portanto, a salvaguarda e o reconhecimento das manifestações culturais de Colônia do Paiol como patrimônio cultural imaterial se portam, em certa medida, como garantia de que as novas gerações e aquelas que estão por vir, vivenciem essas experiências e, antes tudo, aprendam com elas e contribuam para sua valorização ao longo do tempo. Mais do que isto, não podemos nos esquecer que estas manifestações culturais dizem respeito à luta pelo território, à luta pelo espaço de vida, à luta pelo direito de ser e de expressarem quem são. Concomitantemente, como falamos de um país majoritariamente negro, com uma dívida histórica advinda de mais de trezentos anos de escravidão, resguardar essas manifestações culturais é reconhecer o direito à diferença e a identidade de uma nação. Identidade essa que permanece sendo invisibilizada, violentada, escravizada, marginalizada e silenciada.

5. As Territorialidades das Manifestações Culturais de Colônia do Paiol: memória, patrimônio, turismo, luta e resistência

Conhecer parte da história de Colônia do Paiol, através de suas manifestações culturais, permite refletirmos sobre a indispensabilidade de compreendermos o papel de pesquisas que se comprometem com causas e lutas sociais. É eminente o risco de nos confundirmos, assumindo um lugar de fala que não nos pertence. Relembrando o que nos ensina Cruz (2013), os sujeitos políticos que emergem a partir dos “novos movimentos sociais” na América Latina, por volta dos anos de 1960, são sujeitos que lutam para que suas vozes sejam escutadas. Expressam uma “polifonia política” (CRUZ, 2013, p.122), ao passo que se identificam como povos tradicionais e originários e, não obstante, reclamam o direito à diferença, o reconhecimento de sua identidade, configurada pela garantia do direito ao território.

Isto posto, considero que construir esse trabalho à luz da memória coletiva foi, também, uma estratégia metodológica para consolidar uma patrimonialização verdadeiramente participativa que, abalizados os limites de organização de uma linha de raciocínio na elaboração de uma dissertação, obtivesse como seu principal alicerce os olhares, as vozes e as percepções da própria comunidade. Certamente, o trabalho de escrita deste texto é meu, mas a redação só se fez possível porque essas pessoas se dispuseram a ser protagonistas do processo. Em contrapartida, esse protagonismo se efetivou porque o objetivo da pesquisa foi pensado conjuntamente, visto as demandas apresentadas pelo povo do Paiol.

Halbwachs (2004) nos lembra que as histórias construídas ou reconstruídas pela memória coletiva não dizem respeito apenas a um passado, ou ao que resistiu do passado. Ao contrário, são histórias vivas que se sustentam e se renovam com o tempo e com as trocas de lembranças entre essas coletividades. As imagens do passado só se reencontram e se conservam no presente, pela memória coletiva que constitui uma história vivida que, pela forte presença da oralidade, se diferencia da história convencionalmente escrita (HALBWACHS, 2004, p.75).

Além disto, esse último autor argumenta que o passado retido pela memória coletiva diz respeito apenas àquilo que a consciência do grupo atribui vida. Logo, para que outras gerações possam conhecer e perpetuar essa memória, é necessário que elas também possam vivenciá-la, ainda que esteja transformada pela complementaridade entre passado e presente (HALBWACHS, 2004, p. 88). Por essa ótica, percebemos que a memória coletiva e a patrimonialização participativa se integram: enquanto a patrimonialização participativa se porta como um instrumento de vivência dessa memória coletiva pela geração atual, é,

simultaneamente, material de reconhecimento, inspiração e experiência para as gerações porvindouras. Por outro lado, acionar a memória coletiva é primordial para que a patrimonialização seja concebida de forma efetivamente participativa.

No caso de Colônia do Paiol, memória coletiva e patrimonialização participativa foram evocadas a fim de se (re)conhecer suas manifestações culturais enquanto um patrimônio cultural imaterial, visto a necessidade de sua salvaguarda, conforme apresentado no decorrer do texto. E, neste aspecto, não se apreende esse patrimônio sem que seja percebido seu “efeito afetivo” (OLENDER, 2017) para a própria comunidade. Todas as conversas ocorridas durante os trabalhos de campo sobre a importância de se resguardar suas práticas culturais, denotaram os afetos desprendidos à elas: o respeito e lealdade à memória ancestral; a história de luta do povo negro; a emoção que traz lágrimas aos olhos ao se recordar das rodas de jongo e calango; a aclamação à ancestralidade pelos pontos de maculelê; o respeito aos horários e lugares por onde se deve, ou não, caminhar; a alegria de receber pessoas, apresentar a comunidade e oferecer uma refeição feita no fogão à lenha; a animação das festas que tem na celebração do Dia da Consciência Negra, sua maior expressividade de resistência, ao quebrar o silêncio do espaço sagrado com o batuque dos tambores e dos bastões utilizados no maculelê e na congada.

Colônia do Paiol nos fornece elementos para que a compreendamos como um espaço de memória, ao discernirmos sobre essa mescla entre uma aparente ruptura com o passado e o envolvimento com uma memória que possibilita a continuidade desse lugar (NORA, 1993, p.7). Por conseguinte, podemos enxergar esse espaço de memória como o próprio território de Colônia, se entendermos o território como base para a construção de identidades, onde relações sociais e culturais encontram sua razão de ser (PORTO GONÇALVES, 2002).

Observando a comunidade enquanto uma comunidade tradicional, aludimos ao que expõe Saquet (2014), assim como a Haesbaert (2005) e Fernandes (2005), quando dissertam que o território constitui-se como substantivo material e imaterial, ao passo que nele se dão as interações entre sujeitos e grupos, conformando territorialidades.

Para além disso, ao analisarmos as manifestações culturais de Colônia do Paiol, enquanto manifestações que emanam do território e que refletem uma identidade como forma de preservação de uma ancestralidade, concordamos, outrossim, com Saquet (2014) ao perceber a identidade como uma “territorialidade ativa”, como uma forma de conquista da autonomia e um “patrimônio territorial” (SAQUET, 2014, p.21). Enxergamos as apresentações de congada e maculelê, por exemplo, como o que Cruz (2014) denomina por

“lutas pela afirmação de territorialidades e identidades territoriais como elemento de (r)existência das comunidades tradicionais” (CRUZ, 2013, p.125-126).

Não se trata simplesmente de lutas fundiárias por redistribuição de terra, está em pauta também o reconhecimento de elementos étnicos, culturais e de afirmação identitária das comunidades tradicionais, apontando para a necessidade do reconhecimento jurídico de seus territórios e territorialidades. (CRUZ, 2014, p.61)

(Re)conhecer o que as manifestações culturais de Colônia transmitem enquanto elementos identitários, permite tentar entender como elas configuram territorialidades a partir da relevância que lhes são atribuídas no cerne deste território. Partindo da ideia de que, segundo Porto Gonçalves (2003), a história diz respeito a formas e meios de vida, de expressões sociais e culturais, a geograficidade é a forma como cada uma destas expressões se configuram no (e o) espaço. Este, por sua vez, é a todo tempo significado e ressignificado, acompanhando também as transformações às quais toda a sociedade está submetida. Portanto, concordo com o autor ao afirmar que não se compreende um sujeito sem que se compreenda seu espaço, assim como não se compreende seu espaço sem que se compreenda sua cultura. Como bem pontua, espaço e sociedade se formam mutuamente.

Neste sentido, retomamos o que elucida Saquet (2014) sobre as transformações experienciadas pelas comunidades quilombolas a partir da Constituição de 1988. Desde então, estas transformações transpõem a seara jurídica, de forma que as manifestações culturais assumem um caráter ainda mais identitário. “Expressam uma identidade em relação a lei” (2014, p.48), exprimem desejos de reconhecimento perante toda a sociedade.

Não obstante, esse desejo por reconhecimento também se tangencia ao direito ao território e às suas territorialidades. Devemos aqui ampliar nossos olhares e revisitarmos o que defende Cruz (2013) ao abordar a mudança de perspectivas das lutas sociais no Brasil, a partir da década de 1980, quando da insurgência de “novos movimentos sociais” - sobretudo na Amazônia - outras geo-grafias (PORTO GONÇALVES, 2002) começam a serem moldadas. Ao passo que na luta por territórios e territorialidades resistem contra a exploração. Lutam por modos próprios de existência, de vida, de produção, de sentir, agir e pensar. Lutam contra uma subalternização material e simbólica (CRUZ, 2013, p.126).

Ao conceber Colônia do Paiol como este espaço de memória (NORA, 1993), repleto de significados, concebemos seu território e, não obstante, suas territorialidades e territorializações, tanto pelo vínculo criado, quanto pela caracterização de sua identidade (PORTO GONÇALVES, 2003), através de suas manifestações culturais. Podemos dizer mais: por distinguirmos Colônia como território político e cultural, baseando-nos nas dimensões

territoriais¹⁶ de Haesbaert (2004), entendemos que enquanto os processos de territorialização se dão pela maneira como determinada comunidade/grupo/sociedade se dispõe em determinado território; a desterritorialização ocorre mediante a descaracterização deste território - simbólica ou fisicamente; e já os processos de reterritorialização implicam a retomada com a ressignificação de um dado território (HAESBAERT, 2004, p.127); é possível dizer que o Paiol transita, simultaneamente, entre todos estes processos. De forma que suas territorializações e territorialidades têm se dado, ao longo dos anos, resiliente às perdas territoriais; perdas essas que, por sua vez, dizem respeito a uma fragilidade fronteiriça que os submete a um processo de desterritorialização.

Por outro lado, quando falamos dos processos de reterritorialização nos quais Colônia também se encontra, estamos falando das transformações que a comunidade vem vivenciando, a partir de sua certificação enquanto remanescente quilombola e de suas ferramentas de luta no debate entorno das titulações de suas terras. E, nesse âmbito, suas manifestações culturais além de serem uma das ferramentas de luta que melhor expressam sua resistência, como demonstra French (2003), as manifestações culturais também são ferramentas de análise para ambos os processos jurídicos, utilizadas como indícios de ancestralidade para seu reconhecimento legal, por parte dos antropólogos que elaboram os laudos técnicos exigidos pelo INCRA como uma das etapas a serem cumpridas para fins da demarcação de terras quilombolas. Ou seja, Colônia do Paiol representa perfeitamente o território “condensador de direitos” (CRUZ, 2013), em que o reconhecimento pelo qual se luta extrapola o debate sobre igualdade e redistribuição de recursos.

A “valorização do direito à diferença” (CRUZ, 2014, p.61) pleiteada por esses movimentos sociais, refere-se, também, a uma luta por autonomia de seus respectivos territórios. E essa autonomia perpassa em todos os âmbitos da vida em comunidade, inclusive, por uma autonomia intelectual em que, sob os preceitos do direito à diferença, suas formas de conhecer o mundo, de produzir e transmitir conhecimento, sejam reconhecidas, respeitadas e valorizadas.

Garantir essa autonomia intelectual propicia que alternativas sejam pensadas para e com a comunidade como, por exemplo, o caso da educação escolar quilombola que tanto é

¹⁶ - política (referida às relações espaço-poder em geral) ou jurídico-política (relativa também a todas as relações de espaço-poder institucionalizadas): a mais difundida, onde o território é visto como um espaço delimitado controlado, através do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes – mas não exclusivamente – relacionado ao poder político do Estado.

- cultural (muitas vezes culturalistas) ou simbólico-cultural: prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido. (HAESBAERT, 2004, p.40)

alternativa à base curricular convencional, como pode ser instrumento para salvaguarda da cultura local, visto a metodologia adotada para a realização do diagnóstico para a construção do projeto político pedagógico. Conceber um currículo escolar instruído pelos saberes do grupo em questão, é promover o processo de ensino-aprendizagem por suas próprias vozes, pelas vozes de seus ancestrais, pelas vozes que ecoam desse território.

Falamos dessa mesma autonomia quando pensamos no turismo de base comunitária como uma alternativa socioeconômica para Colônia do Paiol. Construir meios para a geração de trabalho e renda, através do que lhes é característico, é demanda latente da comunidade. Receber visitantes é um grande sonho para eles. Vez que o turismo de base comunitária exige o protagonismo do grupo, com valorização do seu patrimônio cultural, com a criação de roteiros que demonstram seus modos e experiências de vida, se porta também como instrumento de resistência e luta pela afirmação e permanência nesse território.

Percebam que eu não estou aqui promovendo um “endeusamento” do turismo de base comunitária. Anteriormente, debatemos sobre as contradições do turismo. Sabemos que sem uma política pública eficiente e verdadeiramente preocupada com uma práxis democrática, o turismo por si só não tem a capacidade de desenvolver regiões pobres ou de distribuir renda (CORIOLANO, 2007, p. 308). Mas, o que eu quero dizer é que a partir do momento que trabalhar com o turismo é sonho e demanda de Colônia, por ser uma atividade eminentemente territorial e territorializante, pode ser validado como uma relevante estratégia de resistência pela permanência no território, contra novas desterritorializações promovidas pelos latifundiários do entorno e a favor do fortalecimento de suas territorialidades, através do aumento da autoestima, do sentimento de pertença, do autorreconhecimento e da autovalorização das práticas e manifestações culturais.

Levando em conta essas discussões e todo o arcabouço de informações sobre essas manifestações culturais do Paiol, percebo a necessidade de iniciar sua organização por ferramentas que, por hora, estão mais simplificadas, mas que podem auxiliar a visualizar melhor aquilo que a patrimonialização participativa nos permitiu identificar e denominar como Patrimônio Cultural Imaterial de Colônia do Paiol. Ainda que o quadro com os eixos normativos para a educação escolar quilombola também tenha nos permitido formatar análises, considere importante elaborar um novo quadro que fosse exclusivamente elucidativo desse patrimônio, de forma que sua estrutura possa ser atualizada, corrigida e utilizada pela própria comunidade, seja na elaboração de planos para a salvaguarda, seja nas apresentações sobre a comunidade, e até, quem sabe, como material complementar para a educação quilombola.

Quadro 2		Patrimônio Cultural Imaterial de Colônia do Paiol	
Categoria	Cantos e Danças		
Identificação	Espaço de Vivência	Descrição	
Jongo	Casas, estradas e festas	Apesar de não acontecer mais, aconteciam rodas onde se cantava e dançava, também nas estradas por desafios que uns impunham aos outros, impedindo-os de caminhar se não “desamarrassem” o desafio.	
Calango	Casas, estradas e festas	Rodas com cantos e danças em que os participantes se desafiavam e tinham o poder de “derrubar” quem não conseguisse responder ao desafio.	
Maculelê	Estrada, igreja, escola e festas	Dança afro com cantos de pontos específicos que remetem à história de luta do povo negro, em que se utilizam bastões geralmente feitos de madeira que são batidos pelas pessoas que se apresentam, de acordo com o ritmo do ponto.	
Congada	Estrada, igreja, escola e festas	Dança afro, relacionada à imagem de Nossa Senhora do Rosário, apresentada em forma de homenagem e agradecimento à Santa, em que as músicas também fazem	

		referência à luta do povo negro.
Folia de Reis	Na estrada, visitando casa por casa	Quando a Folia de Reis acontecia, começava no Natal e prosseguia até o dia dos Santos Reis.
Pontos de Maculelê	Apresentações de Maculelê	Músicas compostas, especificamente, para as apresentações de maculelê, que se remetem às lutas de pessoas negras escravizadas.
Coral da Igreja de Nossa Sra. Do Rosário	Igreja de Nossa Senhora do Rosário	Coral composto por meninas e mulheres de Colônia, que se apresentam durante as missas da comunidade e de Bias Fortes.
Sanfoneiros	Estrada e festas	A utilização da sanfona durante as comemorações e confraternizações da comunidade, faz com que percebam a importância dos sanfoneiros que, apesar de hoje serem poucos, animam as festas locais.
Grupo de Pagode	Festas	Grupo de pagode formado por meninos da comunidade, que também garante a animação das festas.
Categoria	Religiosidades	
Identificação	Espaço de Vivência	Descrição
Missa Afro	Igreja de Nossa Senhora do Rosário	Missa celebrada em comemoração ao dia da Consciência Negra, em que

		há apresentação de Congada, Maculelê, Jongo de Bias Fortes e Capoeira, dentro da Igreja.
Benzições	Casas	Rezas feitas para espantar quebranto, mal olhado, olho gordo e energias negativas, de crianças e adultos.
Categoria	Lendas	
Identificação	Espaço de Vivência	Descrição
Mãe de ouro ou Mãe D'água	Mina e Cachoeira	Conta-se que a Mãe de Ouro mora na mina e vai se banhar todos os dias, às 18 horas na cachoeira. Quem tiver coragem de ir vê-la, pode pegar alguns fios de seus cabelos que são de ouro.
Zé Ribeiro Nunes	Estrada	Conta-se que o fazendeiro doador das terras do Paiol passa a cavalo pela estrada, à meia noite, durante a semana santa.
Mula sem Cabeça	Pastos	Uma mula com fogo no lugar da cabeça, passa à noite e às vezes ateia fogo nos pastos.
Lobisomem	Quintais das casas	Conta-se que antigamente o lobisomem aparecia nos quintais das casas em noite de lua cheia.
Categoria	Comidas, práticas culinárias e plantas medicinais	
Identificação	Espaço de Vivência	Descrição
Fogão à lenha	Cozinha das casas	Praticamente em todas as casas de Colônia do Paiol,

		utiliza-se o fogão à lenha para cozinhar.
Frango com ora-pro-nóbis	Cozinha das casas e festas	Prato típico da comunidade, preparado principalmente em dias de festas.
Tomate cachorro	Quintais das casas	Espécie de tomate que, de acordo com os moradores do Paiol, é característico da comunidade.
Pernil assado no tacho	Cozinha das casas	Antigamente preparava-se o pernil assando-o no tacho de cobre.
Feijoada baiana	Cozinha das casas	Feijoada conhecida como “baiana” por ser preparada com diversos tipos de carne, inclusive, com o suã e a carne seca.
Bertalha, folha de batata, almeirão do governo	Quintais das casas	Verduras comumente encontrada nos quintais das casas e muito utilizadas nas refeições do dia a dia da comunidade.
Guisado	Cozinha das casas	Prato preparado através da mistura de diversas verduras e legumes.
Alho roxo, cebola roxa, manjerição e pimenta “de macaco”	Quintais das casas	Principais temperos utilizados pelas famílias antigamente na comunidade.
Cacto, hortelã, transagem, chapéu de couro, boldo, cana “de macaco”	Quintais das casas	Plantas medicinais utilizadas na realização de simpatias e curas de enfermidades diversas.

Gordura de porco	Casas	Utilizada para refogar e fritar todo tipo de alimento.
Carne de porco e frango	Cozinha das casas	Principais carnes consumidas, produzidas na própria comunidade e dividida entre família e vizinhos.
Mocotó de boi	Cozinha das casas	Preparado com o tutano de boi que, antigamente, ganhavam dos açougueiros da cidade.
Batata doce na brasa	Cozinha das casas	Batata doce preparada na brasa dos fogões à lenha.
Mandioca cozida na manteiga	Cozinha das casas	Mandioca preparada na manteiga, servida também nos cafés da manhã.
Leite da semana santa	Fazendas do entorno e cozinha das casas	Leite doado pelos fazendeiros do entorno durante a semana santa, utilizado no preparo de broas, doces e outros quitutes
Categoria	Ferramentas e Modos de saber e fazer	
Identificação	Espaço de Vivência	Descrição
Plantio dos quintais	Quintais das casas	A manutenção do plantio dos quintais, de onde se retira grande parte da alimentação, está presente em quase todas as casas de Colônia.
Mutirão	Fazendas do entorno e de outros estados	Trabalho de roçado praticado pelos homens antigamente, em que eram recrutados para trabalharem fora da comunidade, ficando alguns dias longe de casa.
Parteiras	Casas de dentro e de fora	Antigamente, em Colônia, as

	da comunidade	parteiras eram as responsáveis por trazerem muitas crianças ao mundo. Faziam o parto de mulheres tanto de dentro como de fora da comunidade.
Panela de barro e ferro	Cozinha das casas	Principais tipos de panelas utilizadas para o preparo das refeições antigamente.
Pilão de arroz	Quintais das casas	Antigamente o arroz, além de plantado e colhido, era pilado pelos próprios moradores do Paiol, que construía os seus próprios pilões.
Engenhoca	Quintais das casas	Instrumento construído pelo povo do paiol para moer a cana para se produzir garapa e açúcar.
Forno de cupim	Quintais das casas	Forno construído com cupinzeiro, muito utilizado antigamente.
Esteira de palha	Casas	Esteira feita de palha, utilizada como cama pelas famílias antigamente.
Colcha de lã e crochê	Casas	Colchas feitas de lã e crochê que, antigamente, eram utilizadas como roupas de cama.
Travesseiro de panha do brejo	Casas	Travesseiros feitos com as folhas de uma árvore conhecida na comunidade como Panheira.
Tijolo de barro	Casas	As construções das casas, antigamente, eram feitas com

		tijolos produzidos com barro, pela própria comunidade.
Categoria	Festas	
Identificação	Espaço de Vivência	Descrição
Dia de Nossa Senhora do Rosário	Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Estrada	Festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, padroeira da comunidade e dos negros, em que o maculelê e a congada compõem o ofertório à Santa, com procissão e missa organizadas pela comunidade.
Consciência Negra	Estrada, campo de futebol e Igreja de Nossa Senhora do Rosário	Festa em comemoração ao dia da Consciência Negra, com realização de oficinas, sessões de filmes, rodas de conversas, apresentações culturais, desfile da beleza negra infantil e missa afro.

Ao construir esse quadro do patrimônio cultural imaterial de Colônia do Paiol, a primeira coisa que me salta aos olhos é a percepção de como todas essas manifestações culturais evocam uma territorialidade, visto que todas acontecem em espaços de vivências bem determinados. Se expressam como uma forma de apropriação desse território. Percebamos que a estrada, os quintais das casas e a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, aparecem recorrentemente como esses espaços de vivências, abrigando diferentes tipos de atividades que, por sua vez, são configuradoras de múltiplas territorialidades que, amiúde, são simultâneas e sobrepostas (HAESBAERT, 2005). Essa multiplicidade, simultaneidade e sobreposição de territorialidades tornam-se ainda mais nítidas quando recorremos aos recursos cartográficos para demonstrá-las de maneira mais visual:

Territorialidade das Manifestações Culturais da Comunidade Quilombola Colônia do Paiol



Legenda

- Limite da Comunidade Quilombola Colônia do Paiol
- Vias
- Nascente

- Igreja Nossa Senhora do Rosário
- Escola Municipal Pref. Joaquim Ribeiro de Paula
- Campo de Futebol

- Quadra
- Estrada

Fonte: Laboratório de Extensão Kizomba Namata.
 Sistema de Coordenadas: UTM
 Datum: SIRGAS 2000
 Autor: Flávio A. S. Santos
 Data: Março 2019

Territorialidade das Manifestações Culturais da Comunidade Quilombola Colônia do Paiol: Lenda da Mãe de Ouro



Legenda

- Limite da Comunidade Quilombola Colônia do Paiol
- Nascente
- Cachoeira
- Vias

Fonte: Laboratório de Extensão Kizomba Namata.
 Sistema de Coordenadas: UTM
 Datum: SIRGAS 2000
 Autor: Flávio A. S. Santos
 Data: Março 2019

Portanto, podemos dizer que assim como as manifestações culturais, as territorialidades por elas conformadas, são um patrimônio da comunidade. Observemos que conceber as formas e instrumentos de trabalho, de construção de saberes, como um patrimônio a ser valorizado, demonstra, ao contrário de uma romantização, que o processo de escravidão ao qual foram submetidos os ancestrais desse povo, os obrigou a criar alternativas de sobrevivência que, hoje, precisam ser resguardadas para que esse passado não seja esquecido e nem continue a ser silenciado. Alternativas de sobrevivência que se consolidam por uma memória que comporta ações e hábitos, que exprimem os saberes do silêncio e do corpo, que se transforma em história vivida (NORA, 1993). “Manter e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território (...), eis as duas funções essenciais da memória comum” (POLAK, 1989).

6. Considerações Finais

Da empiria à teoria, em uma busca incessante por uma práxis dialógica, inclusiva e democrática, ainda que esta pesquisa não intencione a elaboração de um “manual metodológico para a pesquisa-ação”, percebo as contradições metodológicas apresentadas no decorrer do texto, como seu grande alicerce. Se não pelas limitações encontradas no início dos trabalhos de campo que levaram à mudança do grupo focal, talvez não fosse possível ter alcançado com profundidade o conteúdo desta escrita.

Não obstante, precisamos enxergar as alterações de percursos para a elaboração de uma pesquisa, não como uma falha, mas, isto sim, como parte do processo de concepção do estudo. Quando nos lançamos à pesquisa-ação, se comprometidos com a horizontalidade de intenções entre a pesquisa e o pesquisado, reconhecer a necessidade de quaisquer adaptações é aprender a identificar em cada passo a oportunidade de aprofundar-se no tema em questão.

Para além dos métodos adotados para a formatação deste estudo, as críticas explicitadas sobre o distanciamento entre as políticas públicas para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, bem como para comunidades remanescentes de quilombos, e sua efetiva capilaridade e aplicabilidade, se conformaram como um indispensável instrumento de análise para a compreensão acerca das inúmeras contradições vivenciadas por esses grupos, ainda nos dias de hoje, que, não por acaso, perpetuam a manutenção de sua posição na sociedade: sempre à margem.

Este entendimento consolida meu principal argumento pelo comprometimento da academia com as pautas e lutas sociais pois, acredito que somente pela conjunção entre as diversas formas de saberes, poderemos mitigar as contradições que assolam nosso país, sobretudo, em uma conjuntura brutal de violação dos direitos fundamentais.

Seja pelo viés da patrimonialização participativa, do turismo de base comunitária, pela implementação da educação escolar quilombola ou pelo somatório de todas estas ações, a principal conclusão deste trabalho é a de que é preciso e urgente pensar e construir alternativas para as lutas sociais que, no caso de Colônia do Paiol, é para a luta pelo território, pela permanência, retomada e afirmação de seu território. Pela garantia do direito de ser quem são, dentro desse espaço de vida que possui mais do que valor de troca. Possui valor de uso, expressa valores afetivos. Não somente pelo reconhecimento do direito ao território, que defendamos também o direito constitucional e humanitário de terem suas territorialidades reconhecidas e referendadas pelo Estado e pela sociedade.

7. REFERENCIAS

ÁGUAS, C.L.P. **Quilombo em festa pós colonialismos e os caminhos da emancipação social**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2012.

ALMEIDA, A.W.B. **Os quilombos e as novas etnias**. Associação Brasileira de Antropologia: ABA. Vitória/ES, 1998.

ARRUTI, J. M. A. **A Emergência dos “Remanescentes”**: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas. Revista Mana. Estudos de Antropologia Social. Vol.3 n.2 Rio de Janeiro/RJ, 1997.

_____. **Mocambo Antropologia e História no Processo de Formação Quilombola**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Disponível em: http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988_12.07.2016/art_68_.asp. Acesso em: 18 fev. 2018.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. 3. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

CIDADES. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=310680>. Acesso em: 07 fev. 2018.

Coriolano, Luzia Neide M. T. **Turismo e Meio Ambiente: interfaces e perspectivas**. O turismo e as relações sociedade e natureza. Fortaleza, EdUECE, 2007.

_____. **Arranjos Produtivos Locais do Turismo Comunitário: atores e cenários em mudança**. Fortaleza, EdUECE, 2009.

Constituição Federal. **Dos direitos culturais**. Disponível em: http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_06.06.2017/art_215_.asp. Acesso em: 15 de fevereiro de 2019.

CRUZ, V.C. **Das lutas por redistribuição de terra às lutas pelo reconhecimento de territórios: uma nova gramática das lutas sociais?**. Cartografia social, terra e território. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2013.

_____. **Movimentos sociais, identidades coletivas e lutas pelo direito ao território na Amazônia**. Identidade, território e resistência. 1ª ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.

FARIA, A.A.C. NETO, P.S.F. **Ferramentas de Diálogo Qualificando o Uso das Técnicas de DRP Diagnóstico Rural Participativo**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2006.

FERNANDES, B. M. **Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais**. REVISTA NERA – ANO 8, N. 6 – JANEIRO/JUNHO DE 2005.

FONSECA, Maria Cacília Londres. **A salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial no IPHAN: antecedentes, realizações e desafios.** Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2017.

FREIRE, P. **Extensão ou comunicação?.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Paz e Terra, ED.8, Tradução de Rosisca Darcy de Oliveira, 1985.

_____. **Pedagogia da Autonomia: Saberes Necessários à prática Educativa** / Paulo Freire - São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FRENCH, J.H. **Os quilombos e seus direitos hoje: entre a construção das identidades e a história.** Revista de História nº 149 / 2º, p. 45-68, São Paulo, 2003.

GONÇALVES, J.R.S. **Antropologia dos Objetos: Coleções, Museus e Patrimônios.** Rio de Janeiro, RJ: Coleção Museu, Memória e Cidadania, 2007.

HAESBAERT, R. **O Mito da Desterritorialização** do “fim dos territórios” à mutiterritorialidade. Rio de Janeiro, RJ. BERTRAND BRASIL, 2004.

_____. **Da Desterritorialização à multiterritorialidade.** Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. **O território e a nova desterritorialização do Estado.** Territorialidades Humanas e Redes Sociais. Leila Christina Dias, Maristela Ferrari (organizadoras), Florianópolis: Insular, 2. ed. rev., 2013.

_____. **Territórios Alternativos.** Editora Contexto. São Paulo, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2004.

INCRA. **Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).** Disponível em: http://www.incra.gov.br/institucional_abertura. Acesso em: 19 fev. 2018.

INFOESCOLA. **O Significado de griot.** Disponível em: <https://www.infoescola.com/curiosidades/griot/>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2019.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. **Os Sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois.** Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial brasileiro. Ministério da Cultura, Brasília. 2010.

IRVING, M. A. **Reinventando a reflexão sobre turismo de base comunitária: inovar é possível?.** Turismo de Base Comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras. Letra e Imagem, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Quilombola.** Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/expansao-da-rede-federal/323-secretarias-112877938/orgaos-vinculados-82187207/18693-educacao-quilombola>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2018.

NETO, Agripino Souza Coelho. **Redes Sociais, participação social e a territorialização como componentes de democratização do ordenamento territorial.** Identidade, território e resistência. 1 ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.

NORA, Pierre. **Entre memória e história** a problemática dos lugares. Proj. História, São Paulo, (10), dez. 1993.

OLENDER, Marcos. **O afetivo efetivo.** Sobre Afetos, Movimentos Sociais e Preservação do Patrimônio. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2017.

POLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. **Da geografia às geo-grafias:** um mundo em busca de novas territorialidades. La guerra infinita Hegemonia y terror mundial (p. 217 – 256), 2002.

_____. **A geograficidade do social:** uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. Movimentos Sociales y conflicto em América Latina. CLACSO, Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais. Buenos Aires, 2003.

QUEM É QUEM. **Fundação Cultural Palmares.** Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/quem-e-quem>. Acesso em: 19 fev. 2018.

QUILOMBOLAS. **Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).** Disponível em: <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>. Acesso em: 19 fev. 2018.

SACK, Robert David. **O significado de territorialidade.** Territorialidades Humanas e Redes Sociais. Leila Christina Dias, Maristela Ferrari (organizadoras), Florianópolis: Insular, 2. ed. rev., 2013.

SAMPAIO, C. A. C. ZECHNER, T. Henríquez, CORIOLANO, L. N. M. FERNANDES, S. **Turismo comunitário a partir de experiências brasileiras, chilenas e costarriquenha.** Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo - RBTUR. São Paulo, 42 8(1), pp. 42-58, jan./mar. 2014.

SAQUET, M. A. **Participação social em territórios de identidade e desenvolvimento numa práxis dialógica e cooperada.** Identidade, território e resistência. 1ª ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.

SILVA, D.A. **O passeio dos quilombolas e formação do quilombo urbano.** São Paulo, SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005.

SILVEIRA, M. L. **Novos acontecimentos, novas territorialidades.** Territorialidades Humanas e Redes Sociais. Leila Christina Dias, Maristela Ferrari (organizadoras), Florianópolis: Insular, 2. ed. rev., 2013.

SOUZA, M.J.L. **O Território:** sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. Geografia: conceitos e temas. Rio de Janeiro, RJ. BERTRAND BRASIL, 2001.

THIOLLENT, M. **Metodologia da Pesquisa-Ação**. 15 ed. São Paulo, SP: Cortez Editora, 2007.

VELHO, Gilberto. **Patrimônio, Negociação e Conflito**. Mana 12(1): 237-248, 2006.

WORLD CAFÉ. Disponível em:
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4453526/mod_resource/content/1/world-caf%C3%A9.pdf. Acesso em: 20 de fevereiro de 2019.