



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
PÚBLICO FEDERAL UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/CAMETÁ  
FACULDADE DE HISTÓRIA DA AMAZÔNIA TOCANTINA – FACHTO  
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA

**MICELE DO ESPÍRITO SANTO DA SILVA**

**SAMBA DE CACETE DA COMUNIDADE DE IGARAPÉ-PRETO: MODOS DE  
VIVER QUE VÃO ALÉM DE DANÇAS E RITMOS MÚSICAIS**

CAMETÁ / PARÁ

2021



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/CAMETÁ  
FACULDADE DE HISTÓRIA DA AMAZÔNIA TOCANTINA – FACHTO  
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA

**MICELE DO ESPÍRITO SANTO DA SILVA**

**SAMBA DE CACETE DA COMUNIDADE DE IGARAPÉ-PRETO: MODOS DE  
VIVER QUE VÃO ALÉM DE DANÇAS E RITMOS MUSICAIS**

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado à Faculdade de História da Amazônia Tocantina (FACHTO) do Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá como um dos pré-requisitos para a obtenção do grau de Licenciatura Plena em História, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Benedita Celeste de Moraes Pinto.

CAMETÁ, PARÁ

2021

**MICELE DO ESPÍRITO SANTO DA SILVA**

**SAMBA DE CACETE DA COMUNIDADE DE IGARAPÉ-PRETO:**

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Benedita Celeste de Moraes Pinto  
FACHTO/PPGEDUC-UFPA-Cametá  
Orientadora

---

Prof.<sup>a</sup> M<sup>a</sup>. Fernanda Nilvea Pompeu Varela  
FAL/UFPA  
Avaliadora

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Andrea Silva Domingues  
PPHIST/ UFSC  
Avaliadora

CAMETÁ, PARÁ  
2021

Dedico este trabalho à minha mãe, Flauriceles Pantoja do Espírito Santo. Assim como, registro a imensa gratidão e respeito, que tenho por ela, que foi a base de toda a minha caminhada no processo da graduação e na vida como um todo.

## AGRADECIMENTOS

Durante o processo de estudo da graduação e da escrita do trabalho de conclusão de curso contei com o apoio de pessoas que foram fundamentais para a conclusão deste ciclo tão importante de minha vida.

Agradeço a minha N'kisi N'Dandalunda.

Aos familiares, em especial, a minha avó Maria Solange Pantoja do Espírito Santo e meu avô Francisco Lopes do Espírito Santo, por todo apoio e carinho, ao Jackson do espírito Santo da Silva e Naiara do Espírito Santo da Silva por terem sido meus incentivos ao longo dessa jornada.

Agradeço a minha mãe, Flauriceles Pantoja do Espírito Santo, a base de toda a minha existência, que permitiu minha entrada e permanência na universidade. A pessoa que lutou todos os dias nestes anos para que eu conseguisse vencer as dificuldades de cursar uma faculdade. Mamãe é a maior incentivadora que eu poderia ter, ela que sempre fez questão de ressaltar a importância da educação em minha vida, foi a primeira professora que tive. Conto com muito orgulho que ela foi quem me ensinou a ler, e tem dedicado todos os dias de sua vida para me ensinar a arte de viver nesta sociedade que não facilita a vida de uma quilombola, preta e pobre. Lembro-me que quando meus irmãos e eu éramos criança, ao acordar de manhã, antes de ir para a escola, ela fazia um mingau de farinha de mandioca e enquanto tomávamos, ela dizia que um dia nós contaríamos em tom de vitória que valeu a pena todo esse esforço. Agora, me derramando em lágrimas enquanto escrevo este trecho, posso dizer que dona Flôr (apelido carinhoso pelo qual ela é conhecida), é a primeira e maior professora da minha vida em todos os âmbitos, que eu possa analisar. Obrigada, minha mãe, esse ciclo é mais um destes momentos que reafirmam toda a importância de nossa trajetória! Dedico a vitória deste ciclo a ti e ressalto que valeu a pena tudo que fizemos juntas por este momento!

Ao meu pai, Benevander da Silva, que hoje não está mais aqui, mas que nesse momento se faz presente no meu coração, na minha memória e em tudo que eu fizer nesta vida, uma pessoa extremamente inteligente e de coração puro, que em meio às muitas contradições da vida me ensinou sobre ser uma pessoa trabalhadora, honesta e verdadeira. Nunca esquecerei dos seus trabalhos, pescando, caçando e escrevendo na mesa da escola para manter nossa família. Reconheço seus esforços para que eu

pudesse trilhar um caminho de sucesso. Dedico a ti essa conquista e gostaria hoje que estivesse presente para me ver alcançando um objetivo nosso!

Agradeço a minha professora e orientadora, Benedita Celeste de Moraes Pinto, que me acolheu enquanto mais uma “filha de celeste”, esteve o tempo todo me mostrando o caminho, me estimulando, me orientando e me apresentando possibilidades de seguir essa caminhada e me fortalecendo nos momentos em que até eu mesma desacreditava das minhas potencialidades, mulher em quem me inspiro e que muito me ensina, não só na vida acadêmica, mas na vida pessoal. Foi a melhor orientadora que eu poderia ter.

Agradeço a minha mãe de santo, mametu Muagilê (Elisabeth Pantoja), uma quilombola, negra e mulher de muita sabedoria e sagacidade. Obrigada por ter me acolhido em momentos tão difíceis, quando eu não conseguia mais resolver os problemas da faculdade, seus trabalhos e seus ensinamentos foram fundamentais para o meu caminhar, serei eternamente grata por todos os seus cuidados que me direcionaram para a vitória do fim deste ciclo. Tenho muito orgulho de tê-la como uma orientadora da minha vida!

Ao meu companheiro Valdomiro dos Santos Santos que foi fundamental neste processo, a pessoa com quem pude contar em absolutamente todos os momentos, fazendo-me aprender mais profundamente sobre a prática de uma relação afrocentrada e de como, politicamente isso interfere nas lutas. Foi a pessoa que fortaleceu a escolha do tema desde o início, ajudou no processo da escrita e discussão do tema e me fez acreditar o tempo todo na possibilidade de trazer uma narrativa que fizesse jus a minha identidade e a minha luta. Confesso que faltam palavras para registrar aqui os aprendizados que pude adquirir nesse processo com este grande homem. Foram dias revolucionários e que me garantiram conseguir finalizar este ciclo.

Ao quilombo de Igarapé-Preto, que foi o espaço onde construí minha relação com o tema da pesquisa. E a todas as pessoas que moram neste quilombo, que colaboraram comigo fornecendo dados e informações preciosas para a tecitura deste estudo.

Minha eterna gratidão a dona Raimunda Arnaud, a mulher mais velha da Comunidade Quilombola de Igarapé-Preto, uma Mestreira do Samba de Cacete, cujas contribuições e ensinamentos foram primordiais para realização deste trabalho.

Ao movimento quilombola que conquistou o processo seletivo especial para quilombolas.

A minha turma, em especial, A minha amiga e irmã Elen Monteiro, com quem construí uma relação para além dos muros da universidade, pessoa que me acolheu e me fez sentir que eu não estava sozinha, me mostrando sempre o poder da nossa ancestralidade manifestada nos gestos de cuidados e afetos que compartilhamos ao longo do curso. Nossa relação foi revolucionária e eu sou grata por cada momento em que pude tê-la ao meu lado nessa jornada!

Ao Mateus e Oderlan, que foram parceiros de grupo de trabalho e no percurso se tornaram meus amigos, compartilhamos de muitos momentos difíceis, chegando até mesmo a passar fome para poder entregar trabalho a docente que nem sequer compreende o que é nossa realidade. Vale dizer que nós juntos descobrimos nossa força, sendo um grupo só de estudantes negros fizemos valer toda a luta que nossos ancestrais fizeram para acessar uma universidade pública. Vocês são incríveis, meus amigos!

Agradeço aos professores, professoras e funcionários da Faculdade de História da Amazônia Tocantina (FACHTO), por me instigarem criticamente e contribuírem na minha formação profissional no decorrer todas as disciplinas da grade curricular do curso de Licenciatura em História. Além dos eventos organizados, que me permitiram conhecer companheiros e companheiras de luta que me fortaleceram no caminhar em retorno a minha ancestralidade!

A coordenação do Campus Universitário do Tocantins pela luta incansável para ofertar cursos de graduação nas cidades vizinhas, como Baião Mocajuba, Limoeiro de Ajurú e Oeiras do Pará, possibilitando ensino gratuito, de qualidade e emancipatório para filhos(as) de trabalhadores(as) da região.

## RESUMO

O presente estudo tem como objetivo analisar a prática do Samba de Cacete na Comunidade Quilombola de Igarapé-Preto, no Município de Baião, na perspectiva de entendê-la como práticas de vivências cotidianas que vão além de danças e ritmos musicais. Da mesma forma, visa reconstituir histórias e memórias de formação da Comunidade Quilombola de Igarapé Preto, no município de Baião, formas de resistências, lutas por sobrevivência e experiências sociais, culturas e cotidianas dos seus habitantes no sentido de refletir a respeito de como os habitantes dessa comunidade praticam o Samba de Cacete e como este elemento cultural de herança ancestral negra está sendo repassado e influenciando a vida de seus(suas) filhos(as). E, assim, observar e refletir a respeito dos traços de heranças africanas que estão contidos no Samba de Cacete e como se relacionam diretamente com a identidade quilombola e com o modo de viver dos habitantes de Igarapé Preto, buscando fortalecer a identidade cultural da ancestralidade negra que teima ultrapassar de uma geração para outra nesta localidade. Metodologicamente, para a realização da pesquisa, primeiramente foi feito um levantamento bibliográfico de autores que enfatizam as temáticas chaves de estudo, tais como, quilombo, negritude, identidade, racismo, educação, os quais construíram o arcabouço teórico da pesquisa, entre os quais se desta: SILVA (2012), MUNANGA (1995), CARDOSO (2011), PINTO (2006), SALLES, NEGO BISPO. Em seguida se realizou a pesquisa de campo, mediante observação participante, entrevistas e análise documental. Trata-se de um estudo de abordagem qualitativa, pois, realiza-se mediante “contato direto e prolongado do pesquisador com o ambiente e a situação que está sendo investigada, via de regra através do trabalho intensivo de campo” Ludke (LUDKE, 1986). Assim sendo, no desenrolar da pesquisa foram realizadas entrevistas semiestruturadas com os moradores da Comunidade Quilombola de Igarapé-Preto, em busca de dados a respeito de valores, os hábitos, crenças, saberes práticas culturais e comportamentos. A partir dos dados da pesquisa podemos constatar que o Samba de Cacete é uma das expressões afro-brasileiras mais enfáticas no quilombo de Igarapé-Preto, e sua existência tem relação direta com os afazeres cotidianos de trabalho, lazer e até política. Este é um movimento que resiste à falta de amparo do estado e que luta cada vez mais para não perder seu espaço para a imposição da cultura de massa.

**PALAVRAS- CHAVE:** Samba de Cacete, Culturas, vivências, Lutas, Sobrevivência, Resistências e Ancestralidade Negra

## SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	10
CAPÍTULO I - QUILOMBOS, UM MODO DE VIDA CONTRA HEGEMÔNICO .....	18
1.1 Formação dos Quilombos, breve histórico .....	19
1.2 Resistências negras e formação de quilombos no Pará.....	26
1.3 Quilombo como modo de vida .....	31
1.4 Quilombo na contemporaneidade .....	35
CAPÍTULO II - O SAMBA, EXPRESSÃO COSMOVISIVA DE UM POVO E SUA PRÁTICA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE IGARAPÉ-PRETO .....	40
2.1 O Samba de Cacete, visão geral .....	10
2.2. A comunidade quilombo de Igarapé-Preto e o seu samba de cacete: vivências cotidianas que vão além de danças e ritmos músicas .....	13
2.3 O Samba e trabalho .....	14
2.4 O Samba e a Política .....	18
2.5 O Samba e a Identidade .....	11
2.6 O Samba e o lazer .....	16
2.7 O Samba e a Educação .....	10
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	28
FONTES UTILIZADAS NA PESQUISA: .....	30
A) FONTES ORAIS: .....	30
B) FONTES IMAGÉTICAS:.....	30
BIBLIOGRAFIA .....	31

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente estudo tem como objetivo analisar a prática do Samba de Cacete<sup>1</sup> na Comunidade Quilombola de Igarapé-Preto, no Município de Baião, no Pará, na perspectiva de entendê-la como práticas de vivências cotidianas que vão além de danças e ritmos músicas. Da mesma forma, visa reconstituir histórias e memórias de formação da Comunidade Quilombola de Igarapé Preto, no município de Baião, formas de resistências, lutas por sobrevivência e experiências sociais, culturais e cotidianas dos seus habitantes no sentido de refletir a respeito de como os habitantes dessa comunidade praticam o Samba de Cacete e como este elemento cultural de herança ancestral negra está sendo repassado e influenciando a vida de seus(suas) filhos(as).

Contudo, é importante ressaltar primeiramente que o Brasil moderno, parido aos socos e pontapés da violência colonial, é um território onde projetos de mundo, ainda que contra a vontade de alguns, se encontraram através dos contatos humanos aqui propiciados (grupamentos sociais africanos, americanos e europeus). Este Estado moderno se constituiu sobre hegemonia do ocidente e estruturou um modo de

---

<sup>1</sup> Pinto (2013, p. 33), caracteriza o Samba de Cacete como uma prática cultural encontrada nas povoações remanescentes de antigos quilombolas da região, afirmando que, “embora cada povoação tenha sua forma particular de realização, os tambores, o ritmo, as letras e o modo de dançar são semelhantes. É uma espécie de batucada com participação de todos os presentes naquele momento, vem da improvisação, onde as músicas surgem livremente no momento, ou, então, canta-se as já tradicionais, passadas de uma geração para outra. Recebe o nome de samba de cacete porque os únicos instrumentos musicais são dois tambores, ou tambouros, como também é comumente denominado na região, de aproximadamente um metro e meio de comprimento, feitos pelos próprios habitantes das povoações negras rurais a partir de troncos ocos de árvores resistentes, como jareua, acapu, maçaranduba e cupiuba, os quais são ritualisticamente escavados no interior, tendo em uma das extremidades um pedaço de couro amarrado com cipó ou corda de curuanã, além de quatro cacetinhos de madeira. No momento do samba sentam-se em cima de cada tambor dois batedores, também chamados de tamborineiros ou caceteiros, que ficam de costas um para o outro. Aqueles que ficam do lado que tem o couro batucam com as mãos e os que ficam na outra extremidade batem com os cacetinhos. Os batedores cantam as estrofes das músicas enquanto os dançarinos e as dançarinas, em tons unissonantes, fazem o coro”. PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Samba de Cacete: Ecos de Tambores Africanos na Amazônia Tocantina. In: **Tambores e batuques: circuito 2013-2014**. – Rio de Janeiro: Sesc, Departamento Nacional - (Sonora Brasil), 2013. p. 28 -39. Disponível em: [https://www2.sesc.com.br/wps/wcm/connect/5b29e7bd-858e-42a6-9c8b-2737777ae766/2013\\_2014\\_Tambores+e+batuques.pdf?MOD=AJPERES&CONVERT\\_TO=href&CACHEID=5b29e7bd-858e-42a6-9c8b-2737777ae766](https://www2.sesc.com.br/wps/wcm/connect/5b29e7bd-858e-42a6-9c8b-2737777ae766/2013_2014_Tambores+e+batuques.pdf?MOD=AJPERES&CONVERT_TO=href&CACHEID=5b29e7bd-858e-42a6-9c8b-2737777ae766)

vida baseado na matriz filosófica e cosmovisiva das nações ocidentais, o que na atualidade se expressa através do modo de vida urbano industrial capitalista. Desta forma, nos tornamos uma cópia, ainda que mal-feita, do modo de vida do ocidente. No entanto, por mais pacífico ou cordial que as elites nacionais queiram afirmar que o povo brasileiro, este, na verdade, como deduziu Florestan Fernandes (2018) e afirma Ailton Krenak (2019), vive em guerra. Os descendentes dos povos africanos que aqui chegaram e os indígenas que moravam nestas terras, submetidos as agruras da colonização/escravidão, ainda lutam para serem respeitados e reconhecidos. Vivemos numa guerra desigual e disfarçada onde projetos de mundo se chocam e lutam por afirmação, uma guerra onde os modos de vidas tradicionais são os que correm mais riscos de serem derrotados e exterminados. Os povos Indígenas, ribeirinhos, quilombolas, mesmo em desvantagem astronômica, ainda lutam por afirmar seu modo de vida e garantir com que estes sejam considerados no projeto nacional. Estas experiências dos povos tradicionais e de todos os grupamentos sociais que não estão alinhados com o projeto do ocidente é o que Nego Bispo chama de projetos contra coloniais. Dentre as experiências contra coloniais uma das mais frutivas são os quilombos.

No Brasil os territórios quilombolas têm atravessado gerações como espaços de vivência de um modo de vida baseado na ancestralidade africana e ressignificado nas condições nacionais. Em síntese o quilombo é um protótipo de uma outra forma de estar sobre o planeta diferente daquela experiência ocidental hegemônica (BISPO, 2015). O quilombo é em si uma experiência contra colonial onde os povos que o conformam tentam construir suas vidas baseadas em uma matriz filosófica cosmovisiva trazidas de África (BISPO,2015).

Nos quilombos florescem experiências, nas diversas dimensões da vida (na economia, na política, na educação, na religiosidade, na organização social, no lazer, em suma, em todas as dimensões da cultura - relação entre seres humanos e destes com os demais elementos da natureza) que representam um modo de viver singularmente diferente daquele urbano industrial característico do modo vida ocidental. Dentre estas dimensões o fazer cultural/simbólico, expressos através da arte, das danças, dos ritmos, da culinária, entre muitos outros, são, muito mais que elementos culturais isolados, ao contrário, são pontos focais onde desabrocham o profundo significado deste modo de vida contra hegemônico, o quilombo.

No Pará, a escravidão negra foi, ao contrário do que se acreditou por muitos anos na historiografia oficial, bastante abrangente (SALLES, 1971). Os povos Africanos trazidos na condição de escravos para este pedaço da Amazônia também buscaram formas de escapar ao controle colonial e construir experiências baseadas na ancestralidade e no saber fazer trazidos de África. Resistindo a condição de escravos muitos grupos de negros fugiam para as matas e florestas onde formavam seus quilombos e buscavam reconstruir suas formas de vida e identidade (PINTO, 2006). Assim surgiram os quilombos em todos os cantos do Estado, pois “a fuga de escravos tornou-se um processo contínuo, rotineiro, incontrolável” (SALLES, 1988, p. 208). Isso levou ao “agregamento nos mocambos que, a partir de então, se multiplicaram” (SALLES, 1988, p. 212).

Dentre as iniciativas culturais simbólicas criadas nos quilombos do Pará como estratégia dos negros para reconstruir suas identidades, destacamos o Samba de Cacete da Região Tocantina (PINTO, 2004). Os quilombos dessa região, mediações de Baião, Cametá, Mocajuba, surgiram a partir da fuga de negros das senzalas de senhores proprietários de engenhos e comércios (PINTO, 2004). O Samba de Cacete nasce como expressão do modo de vida do povo negro que conseguiu fugir do sistema colonial na Região Tocantina e reconstruir sua vida como base nos saberes trazidos de África, portanto é um elemento cultural simbólico contra hegemônico que expressa a grandeza de um outra forma de viver diferente daquela colonial/ocidental.

Neste Trabalho de Conclusão de Curso temos como objetivo analisar o Samba de Cacete do Quilombo do Igarapé Preto, na divisa dos municípios de Baião e Oeiras do Pará como um elemento cultural simbólico criado para ser estratégia do povo negro de valorização de sua ancestralidade africana, de expressão de sua identidade negra e defesa de seu modo de vida. o Samba é, deste modo, em si, um elemento cultural simbólico contra hegemônico que é luz que ilumina e é iluminado por um modo de vida baseado no saber fazer material e simbólico trazido de África e ressignificado nas condições nacionais, diferente, portanto, do modo de vida ocidental implantado pela violência colonial.

Gostaria de ressaltar que meu interesse pelo tema se deu, antes de tudo, por uma questão pessoal. Por ser eu, quilombola do quilombo de Igarapé-Preto, e por fazer parte do movimento que luta incansavelmente pelo direito de podermos assumir nossas identidades ancestrais. Além disso, por sentir a necessidade de mostrar uma concepção do Samba de Cacete, que esteja comprometida com sua completude,

enxergá-lo em sua grandeza de saberes e principalmente evidenciar que não é uma manifestação isolada de um povo, mas um instrumento de luta em contraposição ao projeto de sociedade colonial.

Esses fatos foram determinantes para que eu pudesse definir o que pesquisar na conclusão do curso, sendo também este um caminho pertinente que encontrei para trabalhar com as memórias dos mais velhos no quilombo, uma forma de poder conhecer ainda mais a história do próprio território, e assim, poder fortalecer diálogos entre os mais velhos e os mais novos. É importante mencionar que o primeiro trabalho acadêmico em campo que pude desenvolver uma discussão que falasse sobre o tema, foi a partir da pesquisa do plano de trabalho, *História, Cultura e Experiências Educacionais no Povoado Quilombola de Igarapé Preto, Município de Baião-PA*<sup>2</sup>, como bolsista de iniciação, cujo objetivo era analisar o processo educativo na comunidade de Igarapé-Preto, tentando entender qual a importância da educação formal dirigida pelo estado e como a história e a cultura dessa comunidade pode ser agregada na educação escolar. Este trabalho me permitiu compreender a relação do Samba de Cacete com a educação escolar quilombola e aguçou minha vontade de compreender a problemática da pesquisa, que visualiza o Samba de Cacete, a partir de uma relação efetiva no dia a dia da população do quilombo de Igarapé-Preto.

Para a realização do presente trabalho, primeiramente foi feito um levantamento bibliográfico de autores, como SILVA (2012), MUNANGA (1995), CARDOSO (2011), PINTO (2006), FONSECA (2011), SALLES (1988), NEGO BISPO (2015), que enfatizam as temáticas-chaves deste estudo, tais como quilombo, negritude, identidade, racismo, educação e construíram o arcabouço teórico da pesquisa. No decorrer dos últimos meses proposto na proposta de pesquisa, houve uma intensa leitura e análise de textos que se referiam ao tema em questão. Esse aporte teórico foi fundamental, pois para além da observação, da vivência no espaço da atividade de campo, a literatura é fundamental para que se compreendam as especificidades da identidade do lugar que foi o foco da pesquisa. Para ligar essas especificidades ao contexto social a que foram formuladas e na sua interação dialética

---

<sup>2</sup> Trabalho desenvolvido com o apoio do Programa PIBIC/UFPA, pela bolsista PIBIC/Interior, Micele do Espírito Santo da Silva, no subprojeto da pesquisa História, Educação, Cultura e Saberes Afro e Indígena na região Amazônica, coordenada pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Benedita Celeste de Moraes Pinto.

com a sociedade circundante. Além disso, ajuda a desvendar os pormenores do processo educativo imposto historicamente pelo estado a essa comunidade.

No segundo momento, foi executada a pesquisa de campo, através de observação e gravação de entrevistas não estruturadas, tendo como base a história oral e tendo como prioridade, a criação de um diálogo simples e espontâneo para deixar os entrevistados a vontade e falar de suas vivências, com registros de conversas informais e histórias de vidas principalmente de pessoas mais velhas. Esses diferentes sujeitos permitiram compreender como se dá a vivência do samba na comunidade. Importante dizer que parte dessas entrevistas aconteceram já durante a pandemia do covid19, um fator que influenciou drasticamente no processo e dificultou o andamento do trabalho. Tanto para a pesquisadora iniciante que sou, quanto para as pessoas que contribuíram com este processo, o momento foi de uma dificuldade extrema. Além do fato de estar neste momento enquanto pesquisadora, realizando as conversas a partir de um trabalho acadêmico, particularmente já trazia um peso diferente, que não se compara às tarefas de militante que realizo. Portanto, ter que relacionar esse desafio com uma realidade nova e assustadora influenciada pelo covid19, foi um sacrifício necessário para reafirmar a importância da educação em um país tão desigual como o Brasil. Um dado importante é que eu conheço pessoalmente todas as pessoas entrevistadas, um fato que ajudou no acontecimento deste procedimento, para além de também seguir as orientações da comunidade quanto ao distanciamento, uso de máscara e a vacinação.

Assim sendo, trata-se de um estudo que adotou a abordagem qualitativa do tipo etnográfica, conforme afirma Ludke (1986), “a pesquisa qualitativa supõe o contato direto e prolongado do pesquisador com o ambiente e a situação que está sendo investigada, via de regra através do trabalho intensivo de campo”. Por meio da abordagem do tipo etnográfica se reconstituiu vestígios históricos, culturais e práticas educativas dos remanescentes de quilombolas de Igarapé-Preto, a partir do uso da observação das atividades dos habitantes do lócus da pesquisa, além da realização de entrevistas, análise de documentos, entre outros.

Nessa perspectiva o cruzamento da bibliografia estudada juntamente com os relatos das fontes orais, fontes imagéticas e o revisitar das memórias das pessoas mais velhas, permitiram a descrição da situação estudada. Desta forma, a observação participante foi fundamental, pois me possibilitou interagir com a situação estudada, no qual ele acaba afetando-a e sendo por ela afetado, assim é possível aprofundar

mais as questões observadas para se completarem com as informações coletadas através de outras fontes (LUDKE, 1986).

Nestas condições, no desenrolar da pesquisa realizou-se a entrevistas semiestruturadas com os moradores da Comunidade Quilombola de Igarapé- Preto. Contudo, tais entrevistas se apresentaram mais como um diálogo do que como um questionário. Assim, foram coletados dados a respeito de valores, hábitos, crenças, saberes, práticas culturais e comportamentos dos habitantes dessa comunidade.

Nestas condições, também ocorreram entrevistas e conversas informais com representantes da comunidade, via Associação de Remanescentes de Quilombos de Igarapé-Preto a Baixinha (ARQIB), para socializar os objetivos e finalidades da pesquisa, seus impactos na realidade local e como esta pode servir futuramente a comunidade. A reunião com representantes e membros da Associação de Remanescentes de Quilombos de Igarapé-Preto a Baixinha (ARQIB), também serviu para coletar dados que permitisse outros olhares sobre a realidade atual da comunidade, a relação que vem se desenvolvendo internamente, as conquistas, angústias e desafios que esse corpo político da comunidade enxerga para si e para seu povo, no que se refere relação com o Samba de Cacete.

Isto, pela necessidade de lançar luz tanto sobre o processo atual do Samba de Cacete, mas, fundamentalmente, para entender como estes percebem o próprio samba, enquanto elemento importante para a formação dos filhos desta comunidade, através da atuação política. Em suma, como as dinâmicas sociais e históricas serviram de base educativa para afirmação da identidade dos habitantes dessa comunidade.

Outro passo importante da pesquisa foram as visitas ao ponto de cultura, à sede da Associação Quilombola e à escola Zumbi dos Palmares. A intenção das visitas foi observar a dinâmica da relação entre estes espaços, no que se refere à vivência cultural do Samba de Cacete.

Nessa dinâmica de trabalho de campo, se realizou entrevista com um professor atual e uma professora aposentada de Igarapé- Preto, para verificar como era a relação da escola com o Samba de Cacete, e como é nos dias atuais. Isso, para buscar entender mais profundamente a respeito do processo educacional formal implementado atualmente na escola local. Ressalta-se que as pessoas entrevistadas eram da própria comunidade, o que permitiu discutir/entender sobre os desafios para

implementação de uma educação que leve em consideração a ancestralidade e saberes do povo quilombola, em especial do Igarapé Preto.

Desta forma, com o desenrolar da pesquisa de campo, foi possível acompanhar reuniões do corpo político organizado na Associação. Esta etapa serviu para vislumbrar a análise conjuntural que os representantes políticos fazem de seu território e buscar traçar caminhos entre a dinâmica política enfrentada atualmente pela comunidade e a relação disso com manifestações da cultura local.

Nestas condições, participei de reuniões e do processo organizativo, junto com uma comissão organizadora, de uma manhã cultural de Samba de Cacete, quando foi gravado um DVD, como projeto do ponto de cultura na comunidade do Igarapé Preto. Além disso, eu pude construir um projeto aprovado pela lei Aldir Blanc, pela secretaria de cultura do estado, para fazer um podcast chamado “***Pode Um Mestre de Samba de Cacete Falar?***”, que realizou entrevistas com mestres e mestras de Samba de Cacete de Igarapé-Preto, cuja discussão do projeto contou com a ajuda de um coletivo de jovens e pessoas da coordenação da comunidade, além do colaborador Valdomiro dos Santos, que ajudou tanto na escrita, quanto na execução do projeto. Foram feitas diversas conversas informais com alguns jovens da comunidade para entender como eles veem o samba e como este transita entre as gerações, os saberes e a discussão dessa manifestação, que tanto fala sobre a história e as manifestações culturais da comunidade. O podcast cumpriu com a missão de deixar esses mestres e mestras falarem de seus modos de vidas através da relação com o Samba de Cacete e registrar esses relatos como contribuição para refletir sobre o mundo que vivemos.

Outra experiência incrível que experimentei no transcórre da pesquisa, foi a de organizar uma Noite Cultural junto com dona Raimunda Arnaud, que é a senhora mais velha da Comunidade Quilombola de Igarapé-Preto, mestra que têm muitos anos de vivência no Samba de Cacete, e é uma das colaboradoras essenciais para realização deste trabalho. Durante esse processo foi possível entender mais profundamente sobre o que o samba significa para esta comunidade, e o que ele representa enquanto expressão da identidade cultural e dos saberes ancestrais partilhados neste lugar.

O presente estudo está constituído de dois capítulos. O primeiro, intitulado: ***Quilombos, um modo de vida contra hegemônico***, trata da formação dos quilombos em território nacional, paraense e na região Tocantina enquanto um modo de vida diferente em forma e conteúdo do modo de vida ocidentalizado que o Brasil

assumiu como hegemônico. Para isso, busca-se entender a formação do Brasil moderno (com suas especificidades estaduais) através de seu passado colonial escravocrata e dentro dessa perspectiva enxergar os quilombos como espaços de liberdade e de contraposição a sociedade colonial, afirmando que o modo de vida gerido e perpetuado nos quilombos é diametralmente oposto ao escravocrata ocidental, deduzindo que a inspiração para os modos de vidas quilombolas vem da matriz cosmovisão africana em diáspora.

O segundo capítulo, intitulado, ***O Samba de Cacete, expressão cosmovisiva de um povo e sua prática na comunidade de Igarapé-Preto***, aborda questões referentes ao Samba de Cacete enquanto expressão cultural do modo de vida no quilombola do Igarapé preto. Neste capítulo constrói-se a argumentação de que o Samba de Cacete tem que ser visto muito para além de dança e ritmos musicais, afirma-se que o Samba é um fenômeno cultural que carrega em si a expressão do modo de vida que lhe dá origem, que, portanto, este não pode ser entendido sem entendermos o modo de vida quilombola enquanto um modo de vida específico, oposto e diferente do modo de vida ocidental. Conclui-se, que o Samba de Cacete está imbricado no modo de viver a vida la seno quilombo: é parte da identidade, do sistema educativo, da política, do trabalho, da economia e de todos os componentes que conformam o modo de vida quilombola no quilombo de Igarapé-Preto.

## **CAPÍTULO I**

### **QUILOMBOS, UM MODO DE VIDA CONTRA HEGEMÔNICO**

## 1.1 FORMAÇÃO DOS QUILOMBOS, BREVE HISTÓRICO

No processo de colonização e diáspora compulsória os povos africanos foram trazidos para o Brasil na condição de escravos. Desde o princípio da colonização no Brasil, no século XVI, o trabalho escravo foi um dos eixos de organização e sustentação da sociedade brasileira, fato este que se sustentava através de justificativas eurocêntricas e cristãs.

Nós [...] concedemos livre e ampla licença ao rei Afonso para invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam seus reinos [...] e propriedades e reduzi-los à escravidão perpétua e tomar para si e seus sucessores seus reinos [...] e propriedades" (Bula "Romanus Pontifex", Papa Nicolau V, 08 de janeiro de 1455).

A chegada de escravos africanos no Brasil tem data oficial de 1549, quando Dom João III permitiu que a Coroa Portuguesa os trouxesse. Essa atividade se tornou rentável pois os negros escravizados eram solicitados para trabalhar em atividades econômicas, rurais e urbanas. Diante dessa situação os negros eram obrigados ao trabalho forçado, aos açoites e chicotadas de seus senhores, sem condições mínimas de sobrevivência. Todos os castigos que sofriam e opção por não querer fazer parte do sistema colonial, faziam com que os povos africanos, assim como, os povos "pindorâmicos", se rebelassem contra o trabalho escravo" (BISPO, 2015). A resistência à escravidão era percebida através de diversos modos, desde guerras, rebeliões, assassinatos, suicídios e fugas; estas principalmente (MORAES, 1998).

Aqui, em território brasileiro, esses indivíduos tentavam reconstruir suas vidas de acordo com as possibilidades que lhes apareciam e com a memória do saber fazer que traziam de seus povos. Trabalhando a não aceitação da escravidão resistiam e montavam diversas formas de sobrevivência, bem como formas de superar o sistema escravocrata. Portanto, mesmo com o processo de escravidão, onde as pessoas negras escravizadas vinham sem nenhum direito de ter algo que pudesse suprir qualquer necessidade básica, essa situação não foi capaz de aniquilar estes povos. Após a chegada nestas terras, estes juntaram os conhecimentos e resistiram de todas as formas possíveis, matando os seus senhores, fugindo e até criando seus próprios

lugares de liberdade: os quilombos, que foram construídos praticamente em todos os cantos do país (BISPO, 2015).

É preciso entender também, e antes de tudo, que a ideia de “quilombo” é uma construção social criada no contexto do continente africano. Lá esses ajuntamentos eram chamados de “kilombo”, pelos povos de língua Bantu, e se apresentavam como junção de povos negros que haviam sido dispersos de suas comunidades originais por algum motivo natural ou por violência induzida por outro povo. Agora reunidos nos “quilombos” esses sujeitos dispersos buscavam construir um modo de vida que fosse reflexo de suas próprias vontades e uma forma de organização social baseada nas ancestralidades. Essas organizações se tornaram instituições políticas militarizadas que defendiam um modo de viver contra a violência que os havia dispersado (MUNANGA, 1995). Munanga, diz que,

O quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire (MUNANGA, 1995, p.58).

E define:

Pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos (MUNANGA, 1995, p. 63).

Das deduções de Munanga, e cruzando estas com as formulações de Nego Bispo (2015), podemos inferir, no que se refere aos povos africanos, que desde o início do processo de aquilombamento a matriz filosófica cosmovisiva, que orientava o modo de vida dentro destes territórios, estava baseada na bagagem psíquica, técnica e cultural trazidas na memória, lembrança e na trajetória dos negros que foram escravizados para serem trazidos ao Brasil (BISPO,2015). A palavra Quilombo não é uma simples junção de sílabas, é, por empenho dos negros que a utilizaram, um construto social que representa um modo de vida forjado na realidade Americana, neste território chamado Brasil, sobre inspiração na continuidade diaspórica africana; quer dizer, no atravessamento do oceano por um modo de vida, que ainda que não

possa ser transladado materialmente, se faz presente porque que veio nos corpos e nas lembranças dos negros africanos que foram trazidos para terras brasileiras na condição de escravos.

É importante demarcar que o quilombo é a forma mais importante de luta contra a sociedade colonial escravocrata. Nos quilombos gera-se um modo de vida completamente diferente daquele implementado pelo processo de colonização. Os senhores de escravos e colonos implementavam um modo de vida de base eurocêntrica, utilizando como matriz filosófica cosmovisiva a matriz europeia. Enquanto nos quilombos o modo de vida baseava-se na matriz filosófica cosmovisiva africana, contribuição dos negros escravizados, e americana, sobre influência dos indígenas (BISPO, 2015). Segundo Pinto, nesses núcleos de resistência que os negros sempre buscavam reconstituir sua identidade, tradições, valores, costumes, rituais, danças, formas organizativas de vivência familiar e social, lutavam sempre pela liberdade e em seu cotidiano tentavam levar uma vida comum, procuravam estabelecer nos quilombos laços oriundos da pátria mãe África (PINTO, 2006).

Funes, argumenta que mais que mera fuga de castigos os quilombos eram espaços de autonomia onde buscava-se uma reconexão com a pátria mãe. Era onde os negros podiam manifestar o máximo de sua potência, ainda que não plenamente, já que existiam limitações que a ilegalidade impunha, contudo, os quilombos eram territórios onde o máximo da sabedoria trazida de África podia se manifestar. A organização, as festas, os costumes eram saturados daquela potência de conhecimento trazidos na bagagem construída na vida daqueles sujeitos antes do sequestro (FUNES, 1996).

É verdade que nem todo conhecimento e práticas inseridas nos quilombos eram de origem Africana, a contribuição indígena foi fundamental, assim como foi registrado por diversos pesquisadores a presença de muitos elementos da cultura ocidental, no entanto nos territórios quilombolas as manifestações advindas das matrizes não europeia (Americana e Africana) eram mais livres. É por este motivo que podiam ser encontradas, na religiosidade, por exemplo, manifestações do catolicismo, mas também de xamanismo, curandeirismo, puçanga (feitiço), e práticas que cultuavam o panteão de deuses africanos, o que veio a ficar conhecido como candomblé, e as diversas outras práticas religiosas de matriz africana (FUNES, 1996).

No Brasil, a escravidão de negros ocorreu em todo território nacional (PINTO, 1995). Ainda que inicialmente no processo de colonização a mão de obra fosse

garantida pela utilização do trabalho indígenas, estes, porém, adoeciam com o trabalho pesado e sua mão de obra era pouco duradoura, com isso, entre 1560 e 1570 o tráfico negreiro se intensificou e a entrada de escravos negros no Brasil cresceu (BEZERRA NETO, 2001). Os negros escravizados vieram de diversos lugares da África e de diversas etnias: Fon, Mina, Ioruba, Haussás, Malês entre outros e foram espalhados pelo Brasil. Em três séculos estima-se que a África perdeu 60 milhões de habitantes devido ao tráfico de escravos. Destes, só 15 milhões chegaram vivos ao destino (CRUZ e MARQUES, 2005).

No continente americano, o Brasil foi o país que importou mais escravos africanos. Entre os séculos XVI e meados do XIX, vieram cerca de 4 milhões de homens, mulheres e crianças, o equivalente a mais de um terço de todo comércio negreiro. Uma contabilidade que não é exatamente para ser comemorada (IBGE, 2000).

A presença do negro na condição de escravo fez com que explodissem diversas formas de resistência contra a escravidão, desde incêndios nas plantações, rebeliões, assassinatos, suicídios e fugas (SALLES, 1988). O não alinhamento com o projeto colonial fez com que em todo país surgissem quilombos inspirados na ancestralidade africana, reorganizado segundo as condições da América. Essas comunidades foram formadas, como já vimos, à luz da ancestralidade: suas organizações políticas, sociais e culturais construíram-se a partir dos modelos desenvolvidos na África, em especial do povo Bantu; buscando, principalmente, reconstruir sua identidade, com a realização do trabalho, de suas festas, rezas, cantorias e outras práticas (PINTO, 2004). Nas fugas e rebeliões os negros fugidos de seus donos se embrenhavam nas matas e instituíam comunidades livres, vivendo do autossustento e preservando suas origens, aí criavam seus núcleos de resistência (SALLES, 1988).

A territorialização do sistema colonial/escravocrata ocupou de início a costa litorânea do país pela facilidade de circulação e dominação. Berta Becker, comprova que do Cabo da Boa Esperança, o processo de ocupação inicialmente expandiu-se a norte e a sul. No decorrer de três séculos os invasores, ressaltando as disputas internas entre eles, destruíram os modos de vidas dos endógenos e consolidaram na costa litorânea brasileira seu modo de vida: sua forma de fazer economia, política, sua cultura, sua forma de conhecimento, seus valores, ética e religião, seu processo

educacional, assim como seus sistemas técnicas organizadores da morfologia espacial. Ocupado a zona costeira, a expansão desse modo de vida, trazido pelo colonizador, vinculado aos ditames do capital internacional das grandes potências europeias, ruma ao interior: Violentam os povos que existiam nesse espaço, a maioria já fugindo da violência da ocupação da área litorânea, toma-lhes o território e consolida mais adentro no Brasil seu modo de vida através da pecuária e da agricultura agroexportadora. Nesse processo são ocupadas áreas interioranas do que conhecemos como norte, nordeste, sudeste, centro oeste e sul (BECKER, 2009).

Do ponto de vista tanto dos povos endógenos, quanto dos que foram trazidos para Brasil, mas não foram integrados/alinhados aos privilégios do modo de vida ditado pelo capitalismo consolidado, este processo histórico significou violência (genocídio, etnocídio), perda de território (cada vez mais encurralados no interior do continente) e destruição de seus modos de vida. A fala do colonizador se fez a única verdade decente, progressista e moderna, silenciando, pelo uso da violência desmedida, nas suas mais variadas formas, a fala de todos os povos não alinhados e condenando-as, quando mesmo com todas as barreiras são ditas, ao atraso. (BISPO,2015)

Tanto na ocupação da costa litorânea, como do sertão a mão de obra que deu sustentação braçal a essa empreitada foi, majoritariamente, a do negro escravizado. Por esse motivo é possível afirmar que a territorialização do sistema colonial escravista também provoca a territorialização da resistência e contraposição a ele. É possível afirmar que onde tinha negro escravizado, também tinha resistência e contraposição a escravidão. Por isso, os quilombos espalham-se pelo litoral como um todo e pelo Brasil profundo (o sertão). É possível deduzir sem receio que existiam/existem quilombos em todo território nacional (CONAQ, sd)

No Brasil a experiência quilombola foi diversa, em quantidade e qualidade. Existiram quilombos espalhados por todos os cantos. Cada um a seu modo tentando ser um espaço de acolhimento daqueles que fugiam do sistema escravista e de construção de um modo de vida baseado na ancestralidade africana. Dentre tantos, um quilombo, que pela qualidade do modo de vida ali criado, pelo tempo de resistência e pela quantidade de pessoas que conseguiu agregar, atravessa gerações inspirando os que se rebelam contra a ordem injusta é o Quilombo de Palmares. Este foi o quilombo mais expressivo e mais conhecido do Brasil. Localizado entre Alagoas e Pernambuco, ele surgiu no final do século XVI e permaneceu até o século XVIII

(SIQUEIRA, 1995). O quilombo de Palmares representava a esperança de libertação aos escravos, a resistência contra uma sociedade escravocrata, uma ameaça aos senhores e às autoridades legais por ser um laboratório de um outro modo de vida diferente do que os europeus implantaram no Brasil. Palmares é a experiência negra nas Américas que melhor representou um outro modo de vida inspirado na ancestralidade africana.

Siqueira frisa que,

Palmares nasceu com o perfil africano e com gentes brasis: índios, negros, brancos e mestiços. A riqueza da obra está mais no projeto social que ela oferece e menos na capacidade bélica e militar de Palmares e seus líderes, Ganga-Zumba e Zumbi. Em Alagoas, terra onde os organizadores e lideranças Palmarinas, Aqualtune, Ganzá Zumba, Zumbi e outros fixaram a capital Cacus, atual Serra da Barriga, desde os anos oitenta se presta homenagem a Zumbi e celebram as conquistas de todos os quilombolas que foram assassinados pelo comandante do exército português Bernardo Vieira de Melo e Domingos Jorge Velho (SIQUEIRA, 1995 apud ARAÚJO, 2004).

Siqueira aponta elementos importantes da constituição do quilombo de Palmares que podem ser generalizados para a maioria da experiência quilombola no Brasil. O primeiro diz respeito ao “perfil africano”. Podemos intuir que o “perfil africano” refere-se ao modo de saber fazer aprendido em África e trazidos para o Brasil pelos negros que para cá vieram na condição de escravos e que fugiram para alcançar sua liberdade. Quer nos alertar de que essa experiência, como afirma Nego Bispo, está baseada na matriz filosófica e cosmovisiva africana (BISPO, 2015). Que, portanto, em Palmares, como a maioria dos quilombos, houve em parte de um modo de vida inspirado em África. Podemos falar em continuidade africana como evidência Nascimento, ou seja, nos quilombos gerava-se uma cultura na qual o perfil pode ser relacionado com a desenvolvida nas regiões africanas de onde vieram os negros na condição de escravo para o Brasil (NASCIMENTO, 1980).

O segundo diz respeito ao quilombo como “projeto social”. Aqui vale lembrar que o projeto social em implantação no Brasil era o que estava inspirado na matriz cosmovisiva europeia, o projeto colonial/escravocrata. Já nos quilombos gerava-se um modo de vida diferente e contrário a este. (FUNES, 1996). Portanto, o projeto social que se criava dentro do quilombo de Palmares, como na grande maioria, era um projeto social alternativo, de inspiração africana, que dava origem a outro modo de

vida completamente diferente do implantado pela legalidade. É importante demarcar o quilombo como projeto social para fugir a todas as caracterizações conservadoras e racistas que tentam diminuir a importância das experiências desenvolvidas no processo de aquilombamento. Pois, tais caracterizações seguem linha racistas construídas historicamente e que inferem que os negros não tinham capacidade racional de se organizar para gerir um projeto social alternativo e contrário ao sistema colonial escravista. (BISPO, 2015)

Portanto, é importante corroborar com a afirmação de Siqueira e demarcar que o quilombo é um projeto social que deu continuidade e ressignificado a um modo de vida que por seu conteúdo é diferente do modo de vida implantado pelo sistema escravocrata.

O grande líder dos escravos nesse quilombo foi Zumbi dos Palmares um dos maiores heróis negros da história brasileira. Para Freitas, Zumbi, cujo nome significa Deus das Armas, negro de singular valor, grande ânimo, constância admirável, e inimigo capital da dominação dos brancos. Zumbi o mentor de todos, os mais destemidos, o estorvo de nossos bons 22 sucessos, um líder que foi capaz de organizar a maior sociedade negra liberta em um país escravocrata porque a sua “indústria”, “viço” e “constância”, a nós nos serve de embaraço e aos seus de incitamento (FREITAS, 2004).

Nesse sentido, os quilombos representavam a possibilidade de libertação da condição desumana, da negação a liberdade, do desrespeito e da vida escravista, a qual a população negra era submetida, é também um espaço onde geria-se um modo de vida de inspiração africana ressignificado nas condições nacionais. Diante dessa situação é que surgiram muitos núcleos de resistência e combate a escravidão, e Zumbi dos Palmares, símbolo do heroísmo negro, representava a possibilidade de libertação de sua população e de construção de um outro modo de vida diferente desde hegemônico de inspiração europeia, construído sobre genocídio e escravização. O líder negro foi morto pelas tropas da Coroa Portuguesa em 20 de novembro de 1693. Este dia foi institucionalizado pelos negros brasileiros como o Dia da Consciência Negra em homenagem a Zumbi dos Palmares (SIQUEIRA, 1995).

Tão extensa, em tempo e espaço, foi a escravidão, tão extenso também foi a experiência quilombola. De norte a sul os negros se aquilombaram na esperança de fugir das agruras da escravidão e construíram projetos social de perfil africano em terras americanas.

## 1.2 RESISTÊNCIAS NEGRAS E FORMAÇÃO DE QUILOMBOS NO PARÁ

A escravidão negra no Pará seguiu por muito tempo na historiografia oficial como insignificante se comparada com a escravidão indígenas. Os trabalhos de Vicente Salles foram fundamentais para iniciar uma reflexão mais profunda sobre este tema e para afirmar a presença massiva de negros no Pará (SALLES, 1971). No que diz respeito ao que conhecemos como Amazônia a integração deste território ao Brasil (entendendo integração como subordinação aos ditames do modo de vida externo que invade e se consolida neste território) se dá tardiamente. Antes do século XVII a região, que segundo Becker tem sido, desde a colonização, uma *fronteira mundi*, está em disputa pelas potências mercantis europeias. A estruturação do modo de vida do invasor se intensifica a partir da fundação de Belém, em 1616, pelos portugueses. Daí por diante uma série de políticas são pensadas para a região visando cada vez mais torná-la integrada ao resto país e adequada aos desígnios da produção capitalista (BECKER, 2009).

De início as atividades econômicas, na conquista da Amazônia, eram desenvolvidas pela mão de obra escrava indígena, devido ao preço, pois, “o escravo negro, importado pelo estanco de 1682, custava 100 mil réis, enquanto o indígena era vendido a 30 mil réis” (SALLES, 1988, p. 14). Contudo, a escravidão indígena não era duradoura devido a não aceitação dos gentios ao processo de trabalho compulsório, além de serem, de certa forma, protegidos pela Igreja católica. Este processo, que não deixou de ser conflituoso entre interesses dos colonos e os da igreja fez com que em 1751 “Mendonça Furtado cumprisse rigorosamente as instruções e desta forma, fez executar a substituição do gentio pelo negro, como mão de obra escrava” (SALLES, 1988, p.26). Com isso os negros passaram a trabalhar em atividades econômicas, rurais e urbanas (SALLES, 1988).

Deste modo a escravidão negra conviveu simultaneamente, nessa região, com a indígena” (SALLES, 1988 apud PINTO, 2006, p. 271). Bezerra Neto, também lança luz sobre este tema ao afirmar que a escassez de mão de obra indígena, causada pelas mortes generalizadas frutos das moléstias trazidas pelos colonizadores que geraram epidemias e pela morte prematura resultado das péssimas condições de trabalho, obrigaram as autoridades coloniais paraenses a solicitarem das autoridades da metrópole a inserção do negro para suprir o déficit de mão de obra. Bezerra diz:

Entre 1743 e 1750, já havia uma severa escassez de mão de obra causada por uma epidemia de varíola que açoitou a parte mais baixa do Amazonas com a morte de cerca de 40.000 de pessoas, particularmente a população indígena (BEZERRA NETO, 2001, p. 25).

E, sobre a inserção negra, afirma, que:

a Câmara de Vereadores de Belém solicitava a El-Rei medidas relativas ao fornecimento de escravos africanos, uma vez que seus moradores estavam interessados na introdução de negros para o serviço de suas roças e lavouras (BEZERRA NETO, 2001, p. 21e 22).

A criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará (1755) e Maranhão foi um marco que segundo Salles, intensificou e tornou mais expressiva a presença do negro no Pará. Estima-se que na segunda metade do século XVIII a companhia trouxe mais de 25 mil escravos para a região (SALLES, 1988). O negro foi inserido nas atividades agrícolas, principalmente voltadas para as lavouras e de gêneros exportáveis como a cana de açúcar, arroz, tabaco, algodão, cacau extrativistas e “domésticas. Aos poucos o africano passou a fazer parte do cotidiano da sociedade amazônica” (FUNES, 1996, p. 470).

No Pará, como no resto do país, o processo de colonização baseado na mão de obra escrava levou à fuga do cárcere e a ajuntamentos no meio da floresta amazônica para formação dos quilombos nos “segredos das matas” (PINTO, 2006). Salles corrobora essa afirmativa ao dizer que,

A fuga e conseqüente multiplicação desses ajuntamentos de escravos africanos na floresta amazônica aumentou consideravelmente a partir do final do século XVIII e tomou largo impulso nos primeiros anos do século XIX, sob a pressão de vários fatores, políticos, econômicos e sociais (SALLES, 1988, p. 218).

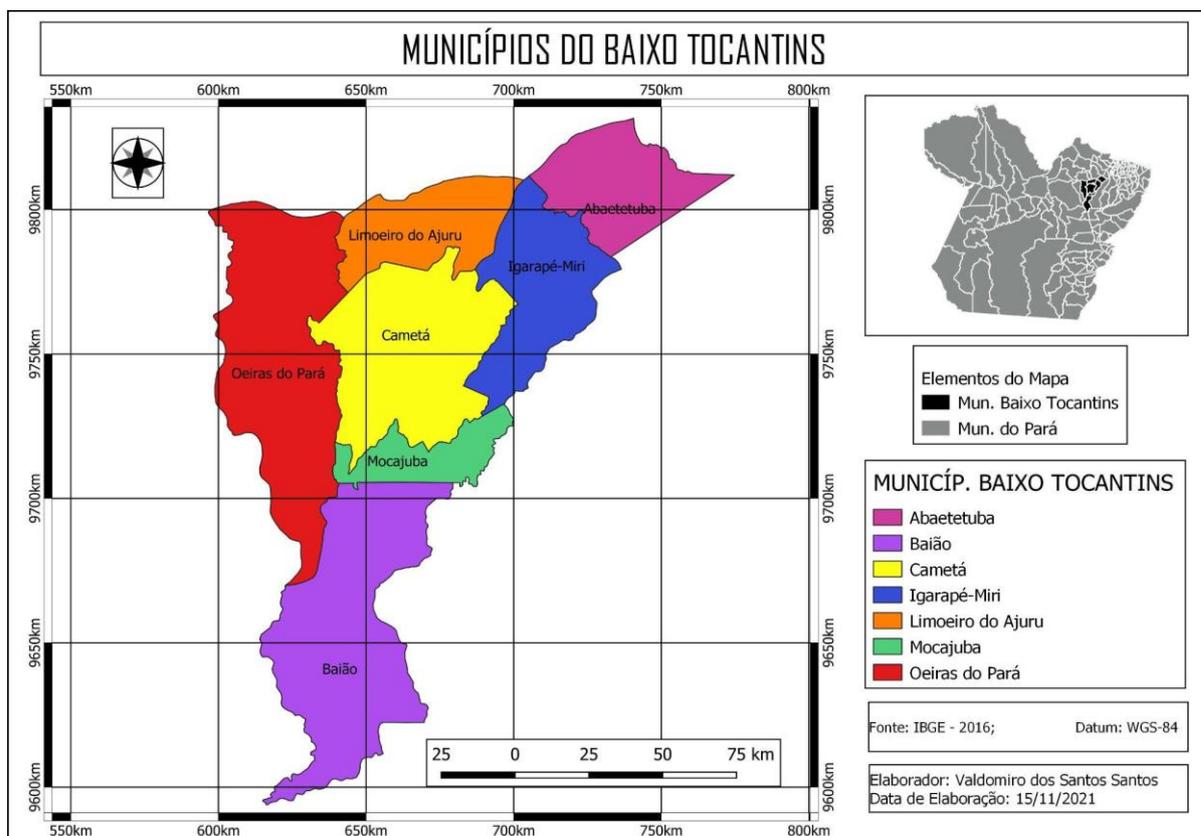
A crueldade a que eram submetidos os negros escravizados (principalmente porque os senhores de escravos paraenses eram conhecidos como os mais cruéis do Brasil na aplicação dos castigos, inclusive com a utilização da prática do assassinato, o que ficou conhecido como *sumidouro* - poço profundo que se acredita geralmente comunicar-se através de um túnel ao rio ou igarapé onde eram jogados os negros considerados rebeldes ou merecedores da pena) levaram a fuga para os quilombos como evidencia Funes ao transcrever o relato da negra Santa Rita:

Eu conheci pretos velhos e pretas que tinham a mão enrolada, isto por efeito da queimadura, que o trabalho causava; os brancos também tinha o costume de colocar estearina (vela) na mão dos escravos para lumiarem seus jantares. Quando um escravo errava o mandado deles, saíam com o chicote pra lambar, davam surra mesmo. Quando tavam dorminó, assim muito, aí chegavam lá onde eles tavam dorminó e cortavam as cordas da rede e eles caíam, tinha que alevantá pra trabalhá (...) tudo ali era uma sujeição ridícula, que eles não tavam acostumados mas foram obrigados a acostamá, porque eles vieram da África. Aí foi o tempo que eles resolveram fugir (FUNES, 1996, p. 473).

As lembranças da vida antes da escravização, a vontade de reconstruir a vida sob novas bases, sob um modo vida baseado na ancestralidade africana também eram impulsos para a fuga e formação dos quilombos. Logo os negros viam nas fugas, mesmo que difíceis e bastante arriscadas, além da sua libertação o desejo de reconstruir sua identidade, sua autonomia e sua liberdade (FUNES, 1996).

Na Região Tocantina (ver Mapa 01) não foi diferente, só em Cametá somava-se 129 propriedades agrícolas sustentadas pelo trabalho escravo negro (SALLES, 1988). E onde havia escravidão, havia os que se rebelavam contra ela. Nas mediações de Baião, Cametá, Mocajuba, os quilombos surgiram a partir da fuga de negros das senzalas de senhores proprietários de engenhos e comércios. Os negros fugitivos sempre se fixavam em locais estratégicos onde era possível estabelecer estratégias econômicas, que favorecem a sobrevivência dos habitantes do quilombo, principalmente, as margens de rios e igarapés (PINTO, 2007). Nestes locais plantavam, pescavam, caçavam e realizavam transações econômicas possíveis com pequenos taberneiros e regatões que atravessavam rios e igarapés da região. Buscando proteção, constituíam seus quilombos em locais de difícil acesso para se defender das forças legais, que sempre seguiam em seu encalço. Porém, não se isolavam por completo, pois o contato com marreteiros ou regatões era fundamental para a constituição de suas práticas econômicas. (PINTO, 1999). Nas mediações de Cametá, no século XVIII, também, surgiram vários quilombos, formados a partir da fuga de negros das senzalas de senhores proprietários de engenho e comércios. Nessas comunidades a formação social apresentava uma estrutura de poder e liderança similar à de Palmares, muito importante para garantir sua sobrevivência.

Mapa 01: Municípios da Região do Baixo Tocantins no Pará. Fonte: Mapa produzido exclusivamente para esse TCC, via contrato com profissional



. Fonte de dados: IBGE, 2016.

Nessa região, segundo Pinto, se destaca o quilombo do Mola, um dos mais expressivos da Região Tocantina, que serviu de referencial para a formação de outros quilombos e mini quilombos (PINTO, 2007). Assim, como em Palmares, que tinha como líder Zumbi, na Região Tocantina a destemida líder que chefiou mais de trezentos escravos chamava-se Maria Felipa Aranha. Conforme sintetiza Pinto, “estima-se que o quilombo do Mola ou do Itapocu foi formado na segunda metade do século XVIII, constituídos por mais de trezentos negros e sob a liderança de uma mulher, denominada Maria Felipa Aranha” (PINTO, 2007).

Na busca pela liberdade, ter conhecimento do espaço físico era essencial para que as fugas fossem bem-sucedidas. Os negros sempre esperavam o melhor momento para se embrenharem nas matas. E os momentos oportunos eram na época da castanha, no tempo de festas ou nas cheias dos rios, quando os capinzais cresciam dificultando e camuflando os caminhos o que era favorável aos negros escravos, que

a noite adentravam nas matas e em canoas atravessavam os igarapés e rios varando de um braço a outro do rio, “diante das ameaças de reescravidão e dos riscos de aniquilamento, adentraram pelas matas, rios e igarapés e, no interior da floresta, organizaram novos mocambos...”(PINTO, 2010). Assim, segundo Pinto, as comunidades quilombolas da Região Tocantina se instalavam em lugares longínquos e de difícil acesso (PINTO, 2007).

Os diversos quilombos que se formaram na região de Cameté são frutos da fuga de negros escravos (...). Alguns desses quilombos foram destruídos, outros jamais foram descobertos. Os quilombos, quando ameaçados tanto pela reescravidão quanto pela sobrevivência, adentravam matas, rios, igarapés e, no interior da floresta reproduziam novos mocambos (PINTO, 2007, p. 33 e 34).

Dessa forma, os negros escravizados esperavam o momento propício para efetuarem suas escapadas. A fuga dos negros para as matas e florestas representava sua libertação, pois nas matas eles se sentiam livres e a natureza, com suas árvores gigantescas, representavam os muros de proteção que eles precisavam para se esconder das autoridades legais que saía a procura de negros fujões. Portanto, buscando se proteger os negros constituíam os quilombos em locais de difícil acesso para se defender das forças legais, que sempre seguiam em seu encalço(PINTO, 2007).

Após dias margeando rios e igarapés ou em caminhadas exaustivas por entre matos e florestas os escravos formavam as vilas de liberdade, nesse reduto eles rompiam com as correntes da escravidão e passavam a condição de negros livres. Uma vez libertos estabeleciam laços com sua cultura e com a cultura indígena ali existente (SIQUEIRA, 1995 apud ARAÚJO, 2004).

Na Região Tocantina durante o século XVIII as fugas se tornaram constantes, pois nessa época aflorava os ideais da Adesão do Pará, na Província do Grão-Pará. Isso se tornou muito propício aos negros que almejavam sua libertação, simultânea a isso ocorria o Movimento Cabano que reforçava ainda mais seus ideais. Assim, segundo Salles, os negros também empunharam sua bandeira de luta e juntaram-se aos revolucionários cabanos. SALLES (1988) Nessa perspectiva diz que,

a fuga de escravos tornou-se um processo contínuo, rotineiro, incontrolável. (...) com a propagação da independência, que atraiu os escravos, os quais com suas pretensões de liberdade salientaram-se nas fugas (SALLES, 1988, p. 208).

Um dos quilombos da Região Tocantina é o que está na localidade de Igarapé-Preto tem sua dinâmica também baseada num conjunto de fatores construídos historicamente e refere-se ao modo de vida da comunidade em si e as batalhas para conquistar pautas que melhorem sua condição de vida.

### 1.3 QUILOMBO COMO MODO DE VIDA

O contato dos europeus com os povos africanos e com os indígenas em terras brasileiras foi baseado na imposição da forma de viver europeia sobre as duas outras. Com os povos Americanos, com quem ocorreram os primeiros contatos, Moraes nos diz que:

É preciso considerar que o impacto que as sociedades originárias da América sofreram com a chegada dos europeus também foi bastante forte. Era difícil para eles compreender aqueles homens que chegavam falando uma língua estranha, com costumes diferentes, vestidos dos pés a cabeça, com uma organização social desconhecida (MORAES, 1998, p. 181).

Infelizmente as sociedades Americanas não tiveram condições de impor, ou pelo menos preservar seus modos de vida. A maioria foi aniquilada pelo genocídio físico, uma grande parte assimilada no processo de apistemicídio educacional e pela inserção no trabalho “sistemático e obrigatório” ao qual os indígenas não estavam acostumados (que era diferente ao seu modo de viver) (MORAIS1,1998). Enquanto isso, o modo de vida europeu, pela violência desmedida, real e/ou potencial, foi se territorializando nas terras que hoje chamamos de Brasil.

O processo de diáspora, forçada e violenta, africana para o Brasil resultou em um país com mais de 50% da população com pele negra, segundo o IBGE, e podemos ir além, afirmando que não só a cor da pele demarcou os territórios brasileiros, mas uma gama de conhecimentos e formas de viver que, sem dúvida, são fundamentais na formação das identidades que podem-se observar (PINTO, 2007).

Apesar das concepções e práticas racistas deste país que conduz a população preta a um local de desumanização, questionamos então: Como considerar pessoas que construíram o berço do mundo, seres sem inteligências e capacidades? Uma resposta positiva a essa pergunta são a experiências dos quilombos, esta demonstra a

capacidade dos povos negros de construir um modo de vida diferente do eurocêntrico (BISPO, 2015).

#### Nascimento sentencia:

Quilombo é um movimento amplo e permanente que se caracteriza pelas seguintes dimensões: vivência dos povos africanos que se recusavam à submissão, a exploração, a violência do sistema colonial e do escravismo; formas associativas que se criavam em florestas de difícil acesso, com defesa e organização socioeconômica política própria; sustentação da continuidade africana através de genuínos grupos de resistência política e cultural (NASCIMENTO, 1980, p.32).

Nascimento coloca alguns pontos importante para a discussão ao afirmar que além da busca por libertar-se da violência do sistema escravista colonial, os negros buscavam também formas de se organizar política e socialmente baseadas na herança de África. Essa herança, como intui o autor, buscava uma resistência no campo político e cultural. Desse modo, podemos deduzir que um dos interesses dos negros que fugiam do regime de escravidão era a formação de comunidades que representasse uma outra forma de estar no mundo, um outro modo de vida, uma outra cultura, entendendo cultura como o produto de todas as relações entre humanos e desde para com a natureza. E Bispo aponta que,

[...] a criminalização e a violência contra essas comunidades permaneceram, tendo como alvo seus modos de vida, suas expressões culturais e seus territórios, isto é, as suas formas de resistência e de auto-organização comunitária contra colonial (Bispo, 2015, p. 49).

Essa demarcação apontada por Bispo é extremamente importante por humanizar ainda mais o negro ao entendê-lo como agente político e cultural capaz de racionalmente decidir por querer construir um outro modo de vida diferente do implementado pela sociedade colonial e serem constantemente atacados por essas escolhas. A visão que conclui que as fugas e consequente formação dos quilombos se dava simplesmente pela violência do sistema colonial/escravista está carregada de racismo histórico, pois retira a possibilidade dos negros decidirem racionalmente por querer viver de outra forma e os animaliza ao colocar como único motivo das fugas e formação dos quilombos a violência real e potencial sofrida. É uma visão que esquece

proposital e maliciosamente que os negros vinham de sociedades organizadas segundo a matriz filosófica cosmovisiva africana (BISPO, 2015). Estavam na condição de escravos, mas carregavam sua ancestralidade, sua memória e as lembranças do saber fazer segundo o modo que viviam no continente africano do qual foram arrancados e escravizados. Vê-los como animais fugindo de castigo reduz sua capacidade de querer racionalmente reconstruir suas vidas, nas condições do Brasil com base na sua ancestralidade.

Os quilombos no Brasil são lugares de reinvenção de povos que foram arrancados à força das suas terras, são lugares que existem desde o período escravocrata, nesse sentido, é possível compreender muitas qualidades de organização por parte destes povos. Quando os africanos constroem esses espaços, nascem muitas culturas oriundas de países africanos e baseados nesses saberes trazidos na diáspora, vão-se configurando uma realidade de espaços em que os corpos negros falam e constroem um modo de vida, justamente o contrário do que o sistema escravagista fazia: exterminar os corpos negros e seus modos de vida.

Não por acaso, vivemos hoje em um país onde pode-se encontrar variados tipos de expressões que nasceram nos lugares fundamentalmente construídos por povos negros, e representam um reflexo de resistência destes povos que expressam suas diversidades de conhecimentos, através de gestos culturais, políticos e até mesmo econômico. Um exemplo de cultura negra que podemos apresentar é o próprio samba, termo africano que segundo o próprio cantor Mateus Aleluia, significa “oração”, só através deste termo no Brasil, para além do Samba de Cacete, podemos encontrar muitos outros: Samba de roda, samba de coco, samba de chula, samba gafeira, samba de caboclo, entre outros. É sempre importante ressaltar a diversidade que se tem em culturas negras até como um ato político de reivindicação contra as falas racistas que criaram uma ideia de África enquanto um país, e sua cultura é homogênea. Simone diz que é

necessário pensar os problemas das populações negras enquanto movimento de autoafirmação e valorização da herança africana na constituição da população brasileira, não numa tentativa de homogeneização da população sobre um falso suposto de uma democracia racial, mas sim de admitir que as heterogeneidades são importantes e necessárias e por isso devem ser respeitadas e valorizadas (SILVA e NASCIMENTO, 2012).

As heterogeneidades apontadas por Simone são frutos do estar sobre o planeta diferente, viver de outra forma. Quanto ao Brasil é preciso demarcar que não existe só o modo ocidental capitalista de viver, existe uma diversidade gigantesca de modos de vida que devem ser respeitados e preservados para que possamos construir uma sociedade melhor para todos os brasileiros. Nos quilombos é possível perceber modos de vida que, por mais que sejam diversos, tem seus conjuntos de significados marcados pela “autoafirmação e valorização da herança” da cosmovisão africana em diáspora. Portanto, é possível afirmar que nos quilombos constrói-se um modo de vida específico, o modo de vida quilombola de inspiração africana; e por isso esses espaços sempre foram atacados, pois, representam uma ameaça à sociedade eurocentrada urbana industrial capitalista homogênea. Neste sentido, os modos de vidas quilombolas podem ser vistos como modos de vidas contra hegemônico, ou “contra colonizador” (Bispo, 2015). Bispo, ao analisar os modos de vidas contra colonizadores diz que a sociedade escravocrata se sentia

ameaçados pela força e sabedoria da cosmovisão politeísta na elaboração dos saberes que organizam as diversas formas de vida e de resistência dessas comunidades, expressas na sua relação com os elementos da natureza que fortalece essas populações no embate contra a colonização (BISPO, 2015, p. 65).

O essencial dessa abordagem, para a construção desse trabalho, é esse entendimento amplo de que aqui os quilombos foram constituídos e são um modo de vida específico. Não queremos com essa afirmação, dizer que os quilombos não mantêm relação com sociedade eurocentrada urbano industrial capitalista, pois não seria uma afirmação verdadeira, já que os quilombos mantêm relação direta com a esta sociedade. Queremos apenas demarcar a especificidade dos modos de vidas quilombolas e sua inspiração na cosmovisão africana, por esses aspectos ser constantemente negligenciado pela teoria eurocêntrica. Essa demarcação é importante para valorizar esses modos de vida e para entendê-los enquanto um conjunto de sabedorias que podem ser úteis para repensar o mundo moderno tão injusto que caminha para o abismo (Krenak, 2020). Portanto os quilombos, inclusive este em estudo, são um modo de vida específico que vem se resignificando na história do Brasil para continuar de pé preservando sua cultura, sua sabedoria e sua especificidade de vida. Bispo diz que

Nesse contexto, nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos têm nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados[...] (BISPO, 2015, P. 97).

Sobre este modo de viver encontrado nos quilombos que vem sendo ressignificado corroboramos com Bispo e concordamos que devem ser universalizados, ou pelo menos levados em consideração para que possamos construir uma sociedade que respeite seus iguais e respeite a natureza, que valorize “nossos desejos, sonhos e possibilidades, materiais e imateriais, de emancipação humana na diversidade, com a nossa capacidade de universalizar a vida” (BISPO, 2015).

#### **1.4 QUILOMBO NA CONTEMPORANEIDADE**

Após o período de escravidão, os povos negros quilombolas continuaram numa luta intensa para serem inseridos, reconhecidos na sociedade e garantir direitos básicos que lhes foram negados desde sempre, esses grupos de pessoas estiveram sempre à margem dessa sociedade que se construía. Seus territórios só foram começar a ter reconhecimento após a constituição de 1988 e a conferência da ONU no ano de 2000 na África do sul onde foi pautado mais especificamente assuntos como o racismo e as consequências dos processos de escravidão. (CARNEIRO, 2000)

A identidade brasileira forjada no cenário das desigualdades postas pelo histórico da construção do país desde muito cedo costurou um pacto de sociedade “misturada”, miscigenada. Aos olhos de uns, visto como um trunfo, aos olhos de outros, visto como uma perpetuação da violência com os que não puderam escolher fazer parte ou não do “ser brasileiro” (MUNANGA, Sd).

Analisando a formação cultural de nosso país percebem-se as marcas dessa história colonial. No Brasil, particularmente os colonizadores exterminaram grande parte das diversas etnias indígenas existentes. Trouxeram como mercadoria os negros africanos, também de diferentes etnias, para o trabalho escravo e instituíram assim uma

sociedade de dominantes (brancos europeus) e dominados (negros, indígenas, mestiços). A sobreposição entre classe social e cor continuou mesmo depois da abolição da escravatura no país. Imigrantes europeus e asiáticos (brancos e amarelos) vêm embranquecer nosso país e a lógica classe e cor perpetua-se (SILVA, 2012).

A tão sonhada brasilidade formou-se comprometida com uma gama de contradições que firmou um discurso de igualdade num território de diferenças em todos os aspectos altamente perceptíveis. Portanto, descomprometida com as especificidades, a identidade brasileira limitou-se a colocar as pessoas negras a um lugar tão inferior que, o que restou para as “sabedorias” compartilhadas dos negros foram alguns resquícios das culturas desligadas completamente dos contextos reais de povos em questão.

Estando no comando do território nacional à força, a classe dominante não hesitou em construir uma narrativa que os beneficiasse e que continuasse perpetuando os seus malfeitos o máximo de tempo possível. Se utilizando de todo e qualquer tipo de instrumento, estes trabalham incansavelmente em torno da necessidade de manter uma imagem aceitável para o povo brasileiro e para o resto do mundo. Os livros de história, por exemplo, são fundamentais na construção na imagem racista que criaram dos povos negros no Brasil. Além de serem construídos de forma generalizada, estes repetem uma história de fracasso em relação ao povo negro.

É necessária uma análise profunda sobre como os materiais didáticos usados para todas as regiões do Brasil influenciam numa comunidade quilombola como Igarapé-Preto, entender até que ponto contribuem para o ensino escolar e entender as contradições das versões que não estão de acordo com a realidade de um povo que constrói uma narrativa sobre a história dos seus antepassados.

Mas também, não por acaso, o ensino de história é cada vez mais tratado como ameaça para a classe dominante e, portanto, é atacado sempre que necessário. O governo do atual presidente Jair Bolsonaro tem como estratégia tornar a disciplina de história opcional, uma forma de tentar fazer com que as escolas sejam um espaço cada vez menos ameaçador para a reputação dos brancos deste país.

Em 1925, O Clarim d’Alvorada clamava pela criação do Congresso da Mocidade dos Homens de Côr, “um grande partido político composto exclusivamente de homens de côr”. Esses apelos não produziram

resultados imediatos, mas sem dúvida foram parte do impulso subjacente à fundação, em 1926, do Centro Cívico Palmares. Assim chamado em homenagem ao quilombo de Palmares do século XVII, o centro originalmente destinava-se a proporcionar uma biblioteca cooperativa para a comunidade negra. A organização logo progrediu e passou a patrocinar encontros e conferências sobre questões de interesse público, e em 1928 lançou uma campanha para derrubar um decreto que proibia aos negros ingressar na milícia do Estado, a Guarda Civil. O centro foi bem sucedido ao requerer do governador Júlio Prestes que suspendesse o decreto, e depois o convenceu a derrubar uma proibição similar que impedia as crianças negras de participar de uma competição patrocinada pelo Serviço Sanitário de São Paulo para encontrar o bebê mais “robusto” e eugenicamente desejável do Estado. (ANDREWS, 1998, p. 227).

Ainda que se apresentem dados comprovando a maior parte da população brasileira sendo negra, há muito que se discutir sobre as contradições existentes. Um país que não consegue reconhecer quem é seu povo muito provavelmente não conseguirá entender sua própria história. Para isso a memória é fundamental no que se refere às reflexões históricas que instituem a organização da nação.

Ao contrário do que dizem os discursos de vitimismo em relação aos povos quilombolas, estes provam que nunca puderam esperar pelo estado brasileiro para que sobrevivessem, pois estes construíram suas liberdades não só para viver a seu modo, mas também lutar contra a colonização de forma efetiva.

Se eu chegar lá (na Presidência), não vai ter dinheiro pra ONG. Esses vagabundos vão ter que trabalhar. Pode ter certeza que se eu chegar lá, no que depender de mim, todo mundo terá uma arma de fogo em casa, não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola (Fala do então presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, na ocasião em que estava em campanha eleitoral, em 2019).

No discurso, o candidato à presidência pressupõe que estes povos estão à espera do estado para construir seus territórios e dependem exclusivamente de políticas públicas para sobreviverem. Porém, a história do Brasil serve para nos lembrar o contexto em que se criaram os quilombos, sem qualquer aprovação do estado, pelo contrário, a classe dominante usou de todas as suas armas para destruir os quilombos.

Essa última investida contra os corpos e o território das comunidades de populações quilombolas, indígenas, ribeirinhas e demais populações tradicionais é

mais um episódio da história brasileira na qual esses povos são atacados ferozmente. Não se pode dizer que é um fato novo, pois, a história do Brasil foi construída sobre o cemitério de negros e indígenas. Os grupamentos de indígenas e quilombos nasceram na ilegalidade, para se opor a uma sociedade necrófila e, por este motivo, vem sendo sistematicamente atacadas, pois, “num mundo dividido em dois lados, em que um dos lados não tem direito à existência, a violência torna-se a regra histórica” (krenak, 2019).

Para os Amazônidos essa trajetória violenta de construção da nação brasileira tem vertentes ainda mais sombrias. O que se escancara na atualidade com os discursos e ações de ódio do presidente da república pode ser visto com a síntese de toda uma história de sangue, usurpação, espoliação e morte das populações amazônicas, entre elas os quilombolas. Desde os avanços pelos interiores nos “descimento indígenas” para as missões jesuíticas, passando pelas “correrias” desta mesma populações para apropriação de seus territórios para os seringueiros, os projetos de colonização do Estado Novo, a construção das rodovias nacionais e estaduais, os grandes projetos e seus impactos sociais ambientais, as construção das usinas hidrelétricas como Tucuruí e Belo Monte, até as construções da hidrovias recentemente com a Araguaia Tocantins e a expansão da Agropecuária atualmente, todos esses caminhar histórico para “integrar” a região ao resto do país se deu com base no uso da violência para matar, expulsar, escravizar e destruir os modos de vidas que não são os aceitos. É possível afirmar que o Estado Brasileiro nasceu sem a Amazônia e contra a Amazônia (Malheiro, 2021). Malheiro, ao discutir como se estruturou esses processos espoliadores na Amazônia diz que,

Em linhas gerais, podemos dizer que os diferentes métodos violentos por meio dos quais a dinâmica de espoliação se realiza na Amazônia revelam práticas subterrâneas que desmontam os sentidos de sustentação da própria ideia de democracia, mantendo um Estado de exceção com um permanente ajustamento das populações aos movimentos econômicos, em que a morte e o sacrifício regulado de alguns signifiquem a vida regulada de outros (Malheiro et al, 2021, p. 133)

É por esse histórico que podemos afirmar que essa “ofensiva espoliadora” atual é apenas mais um capítulo dessa história desumana contra as populações tradicionais, contra as populações quilombolas. No entanto, essas populações continuarão lutando para garantir que seus modos de vidas sejam respeitados. Esse

histórico de violência contra elas apesar de mostrarem como o Estado brasileiro encara essa população também demonstra a capacidade organizativa, a resiliência e a resistência dessa população, pois permanecem vivas e lutando nos dias atuais. Os quilombolas continuam lutando contra todo projeto que desrespeite a terra e os territórios. Em especial, as comunidades do Baixo Tocantins vêm discutindo sobre projetos de grandes empresas que visam a invasão dos territórios em nome do "desenvolvimento", dentre eles citamos a construção de uma hidrovia e uma ferrovia, pautas que têm mobilizado toda uma organização em torno do futuro dessa região que será afetada. Para além dos exemplos citados, as comunidades enfrentam muitos outros que diariamente atacam seu modo de viver e sua dignidade como a séculos a classe dominante vem fazendo, e neste cenário esses povos vêm se reinventando e construindo uma luta histórica que visa não somente a defesa dos territórios e povos quilombolas, mas o cuidado com todos os seres, humanos ou não.

## **CAPÍTULO II**

### **O SAMBA, EXPRESSÃO COSMOVISIVA DE UM POVO E SUA PRÁTICA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE IGARAPÉ-PRETO**

## 2.1 O SAMBA DE CACETE, VISÃO GERAL

O quilombo aqui será enxergado como parte integrante e fundamental de um processo contra hegemônico movido pelos povos não alinhados ao projeto de poder e societário implantado com a colonização/escravidão. Esta visão ampara-se na perspectiva Contra-colonial que inclui “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (BISPO,2015).

Nos quilombos, sendo exemplo social (modo de vida), diferente qualitativamente daquele eurocêntrico, confluíram diversos elementos culturais que expressam esse modo outro de viver e, portanto, é na construção histórica destes territórios, que encontram-se muitos saberes ancorados em diversos aspectos das culturas africanas, que, inclusive, são esses saberes que conformam um modo de vida diferente do europeu, que não morreram com as violências que atingem esses territórios e os corpos nele presente no atravessar dos séculos (PINTO,2007).

Fogo!

Queimaram Palmares, nasceu Canudos  
Queimaram Canudos, nasceu Caldeirões  
Queimaram Caldeirões,  
Nasceu Pau de Colher,

Fogo!

Queimaram Pau de colher,  
E nasceram e, nascerão tantas outras comunidades  
Que os vão cansar se continuarem queimando  
Porque mesmo que queimem a escrita

Não queimarão a oralidade  
Mesmo que queimem os símbolos  
Não queimarão os significados  
Mesmo que queimem o nosso povo  
Não queimarão a ancestralidade.  
(Nego Bispo)

O poema descrito acima é preciso ao apontar a capacidade de resiliência dos povos violentados pelo Estado brasileiro colonialista. Esta resiliência está na capacidade de se reinventar/organizar para buscar alternativas ao modo de vida hegemônico. É

neste processo de resistência, oralidade, ancestralidade e luta contra as estruturas coloniais que foram impostas, que as manifestações culturais baseadas na “matriz cultural filosófica e cosmovisiva” africana se manifesta e se reinventa.

As manifestações culturais dos povos afro-pindorâmicos pagãos politeístas são organizadas geralmente em estruturas circulares com participantes de ambos os sexos, de diversas faixas etárias e número ilimitado de participantes. As atividades são organizadas por fundamentos e princípios filosóficos comunitários que são verdadeiros ensinamentos de vida. É por isso que no lugar dos juízes, temos as mestras e os mestres na condução dessas atividades. As pessoas que assistem, ao invés de torcerem, podem participar das mais diversas maneiras e no final a manifestação é a grande vencedora, porque se desenvolveu de forma integrada, do individual para o coletivo (onde as ações e atividades desenvolvidas por cada pessoa são uma expressão das tradições de vida e de sabedoria da comunidade) (BISPO,2015,9 42).

O samba (em seu entendimento amplo, por se manifestar em diversas partes do território brasileiro) é um destes conhecimentos que se derivam de um processo de resistência e partilha de saberes dos povos africanos, agora vivendo no Brasil, como descreve Nego Bispo, na citação acima. Esses conhecimentos que precipitam em arranjos culturais possuem as marcas da resistência, pois, se relacionam e se reinventam mesmo com todas as diversas estratégias criadas pelos senhores do sistema escravocrata para destruir os saberes baseados nas cosmovisões não alinhadas.

Na região dos quilombos do baixo Tocantins também se encontram variedades de expressões culturais erguidas desde matrizes africanas. É nesse caudaloso mar cultural que encontramos o Samba de Cacete do quilombo do Igarapé-Preto (ver imagem 01 e 02). Este relaciona-se intimamente com outros aspectos da vida neste território: tocado ao som dos tambôros (ver imagem 03), como chamam os tambores na comunidade de Igarapé-Preto, as músicas cantadas retratam a histórias deste povoado, espaço de liberdade e resistência contra o racismo e as demais opressões que atingem os povos pretos no Brasil (PINTO, 2013)

Imagem 01: roda de Samba de Cacete na comunidade de Igarapé-Preto, mulheres paramentadas dançando em círculo



Fonte: Micele Silva, 2020.

Imagem 02: roda de Samba de Cacete na comunidade de Igarapé-Preto, destaque para os homens tocando os tambôros.



Fonte: Micele Silva, 2020.

Imagem 03: tambôros usados para tocar o Samba de Cacete.

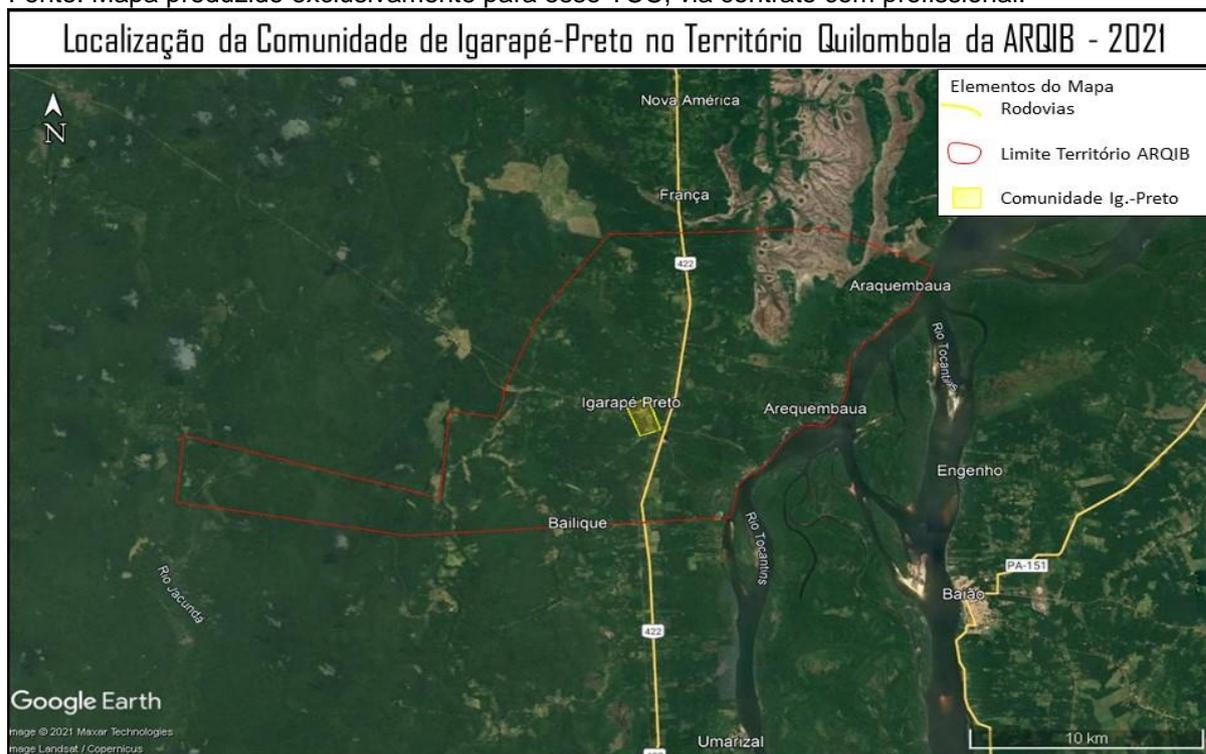


Fonte: Micele Silva, 2020.

## **2.2. A COMUNIDADE QUILOMBO DE IGARAPÉ-PRETO E O SEU SAMBA DE CACETE: VIVÊNCIAS COTIDIANAS QUE VÃO ALÉM DE DANÇAS E RITMOS MÚSICAS**

A comunidade quilombola do Igarapé-Preto está localizada na zona rural, fazendo fronteira entre os municípios de Baião e Oeiras do Pará (ver mapa 02). Atualmente tem 5 ruas que comportam em torno de 2.000 habitantes. Os moradores inicialmente sobreviviam de trabalhos com a agricultura, extrativismo, caça e pesca e atualmente já tem a ajuda de auxílios governamentais como bolsa família e aposentadoria, bem como uma pequena parcela também sobrevive dos trabalhos vinculados às prefeituras.

Mapa 02: localização da comunidade de Igarapé-Preto no território quilombola pertencente a ARQIB.  
 Fonte: Mapa produzido exclusivamente para esse TCC, via contrato com profissional.



Fonte de dados: Google Earth, 2021.

Naturalmente como encontramos em outras comunidades, Igarapé-preto que antes era constituído de uma população que fazia uso de casa de madeiras vem se modificando ao longo dos anos e hoje também se utiliza de outras tecnologias como a casa de alvenaria, para além desta característica é importante dizer também que a mesma dispõe de uma realidade desassistida pelo poder público quando identificamos a falta de um saneamento básico, problemas com sistema de distribuição de água e outros casos de irresponsabilidade por parte dos governos públicos.

É importante dizer que o trabalho que deu origem à comunidade e a relação com a terra e o território é o ambiente onde se gera o samba de cacete, a cultura de fazer roça em “cunvidado” trouxe consigo as rodas de samba tanto antes quanto após os momentos de trabalho, memória narrada na fala do seu Venâncio:

Me criei com meus pais, sempre trabalhando na roça e essa roça que eles faziam, sempre inventam o samba, pra plantar a maniva, reuniam muita gente e eles me levavam, levavam os tambores, os batedores de samba, inclusive meu pai era um deles e eu fui aprendendo com eles, muitos anos atrás meu pai morreu com 66 anos, ele era de 1917, depois fui crescendo e fui aprendendo a andar por aí com ele em outras comunidades, faziam a junção, a gente ia, levava o tambor e de

noite depois da janta fazia o samba de cacete pra de manhã plantar a roça, vinha de lá umas dez horas da manhã pras onze, continuava o samba até vim embora pra casa (Fala do mestre Venâncio dos Santos Baião).

A fala acima nos leva a compreender o laço do trabalho para com o samba na comunidade, trazendo, portanto, a reflexão necessária sobre como os aspectos se unem construindo uma rica vivência de saberes ancestrais no território.

A conquista do título de reconhecimento como território quilombola aconteceu no ano de 2002 e foi reflexo de mais uma das diversas lutas que esta comunidade teve que enfrentar para a garantia de direitos básicos. O direito à terra, à serviços de saúde, a preservação da cultura local e a educação mínima são exemplos de vitórias alcançadas pelo engajamento da comunidade. Fato que fica explícito na fala de seu Francisco Lopes, ex-coordenador da escola Tia Mariazinha e ex-morador da comunidade (residente hoje na cidade de Baião):

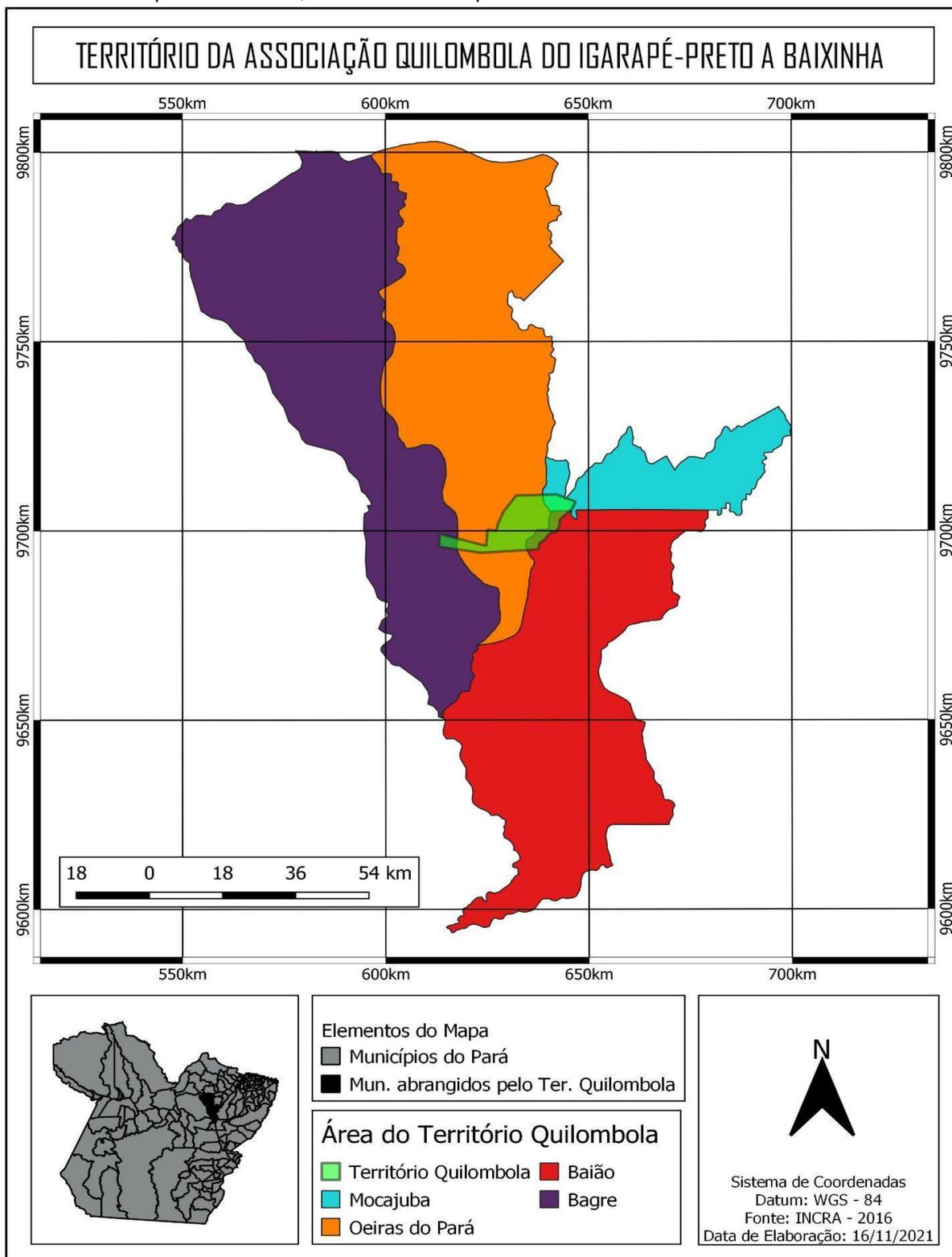
Pra comunidade tudo foi sempre difícil, sempre tivemos que lutar muito pra garantir as coisas. E o que a gente conseguiu é o mínimo que eles podem fazer, mas pra gente conseguir esse mínimo teve que ter muita organização e muita luta. É como se a comunidade fosse abandonada, a força pra conseguir as coisas teve que partir dos moradores mesmo. (Fala do prof. Francisco Lopes do Espírito Santo).

Na fala do professor podemos entender as dificuldades da localidade para a garantia de direitos. Nesta comunidade existem duas escolas de ensino fundamental e médio: a escola Zumbi dos Palmares, de responsabilidade da prefeitura de Oeiras do Pará, e a escola Tia Mariazinha, de responsabilidade da prefeitura de Baião. São dois espaços onde se constrói a educação dirigida pelo estado a essas comunidades. A Escola Tia Mariazinha é a mais antiga de Igarapé- Preto e está localizada na área administrativa do município de Baião. Atende turmas de manhã, tarde e à noite com ensino fundamental e ensino médio modular, bem como a Zumbi dos Palmares, que também é fruto da luta da comunidade traz consigo, um nome que sinaliza a relação da história do território para com as dos demais quilombos, exerce a mesma função da primeira, apesar de usufruir de um currículo externo às pautas do território, existem trabalhos acontecendo para que a escola seja um instrumento de luta.

Além da própria comunidade, onde está inserida, esta escola atende esporadicamente outras comunidades que estão dentro do território abrangido pela

Associação de Remanescente de quilombo do Igarapé-Preto a Baixinha - ARQIB (ver Mapa 03), sendo no total 12 comunidades.

Mapa 03: limites e abrangência da terra quilombola pertencente a ARQIB. Fonte: Mapa produzido exclusivamente para esse TCC, via contrato com profissional



Fonte de dados: IBGE, 2016.

Dentro de Igarapé-preto também se encontra um posto médico de gestão do município de Oeiras, estrutura de pequeno porte, com poucos materiais de atendimento e sem médico. Fortalecendo, portanto, os questionamentos a respeito do olhar do estado para com a comunidade. Como dar conta do cuidado com a saúde servindo de forma tão precária? Tal realidade escancara o descaso e as desigualdades impostas por um modelo de sociedade que não atende as demandas de uma comunidade como Igarapé-preto. Percebe-se que a comunidade tem buscado melhorias em relação à pauta, por uma saúde que acolha os saberes tradicionais e que reforce o compromisso com as demandas de saúde da população negra.

Em termos religiosos a comunidade comporta uma variação de segmentos que também expressam a tomada do cristianismo tanto católico quanto protestante, ao passo que ao longo do tempo se percebe um apagamento das religiões de matriz africana. As práticas de matriz africana foram sistematicamente sendo atacadas e até os “muitos terreiros que tinham por aqui por essa região, depois foram sumindo e até as mulheres que faziam benzeção e trabalhos assim foram parando” (fala do senhor Djalma Pereira Ramalho).

A partir da fala do colaborador entendemos que há uma vasta discussão a se fazer quando se trata do assunto em questão, que explicita inclusive o choque das culturas ocidentais para com as não ocidentais presentes na comunidade. Neste sentido, os caminhos da pesquisa nos levam a ressaltar também que parte dessas pessoas que exerciam funções de curandeiras, parteiras, benzedoras são as mesmas mestras de samba na região, fato que nos leva a refletir sobre os saberes diversos destas mulheres que carregam grandes legados de saberes, lutas e resistência no Baixo Tocantins.

A chegada da igreja traz consigo atividades que marcam a dinâmica da comunidade, a organização da festividade de São Sebastião no mês de janeiro mobiliza a maioria das pessoas e aglutina participantes de outras comunidades, outras cidades e até instituições como a própria Universidade Federal do Pará, espaço onde também visualizamos a presença marcante do samba de cacete.

No âmbito político da luta que atravessa a comunidade, faz-se necessário dizer que a localidade é sede de uma associação com 12 comunidades e por este fato também tem um barracão comunitário específico que reúne pessoas de todo o território coletivo que a mesma sedia, lugar onde acontecem atividades culturais e

políticas tanto da comunidade em si, quanto junto das demais representadas pela ARQIB (Associação de Remanescentes de Quilombos de Igarapé-preto á Baixinha).

### **2.3 O SAMBA E TRABALHO**

Durante muito tempo, os moradores e moradoras de Igarapé-Preto viveram dependendo unicamente da agricultura familiar, da caça e da pesca. É uma vivência alimentícia que está ancorada a condição do território de quilombo, são conhecimentos repassados de geração em geração pela oralidade. A realização desses trabalhos é construída com base na coletividade entre as famílias, não dentro dos moldes capitalistas, mas com uma concepção ancestral trazida pelos mais velhos onde o trabalho coletivo foi fundamental na construção da identidade da comunidade.

Dentro da perspectiva histórica de vida do quilombo de Igarapé-preto encontramos uma relação com a terra que é baseada na luz ancestral dos ensinamentos dos mais velhos, uma visão que se opõe à ideia de que a terra é mercadoria, pelo contrário, esta é parte integrante do cosmo do qual os humanos também são, é uma correlação de interdependência. Essa forma de relação com os meios de existência e com a terra corrobora com Bispo:

A terra, ao invés de ser amaldiçoada, é uma Deusa e as ervas não são daninhas. Como não existe o pecado, o que há é uma força vital que integra todas as coisas. As pessoas, ao invés de trabalhar, interagem com a natureza e o resultado dessa interação, por advir de relações com deusas e deuses materializados em elementos do universo, se concretizam em condições de vida (BISPO, 2015, p41).

Além disso, a terra na qual se desenvolvia as práticas de trabalho eram comuns e a relação de posse presumia necessidades coletiva. O trabalho no quilombo de Igarapé-preto se estabelece como um ambiente que visa a vida, a ancestralidade e o bem-estar antes do lucro, se organiza em torno de saberes que respeitam o tempo dos demais elementos da natureza e se relacionam com este como seres sagrados. É uma forma de trabalho que pensa a comunidade como um todo, tornando-se assim práticas contra o individualismo mesquinho das sociedades ocidentais que, portanto, demonstram um outro modo de viver. É através dessa relação é que se prepara o convidado regado a samba de cacete.

“O trabalho coletivo nos quilombos sempre foi uma história muito forte, quando precisavam se unir, como não tinha dinheiro pra pagar, então eles se uniam pra fazer os chamados convidados que era o trabalho de um ajudar o outro, na roçagem na plantação, na própria colheita e tanto na roçagem, quanto no trabalho de plantação, se cultuava mais a questão da tradição do samba de cacete que era o convidado” (fala do prof. Diogo Baia Machado).

Se observa que o convidado é uma forma de trabalho irrigado por laços de solidariedade coletivos e organizações familiares festivas para a realização de tarefas urgentes, principalmente, na plantação da roça. Esta fala do professor Diogo Machado mostra uma forma de trabalho diametralmente oposta ao trabalho assalariado da sociedade industrial capitalista. O trabalho assalariado é individual e penoso, é o processo pelo qual o dono dos meios de produção suga a vida do trabalhador através da exploração do excedente produzido pelo trabalhador (a mais valia) (NETTO, 2017). O trabalho no convidado, ao contrário, é “coletivo” na qual um ajuda o outro a realizar as tarefas necessárias, o peso da existência, portanto, não cai sobre os ombros individuais, mais da coletividade. Os produtos do trabalho também são apropriados de maneira diferente no quilombo de Igarapé-Preto, o produto do trabalho é apropriado de maneira coletiva, para satisfazer as necessidades da comunidade como um todo. E, por fim, Diogo chama atenção para mais um elemento importante e que demonstra a especificidade do trabalho nesta terra quilombola: a tradição do samba de Cacete durante o convidado. inferimos, da fala de Diogo, que o convidado regado a Samba de Cacete tornava o trabalho um momento alegre e festivo, onde cantava-se, dançava-se e distrai-se para realização do trabalho. neste sentido o trabalho deixa de ser algo penoso, individual e sacrificante, o trabalho na comunidade quilombola do Igarapé-Preto é coletivo e alegre. Amorim, corroborando com essa interpretação afirma que

No convidado, o trabalhador dispõe de ferramentas manuais restritas (enxada para cavar e terçado para cortar o caule da maniva), mas a força física é essencial, pois todas as tarefas são desempenhadas com rapidez. Considera-se uma organização familiar de maneira eficiente, visto que as técnicas de trabalho e ferramentas são simples. O estilo festivo que ocorre antes e durante o convidado ameniza o cansaço e o trabalhador além de sentir prazer ao ver ‘um estirão’, ou seja, uma roça plantada sente-se como membro do grupo familiar satisfeito pela solidariedade dos convidados na realização de uma tarefa difícil e urgente da roça de maniva (AMORIM, apud PINTO, 2006, p. 291).

Logo, os convidados são espaços de produção da vida coletivamente, e é o samba de cacete que anima e introduz nesses corpos coletivos, através da sua magia, a energia vital para garantir a realização das tarefas necessárias. Venâncio Baião, a partir da narrativa a seguir, traz um pouco dessa magia, ao relembrar sua infância:

Sempre trabalhando na roça e essa roça que eles faziam, sempre inventam o samba, pra plantar a maniva, reuniam muita gente e eles me levavam, levavam os tambores, os batedores de samba, inclusive meu pai era um deles e eu fui aprendendo com eles, muitos anos atrás meu pai morreu com 66 anos, ele era de 1917, depois fui crescendo e fui aprendendo a andar por aí com ele em outras comunidades, faziam a junção, a gente ia, levava o tambor e de noite depois da janta fazia o samba de cacete pra de manhã plantar a roça, vinha de lá umas dez horas da manhã pras onze, continuava o samba até vim embora pra casa, uns ficavam e os que moravam mais longe vinham embora pras suas casas” (fala do mestre Venâncio dos Santos Baião).

Portanto, este ambiente que é pensado à luz ancestral dos saberes comunitários torna-se terra para gerar formas de ser e estar no mundo onde a vida conflui para gerar mais vida. A história da comunidade é a história de um modo de vida onde o Samba de Cacete encontra-se com o trabalho como um ritual de preparação, de confraternização e de agradecimento, visto que se faz presente tanto antes quanto depois dos convidados da roça. Assim como realizam as fornadas de samba em comemoração ao término dos trabalhos, como se festejassem o cumprimento de uma missão.

As falas dos colaboradores deste estudo também fazem emergir um outro aspecto importante, o repasse da cultura através do saber fazer e da oralidade. Desde muito cedo os saberes vão sendo repassados para as novas gerações e estes vão dando continuidade ao legado de saber fazer o que mantém a existência do quilombo. Torna-se imprescindível o repasse desses conhecimentos, pois eles são parte fundamental da existência destes homens e mulheres que carregam a responsabilidade de fortalecer as culturas deixadas por seus ancestrais. Conforme Pinto (2015), ressalta muito bem:

O samba parece ser nos povoados negros rurais, acima de tudo uma saudação ao trabalho, uma vez que o momento que antecede cada pausa do samba de cacete denomina-se fornada, uma alusão a um dos atos da feitura de farinha de mandioca quando a massa ao secar no forno é denominada pelos roceiros e roceiras da região tocantina de fornada (PINTO, 2015).

Essa ligação ancestral entre o samba e o trabalho é um pilar fundamental desse modo de vida quilombola. Pois indica que o samba está intimamente ligado com a produção da vida na comunidade, através da produção dos alimentos. Os que folclorizam o samba reduzindo-o a ritmos e danças, esquecem esse fator fundamental: que o samba está diretamente ligado com a produção e reprodução de um modo de vida. Está ligado a uma forma de trabalho radicalmente oposta à forma de trabalho da sociedade urbano/industrial. Uma porque é coletivo: o peso da existência não cai sobre os ombros de uma pessoa. Outra, porque, não é penoso, não é um sacrifício, não é uma agrura; ao contrário, o momento do trabalho é um momento de lazer, de prazer, de socialização, de divertimento, de sacralização da relação entres seres humanos e destes com a natureza. Por esse motivo também afirmamos que o samba de cacete é essa expressão que carrega consigo um modo diferente de viver no planeta diferente daquele ocidental, um modo de vida específico, o quilombola de origem na diáspora compulsória dos povos africanos.

Contudo, essa forma de viver vem sendo constantemente atacada. O contato com a sociedade ocidental introduz elementos que dificultam a permanência desse modo de vida. Entre eles, o pior é a cultura da privatização da terra e individualização do trabalho. A narrativa de dona Elvira Silva evidencia questões dessa natureza:

Quando me entendi ninguém vendia terra e não precisava fazer cerca pra dizer que o terreno era da gente, as pessoas respeitavam, até fruta na casa do vizinho a gente só ajuntava se o dono deixasse (Elvira Silva).

Ao ouvir Dona Elvira, intui-se que a relação vem mudando com o contato da comunidade com valores e práticas da sociedade urbano/industrial capitalista. Esse novo fronte também foi percebido por FUNES (2015) no quilombo de Pacoval, no baixo Amazonas:

Na atualidade, vivem-se momentos em que confrontam duas concepções de valor de terra: terra de trabalho, sentimento de nosso, versus terras de negócio, especulação fundiária, implicando novas formas de organização e de enfrentamento por aqueles que se sentem ameaçados pelo “de fora” (FUNES, 2015, p. 36).

Bem como, também aparece nas análises de Acevedo Marin (2002):

Na Amazônia, o conflito é uma constante e as tensões sociais geradas nesse sistema de relações sociais costumam ser descritas como “conflito de terra”, “Conflitos fundiários”. Evidencia-se, dessa maneira, o enfrentamento que pode derivar de restrições ao uso da terra, dos recursos aquáticos ou de caminhos e situações que se combinam com deslocamento compulsórios. Portanto, os conflitos configuram-se de diversas maneiras, como ameaças, intimidações, despejos, raptos, estupros, espancamentos, torturas, prisões ilegais, trabalho escravo, assassinatos, chacinas e massacres” (ACEVEDO MARIN, 2002, pp.213-214).

No entanto, a comunidade tem se munido de organização para a defesa desta concepção, pois o choque entre essas diferentes formas de relação afeta os princípios do território e traz uma disputa que violenta os povos não alinhados com o projeto do capitalismo. O trabalho coletivo, alegre e de produção para atender as demandas da comunidade, animado pelo Samba de Cacete que gera ao invés de lucro, vida, vai continuar existindo, pois, o modo de vida quilombola sempre se ressignifica para continuar se perpetuando como um modo de vida específico e o Samba de Cacete vai continuar alegrando e energizando os amanheceres de plantio e agradecendo ao entardecer.

## **2.4 O SAMBA E A POLÍTICA**

Falar do posicionamento político de movimento social da comunidade através da afirmação da identidade e conseqüentemente do Samba de Cacete faz-se necessário para que se compreenda o papel do samba na formação da identidade do território. Segundo afirma Silva (2009),

Assim, é possível afirmar que isso constitui-se elemento aglutinador no processo de preservação de uma identidade étnica, cuja ligação com o passado contribui para a manutenção de práticas sociais e culturais singulares em um espaço próprio onde prevalece o uso coletivo de bens materiais e imateriais que compõem um patrimônio simbólico, preservado pela memória também coletiva (SILVA, 2009, p. 5).

Nestas condições, Silva aponta para como os elementos identitários contribuem para perpetuação do modo de viver de um povo. E, o que fica implícito, é que perpetuar um modo de viver, quando este não é simplesmente um subproduto do

modo de vida hegemônico, exige que se travem lutas políticas, lutas estas que garantam direitos, e conseqüentemente os meios para o modo de vida existir.

O samba de Cacete na comunidade do Igarapé Preto é uma das principais expressões identitárias, portanto é um dos principais elementos que animam as lutas quilombolas. Quando a comunidade bebe da fonte de sua ancestralidade para construir também uma organização a fim de exigir do estado suas garantias de direitos básicos, passa-se a dialogar mais efetivamente sobre como apresentar-se interna e externamente. Neste sentido, a identidade local é ainda mais discutida e reforçada como princípio da luta política.

Uma das principais pautas da comunidade é a terra, que não se restringe à demarcação, mas a toda uma luta de autoconhecimento ancestral e de autoafirmação.

Estes territórios são alvos de diversos conflitos e disputas, pois geralmente, são sobrepostos aos remanescentes florestais atlânticos, cobiçados tanto para o avanço de monoculturas como a do eucalipto e da cana-de-açúcar, ou expansões urbanas, quanto para áreas restritas à preservação ambiental. (SILVA, 2012, P.7)

Nesta empreitada pela terra, e em outras lutas e pautas do movimento quilombola, o samba de cacete é instrumento da identidade principalmente ligada ao trabalho e impacta na forma de se compreender os meios que são utilizados nestas lutas. além de que na luta pela disputa da terra e do território se fazem atividades em todos os níveis de abrangência, a vivência do samba nestes espaços anima, diverte, fortalece e é meio de reflexão sobre a memória do território em si. Nesse sentido, o samba está presente na luta como elemento definidor de identidade, demarcando o lado quilombola, o modo de viver quilombola, assim como está presente como elemento animador dos corpos que se organizam e se encontram para lutar (ver imagem 04).

Imagem 04: fala de representantes políticos da comunidade quilombola de Igarapé-Preto durante roda de Samba de Cacete.



Fonte: Micele Silva, 2020.

No Igarapé Preto, a luta que garantiu o título da comunidade se estendeu por longas discussões, viagens, encontros de formação com demais comunidades e uma série de discussões com instituições públicas que visavam garantir o direito à terra aos quilombolas deste território. Com todo esse processo, tem-se a criação da Associação dos Remanescentes Quilombos de Igarapé-Preto à Baixinha e a conquista do título de demarcação. Todas estas conquistas em comunhão com organizações maiores como a própria Malungu que é a coordenação estadual das comunidades quilombolas do Pará.

Neste contexto, o processo de luta pela conquista dos direitos é fundamentalmente sustentado a partir da identidade da comunidade. Portanto, a comunidade traz para o seio da discussão suas formas de expressões cultuadas no território faz com que estas passem a ser não simples elementos identitários, mas ferramentas de luta contra o projeto de sociedade imposto pelo colonizador. Então, assim como a forma de trabalhar, de falar, de se vestir, afirma-se o samba de cacete como uma das grandes expressões que liga outros aspectos de lutas da comunidade,

uma afirmação política, presente em todos os espaços de formação da comunidade. Com é possível ser observado na fala de Ana Lopes e demais pessoas entrevistadas:

Eu digo, olha é muito bom pra vocês aprenderem a tocar, aprenderem bater bateria, essas coisas, ele falou e pra que serve, pra aprender pra dançar e desenvolver as pessoas (Ana Lopes).

Como negar uma expressão que coloca os agentes da luta em contato com instrumentos sagrados para esbanjar um ensino brilhante feito a base da oralidade? A classe dominante certamente não consegue dominar os povos pretos por conta da perspicácia deste que se apresenta sempre que necessário. Os encontros da associação, bem como eventos da comunidade são regados a samba, tornando os espaços além de mais bonitos, mais firmes também, pois quando se tem um espaço para afirmar a identidade, a autoestima das pessoas cresce e se fortalece o movimento em todos os aspectos. No próximo tópico entenderemos um pouco mais profundamente como a prática do Samba de Cacete está ligado com a identidade quilombola no Igarapé-Preto.

## **2.5 O SAMBA E A IDENTIDADE**

É fundamental compreender o samba como parte da identidade dos habitantes de Igarapé-Preto, pois está diretamente ligada com a perspectiva histórica de um povo que descende de povos africanos e a partir disso têm características próprias de ser e estar no mundo, conforme também é observado em outras comunidades quilombolas da região do Tocantins, que também vivenciam a cultura do Samba de Cacete (PINTO, 2013-2014). Podemos relacionar a vivência do samba na comunidade do Igarapé-Preto com as afirmações de Munanga ao discutir a identidade negra no Brasil, ele diz:

É nesse contexto histórico que devemos entender a chamada identidade negra no Brasil, num país onde quase não se houve um discurso ideológico articulado sobre a identidade “amarela” e a identidade “branca”, justamente porque os que coletivamente são portadores das cores da pele branca e amarela não passaram por uma história semelhante à dos brasileiros coletivamente portadores da pigmentação escura. (MUNANGA, s/d, p.1).

Munanga, pontua as diferenças na abordagem da discussão racial no Brasil, evidenciando uma realidade específica se tratando da negritude e alertando para a necessidade de aprofundarmos o debate, visto que a problemática atravessa séculos e se estrutura desde o alicerce da sociedade brasileira. Nesta citação é possível perceber que o autor infere que a construção da identidade negra segue um caminho específico em relação a identidade branca e amarela, deduzindo que os discursos ideológicos articulados a construção da identidade negra deve-se ao passado escravocrata que penalizava a população negra de forma intenso e específico e pelo racismo estrutural advindo desse passado que atravessa a vida dos negros em todos os sentidos na sociedade brasileira atualmente. É neste sentido que a construção das identidades negras, entre elas as identidades quilombolas, também precisam ser compreendidas. Quanto a identidade quilombola devemos conseguir percebê-la dentro da sua historicidade específica, observá-la a partir de suas vivências e suas práticas.

Por isso, pautar o Samba de Cacete enquanto identidade quilombola/negra é uma linha de construção intelectual que precisamos captar para entender que esse elemento cultural constitui diretamente a identidade do quilombo de Igarapé-preto. Este trabalho envereda um caminho em busca dessas práticas ancestrais nos caminhos dessa identidade quilombola.

De início é preciso perceber a identidade quilombola em relação a as ações colonialistas que tentam negar essa identidade, negando seus modos de vida. O debate da identidade quilombola implica em discutir a relação entre a prática do colonizador que se impõe de diversas formas tentando embasar uma identidade miscigenada num aspecto de homogeneidade que exalta, protege e fortalece as culturas eurocêntricas, ao passo que luta para suprimir uma gama de identidades originárias de outros povos. Quanto ao processo de desmonte da identidade negra, Favero, traz luz dizendo que,

As populações negras trazidas ao Brasil pertenciam a diferentes civilizações e provinham das mais variadas regiões africanas. Suas religiões eram partes de estruturas familiares, organizadas socialmente ou ecologicamente a meios biogeográficos. Com o tráfico negreiro, sentiram-se obrigadas a decifrar um novo tipo de sociedade, baseada na família patriarcal, latifundiária e em regime de castas étnicas (sistemas tradicionais, hereditários ou sociais de estratificação, baseados em classificações como raça, cultura, ocupação

profissional. O termo também é usado para designar “cor”. (FAVERO, s/d. p. 04).

Este autor indica que o desmonte do modo de viver, de se organizar, o desmonte dos sistemas familiares e dos sistemas de representações dos povos africanos que foram trazidos para o Brasil obrigou estes seres humanos a se encaixarem em outra forma de viver, a que era ditada pelo colonizador, a de origem no modo de vida eurocêntrico. Esse processo que foi extremamente violento deteriorou e buscou eliminar qualquer identidade negra. Foi através da fuga para os quilombos que essas identidades puderam ser reconstituídas agora na realidade americana. No quilombo de Igarapé-Preto o modo de vida gerado ali e sua relação com o Samba de Cacete contribuíram e têm contribuído diretamente para a afirmação da identidade de quilombola.

O Samba de cacete em si é uma herança ancestral, todos no quilombo de Igarapé-Preto sabem que foi trazido com os negros fugidos, todos sabem que servia para festejar e para agitar os momentos de trabalho coletivo, todos sabem que as técnicas de fazer o tambor são repassados de geração em geração, todos sabem que muitas das letras são tão antigas quanto a existência do próprio samba, que, portanto, são parte da ancestralidade. Logo, ao dançar o samba todos sabem e se identificam com negros aquilombados, tendo certeza de que aquele elemento cultural faz referência direta ao seu modo de vida enquanto comunidade quilombola. As noites de Samba são as noites que os pretos e pretas aquilombados exaltam sua identidade de negro aquilombado, afirmam seu modo de vida, seu pertencimento a esse modo de vida.

Quando se organiza uma festa na comunidade, automaticamente, já se prepara um momento para o Samba de Cacete. Vale ressaltar a profundidade do ato desta preparação. Esta festa é um lugar onde os participantes buscam afirmar sua autoestima através do orgulho de suas características negras. O gesto de arrumar seus cabelos crespos com orgulho, usar o turbante mais bonito que se tem e embalados por uma felicidade contagiante passam a noite inteira festejando, pode-se dizer que é um momento em que se firma e reafirma as memórias dos seus ancestrais. Como Marcia dos Santos (ver Imagem 05), uma das colaboradoras deste estudo faz questão de ressaltar:

Me sinto muito bem, coloco um sorriso e me visto com minha saia e fico linda, também fico muito feliz pela minha raiz que é ser quilombola. O samba é bom pra juventude, porque tira eles das drogas (Fala de Márcia dos Santos, 29 anos, coordenadora de um dos grupos de samba da comunidade de Igarapé Preto).

Há um sentimento de grandeza quando os participantes da roda se juntam para festejar, o momento inspira beleza e engrandece a autoestima dos que vivenciam o espaço, isso está diretamente ligada com a herança africana. É através dessa memória coletiva que se repassa de geração em geração que a comunidade afirma sua identidade no presente e os processos que constituem o Samba de Cacete, desde a construção dos instrumentos até o êxtase da rodas festivas são momentos de reafirmação dessa identidade quilombola no Igarapé-Preto. Bosi, diz:

A memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo “atual” das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também, empurra, “desloca” estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora (BOSI apud NUNES, 2006, p. 354).

As afirmações de Bosi permitem visualizar como a identidade negra que atravessa os quilombos é repassada de geração em geração. É através desses diversos saberes que os mais velhos vão repassando para as novas gerações os ensinamentos que organizam toda uma vida em sociedade, desde produção de alimentos, do trabalho, da economia, dos sistemas de valores, das simbologias, de todos os aspectos da vida social. Neste sentido as noitadas regadas a samba são sempre momentos extremamente importantes para afirmar a identidade quilombola. No contexto atual de globalização das relações e homogeneização compulsória dos costumes e das formas de viver através das tecnologias da informação, o Samba de Cacete tem sido elemento essencial para que as novas gerações possam se perceber enquanto quilombola e valorizar sua identidade e seu modo de vida no quilombo de Igarapé-Preto.

O podcast: pode um mestre de Samba de Cacete falar? construído no quilombo de Igarapé-Preto, através de projeto aprovado dentro da Lei Aldir Blanc de auxílio emergencial a cultura, do governo federal, permitiu que esses mestres de samba

falassem e pudessem ser ouvidos pelas tecnologias de comunicação que as novas gerações estão tendo acesso (como smartphones). O podcast pode ser visto como uma estratégia dos quilombolas para manterem seus modos de vida vivo, ensinando os mais novos sobre ele pela voz dos mais velhos. O samba de Cacete, de tão ligado com esse modo de vida e com a identidade que brota dele, foi o elemento cultural fundamental para intermediar essa conversa entre gerações. Essa ação compra duas questões: Uma que o Samba de Cacete é um elemento fundamental do modo de vida quilombola na comunidade de Igarapé-Preto, outra que a comunidade continua traçando estratégias para manter vivo seu modo de vida e sua identidade reorganizando-se segundo as imposições e dificuldades que vem sofrendo.

Imagem 05: Márcia dos Santos, coordenadora da comunidade.



Fonte: Micele Silva, 2020.

## 2.6 O SAMBA E O LAZER

Os diversos tipos de festividades vivenciadas dentro da comunidade estão diretamente ligados ao samba, seja festejo de santo, encontro de movimento social e até aniversário, a presença da roda de samba torna-se fundamental para que haja a confraternização dentro dos espaços. O que reflete o contexto cultural profundamente ligado à memória ancestral da identidade dos povos africanos em diáspora.

O lazer proporcionado pelo Samba serve para animar a vida no território, mas não pode ser entendido sem que se pense esse modo de viver. O quilombo se entende como comunidade e sendo de base comunitária torna-se um espaço não adequado para o individualismo, que é marca característica do modo de vida eurocêntrico, este se desfaz, na realidade comunitária, em relações de preocupação com o outro. Então, este lazer quilombola, é sempre uma junção que aponta para o “nós”, não para o “eu”. São momentos de lazer sempre coletivos, baseado na coletividade e existindo somente através dela. Nem os motivos para o lazer são individuais, nem a execução do lazer é individual. É sempre um trabalho de todos para que todos possam se divertir, se descontraír e aproveitar a vida dançando, cantando, tocando o samba e bebendo gengibirra. Corroborando com essa interpretação, Pinto, afirma que,

Além de reunir para fins religiosos, os tambores da população negra dessa região convidam para a comunhão do trabalho coletivo, enfim, avisavam e produziam sons ritualísticos de religiosidade, faina diária, nascimentos, casamentos e mortes. Insurgiam memórias, lembranças dolorosas da escravidão e das diferentes estratégias de resistência adotadas por negros diante do processo escravista brasileiro (PINTO, 2013, p. 28).

E, continua,

A festa é uma prática social que reflete não somente as crenças, mas também a trama de relações cotidianas no quilombo – hierárquicas, familiares, comerciais, afetivas e outras. Como ponto de encontro e espaço de lazer, a festa congrega os membros da comunidade e um número cada vez maior de visitantes. O acesso de grupos não pertencentes à comunidade, como, por exemplo, membros de organizações não governamentais e políticos, tem transformado a festa também num espaço de reivindicações (OLIVEIRA apud. PINTO, 2006, p. 275).

Pinto chama atenção para alguns elementos fundamentais: um deles é que a festa de samba representa todos esses aspectos da *faina diária*, são, portanto, momentos festivos que são significados por todos os aspectos do modo de vida quilombola, inferindo sobre a relação inseparável entre samba como elemento cultural e seu modo de vida; outro elemento é que as festas de samba de cacete são também momentos políticos, momentos de reivindicação, de afirmação de identidade e conspiração para conseguir obter os direitos negados pelo país colonialista que esbanja racismo estrutural e negação de direitos ao povo quilombola. O lazer, embalado pelo samba, difere daquele lazer despreocupado e alienado do modo de vida urbano/industrial de matriz cosmovisão europeia, é um lazer que, fundamentalmente, afirma identidade a um modo de vida específico, o modo de vida quilombola de origem africana. É um lazer como estratégia, um lazer alerta, um lazer que se preocupa com, e existe pela coletividade quilombola.

Sendo o lazer, embalado pelo samba de cacete, um momento de afirmação cultural de um outro modo de vida específico, de matriz africana, ao mesmo tempo que é um momento de político de reivindicação, este se torna espaço de front para o modo eurocêntrico de vivência. Como a matriz cosmovisiva europeia é mono, ela não consegue dialogar com outras formas de existir (BISPO, 2015). O individualismo, a negação do outro, faz com que o lazer, símbolo do modo de vida quilombola, sofra ataques sistemáticos para deixar de existir. Diogo Baia Machado, professor e coordenador do ponto de cultura do Igarapé-Preto, nos traz um pouco de como essa ideia de lazer dos quilombolas vem sendo danificada pela influência da cultura urbano/industrial:

“No entendimento da minha relação com o samba quando me entendi, a festa na época não tinha aparelhagem, não tinha acesso à musicalidade, então a animação era o samba, existia pra nós aqui os terreiros, influência dos contadores de história que eram nossos avós e aproveitava a noite, o luar, sentava e tinha essa contação de história debaixo da mangueira até tarde até a gente ir dormir, isso a gente tinha muito, hoje não se tem porque já se perdeu um pouco, chegou a energia elétrica então a gente desfocou um pouco mais”. (Fala do prof. Diogo Baia Machado, coordenador do ponto de cultura do Igarapé-Preto).

A fala de Diogo é categórica ao afirmar que a chegada da tecnologia do modo de vida eurocêntrica serviu para deteriorar os momentos de lazer vividos na

comunidade. A energia e todo o aparato tecnológico vindo com ela desfocaram a comunidade daqueles aspectos de sua cultura como as noitadas de samba e contação de história a luz do luar. a introdução desses sistemas técnicos sobre hegemonia do modo de vida eurocêntrico precipitado através do modo de vida urbano industrial capitalista serviu para influenciar a comunidade para homogeneização da cultura ocidental. As aparelhagens, em parte, tomaram o lugar dos tambores e o Samba de Cacete sofreu abalo e declinou enquanto escolha como elemento cultural para animar os espaços de lazer. Diogo, no trecho de sua entrevista a seguir, deixa ainda mais evidente essa perda de espaço do samba para os aparatos tecnológicos no que diz respeito aos momentos de confraternização e lazer, ele diz:

“Ainda existe o convidado pra roçar, pra plantar, algumas vezes o dono do convidado pede pra tocar o samba e a gente vai tocar, mas às vezes o dono já tem uma caixa de som pra colocar outra música.” (fala do prof. Diogo Baia Machado).

É notório que a entrada da tecnologia de forma desordenada e sob hegemonia do modo de vida urbano/industrial, além dos elementos descritos pelo professor Diogo Machado, traz aparelhos eletrônicos para os festejos da comunidade e demonstra como os espaços de lazer se tornam um palco de disputa entre uma cultura banhada nas águas ancestrais da diáspora africana, tecida à mão por pretos e pretas velhas griots do território e outra que é a expressão do “desenvolvimento” de um projeto de sociedade fomentada pelo capitalismo. Não queremos dizer aqui, de forma purista, que a entrada de tecnologia na comunidade é algo negativo em si, apenas queremos jogar luz sobre como essa entrada, quando sobre a hegemonia dos atores sociais ligados ao modo de vida urbano industrial, sem reflexão profunda sobre os impactos destas tecnologias no modo de vida a que vão fazer parte pode acarretar deterioração de tal modo de vida, como o observado na comunidade de Igarapé-Preto. É possível inferir da fala de Diogo que a chegada de um novo tipo de acesso principalmente da música se refere não a uma relação harmoniosa, mas a um choque entre culturas que mais tarde vem se expressar através da substituição dos tambôros pelas caixas eletrônicas de som.

Outro aspecto das disputas em torno do lazer embasado no samba se dá na relação com a igreja. A apropriação do samba para espaço exclusivamente religioso cristão carrega contradições que nas entrelinhas vão se expressando e

descaracterizando a forma como se apresenta esta existência. A roda que teria um uso de bebidas feitas pelos participantes, quando se apresenta nas festas de santo da igreja já não tem mais, pois pela lei da igreja se proíbe o uso de bebidas alcólicas. há que se modificar para caber em espaços como este. Havendo então a sobreposição do cristianismo sobre quilombo. Deixa-se de observar o sagrado do samba para atender a uma perspectiva externa, da igreja.

Entretanto, é possível afirmar que o samba vai continuar existindo, pois a esperteza, criatividade e inteligência do povo quilombola sempre dará um jeito de superar as amarras e armadilhas que a cultura europeia impõe sobre o modo de vida do quilombo. dona Raimunda, a mestra de samba mais antiga da comunidade, nos traz um pouco da esperteza desse povo para contornar imposições ao demonstrar como a cultura da beberagem junto ao samba pode sobreviver, ela diz:

“O que a gente bebe na hora do samba é sagrado, a gente bebe o vinho, a dizimbirra, o licor de genipapo contrito a Deus, fazendo nossos pedidos e agradecendo pelas graças” (fala da mestra Raimuda Arnaud).

Dona Raimunda, aponta que dentro da proibição imposta pela igreja foi possível achar uma brecha para continuar com as beberagens durante as rodas de samba, uma brecha que exigiu muita perspicácia e inteligência para achar dentro da relação com o ser sobrenatural que governa a vida (Deus) uma possibilidade de beber e continuar “contrito”, fiel a ele. No contexto atual outras estratégias vêm sendo tratadas para perpetuar o Samba de Cacete como elemento cultural fundamental das noitadas de lazer da comunidade. O podcast: pode um mestre de samba de cacete falar é parte dessas estratégias, as noites exclusivas de Samba de Cacete como a organizada por essa pesquisadora e militante quilombola que escreve esse TCC junto a dona Raimunda da citação acima também é parte dessas estratégias, e, no próximo capítulo evidenciaremos mais aspectos dessas estratégias ao relatar o esforço que Diogo Bahia Machado vem empreendendo para levar o Samba de Cacete para dentro das escolas da comunidade.

## 2.7 O SAMBA E A EDUCAÇÃO

Uma estratégia de impor a forma de ver/estar/sentir o mundo das elites brancas eurocêntricas foi através do processo educacional. Aos filhos dos colonizadores foi ensinado sua história de glória, aos filhos do colonizado foi ensinado a história de glória do colonizador. Nesse processo, todas as identidades foram sistematicamente sendo anuladas na busca da conformação de um sujeito social passivo, disponível para ser integrado ao modo de vida do colonizador (urbano industrial). A escola foi a responsável pela formação de um tipo de sujeito social que pudesse fazer parte do modo de vida do invasor sem contestá-lo. Ser indígena, quilombola, ribeirinho, extrativista, trabalhador, negro, ou qualquer outra identidade cultural/histórica foi negado aos filhos desses povos pelo processo ensino. A intenção foi amenizar a resistência à proposta de ver e organizar o mundo do colonizador.

A abolição da escravatura no Brasil não trouxe garantias de direitos, pelo contrário, jogou essas pessoas agora libertas, à margem da sociedade brasileira. A educação é um dos direitos básicos negados a essas populações desde sempre, o que coloca as pessoas negras em estado de desigualdade extrema. Mesmo com esse histórico, o país ainda não conseguiu estabelecer uma discussão política que reconheça de forma eficaz essa realidade posta para quem hoje é mais da metade da população no Brasil (IBGE, 2019).

Ao negro foi-lhe negada uma cidadania real mesmo após a abolição da escravatura. Recusados e discriminados como mão de obra paga, muitos negros estabeleceram-se sob as bases da agricultura de subsistência, comercializando, quando possível, seus excedentes. Na maioria das vezes posseiros ou pequenos proprietários os grupos rurais negros constroem coletivamente a vida sob uma base material e social, formadora de uma territorialidade negra, na qual elaboram-se formas específicas de ser e existir como camponês e negro (SILVA, 2012, p.5).

Com o passar dos anos, a luta quilombola/negra foi cada vez mais tomando aspectos que dizem respeito à cidadania e aos direitos humanos, como conhecemos hoje. A organização dos movimentos negros políticos foram tomando grandes proporções em setores diversos da sociedade brasileira e nesta caminhada

encontramos a população negra indo até à exaustão para garantir os direitos que a Lei Áurea não garantiu (SILVA, sd).

No contexto quilombola, sabe-se que por muito tempo estas comunidades foram totalmente excluídas das possibilidades de ter em seus territórios algum tipo de sistema escolar. À medida em que a população geral ia adentrando este universo que inicialmente era restrito aos que faziam parte da elite, os povos quilombolas precisavam fazer um esforço redobrado. Se estes quisessem algum tipo de relação com a escola, eles precisavam sair de seus devidos quilombos, ir até a cidade e encontrar alguma forma na extrema dificuldade de adentrar e permanecer na escola, como evidencia a fala de Diogo Machado,

Na época a gente tinha muita dificuldade pra estudar aqui no interior, tinha até as séries iniciais, até a quarta série que na época era série, a gente tinha que continuar o estudo, aqueles que queriam continuar iam pra cidade, as vezes nossos pais tinham algum conhecido e a gente ia pra cidade (fala do prof. Diogo Baia Machado).

A educação esteve, e ainda está, entre as pautas reivindicadas como um direito básico das populações quilombolas. Negou-se a esses povos tanto a educação formal dirigida pelo estado, quanto o reconhecimento da educação informal desenvolvida dentro desses territórios como sendo importante para o processo educativo, visto que, como exemplo, já existiu até lei para proibir a capoeira e o candomblé que são culturas essencialmente negras. Através dessa negação entende-se hoje o epistemicídio praticado de forma explícita, uma ramificação do racismo que as comunidades quilombolas e a comunidade negra em geral vem tentando combater (NOGUERA, 2014, p. 98).

na escola, muitas vezes, há manifestações de racismo, discriminação social e étnica, por parte de professores, de alunos, da equipe escolar, ainda que de maneira involuntária ou inconsciente. Essas atitudes representam violação dos direitos dos alunos, professores e funcionários discriminados, trazendo consigo obstáculos ao processo educacional, pelo sofrimento e constrangimento a que essas pessoas se veem expostas (PCN, 2001, p. 22).

Portanto, ao longo da história dos quilombos no Brasil, os quilombolas na pauta da educação, não só reivindicam o direito a um sistema de ensino escolar, mas um sistema de ensino que não estivesse dentro dos moldes da elite branca, pois é evidente que essa generalização das histórias contadas pela classe dominante não

representa os povos que não estão alinhados ao seu modo de vida. (PINTO, 2006, p. 283). Munanga, traz em seu estudo a carga importante do racismo enfrentado no sistema escolar e nos diz que todas as práticas pensadas para fortalecimento da cidadania, com isso de direitos como a educação escolar, têm que estar permeadas pela consciência do racismo estrutural para possibilitar desfazer esse câncer:

O racismo é tão profundamente radicado no tecido social e na cultura de nossa sociedade que todo repensar da cidadania precisa incorporar os desafios sistemáticos à prática do racismo. Neste sentido, a discussão sobre os direitos sociais ou coletivos no sistema legal e por extensão no sistema escolar é importantíssima. (MUNANGA, s/d, p.9).

Já recentemente, através dos governos mais próximos do povo foi quando se conseguiu efetivar a chegada das escolas nos quilombos e, ainda assim, chegavam apenas as séries iniciais e de forma muito precária. Durante esse período as comunidades juntamente com os movimentos negros em geral lutavam incansavelmente para se alcançar a melhoria do ensino escolar para os quilombolas. Do ponto de vista do conteúdo curricular a luta, foi ainda mais penosa e demorada, somente no governo Lula, no ano de 2003, se estabeleceu uma lei que incluísse a temática africana e afro brasileira nos currículos escolares, um avanço para o ensino escolar brasileiro, no artigo 26, inciso 1, ela diz

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil (BRASIL, 2003). A tão discutida 10.645/03 foi um marco na história do Brasil, mas ainda não alcançava as especificidades das comunidades quilombolas, até que os povos conseguiram reivindicar com êxito resolução nº 08, que veio forjar a efetivação do cumprimento da lei. Tal resolução assegura no:

Art. 1º Ficam estabelecidas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, na forma desta Resolução. § 1º A Educação Escolar Quilombola na Educação Básica: I - organiza precipuamente o ensino ministrado nas instituições educacionais fundamentando-se, informando-se e alimentando-se: a) da memória coletiva; b) das línguas remanescentes; c) dos marcos civilizatórios; d) das práticas culturais; e) das tecnologias e formas de produção do trabalho; f) dos acervos e repertórios orais; g) dos

festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país. (BRASIL, 2003).

A chegada de uma lei e uma resolução que pauta a história e resistência dos povos quilombolas nas escolas foram passos muito importantes, fez com que as comunidades chegassem mais próximo de uma tão sonhada educação escolar que pudesse dialogar com as próprias realidades. Foi com essa resolução que foi possível possibilitar a efetivação de um direito básico: o de que é necessário observar as especificidades da cultura de uma comunidade para que se faça valer o direito de trabalhar as culturas africanas e afro-brasileiras nas escolas, pois é importante lembrar que essas são fundamentalmente heterogêneas e que cada território tem seu jeito de manifestar seus saberes ancestrais. Cristo corrobora com esse argumento dizendo

a educação da população do meio rural deve compreender que os sujeitos têm história, participam de lutas sociais e têm suas identidades de gêneros, raças, etnias e gerações diferenciadas, o que significa que a educação precisa considerar as pessoas e os conhecimentos que estas possuem (CRISTO, 2010, p. 146).

As comunidades quilombolas no Brasil têm suas dinâmicas de acordo com suas lutas, e seguem a construção de uma identidade firmada em sua ancestralidade. A localidade de Igarapé-Preto também se baseia num conjunto de fatores construídos historicamente, que se referem ao modo de vida da comunidade em si e as batalhas para conquistar instrumentos que melhorem sua condição de vida. Mesmo com esses avanços garantidos por lei, as escolas quilombolas vivem, no contexto atual, o drama de não terem nem acesso à educação formal de qualidade, pois a não preocupação do estado faz com que essas escolas sejam extremamente precárias; nem a garantia de que o processo educativo desenvolvido nas comunidades levarão em consideração a lei 10.639/03 e a resolução 08 especificando a educação dentro da história e cultura desses povos.

Portanto, no que tange os processos educativos destinados aos remanescentes de quilombolas, muito tem se discutido por uma educação de qualidade para o povo negro, no entanto, ainda se observa a falta de espaço físico da escola, as ausências de um currículo pedagógico que valorize suas festas, costumes e tradições e até mesmo capacitação de profissionais que atuam em área quilombola

(PINTO, 2005). O prof. Diogo Machado, ao falar da tentativa trabalhar o Samba de Cacete dentro da escola da comunidade do Igarapé-Preto nos diz que,

às vezes eu não conseguia planejar, porque como o tambor é barulhento e nós não temos uma estrutura como um auditório ou coisas assim, a gente tocava na sala de aula mesmo, as vezes a gente tocava na sala e o colega da outra sala...: poxa, tá perturbando, era meio que inibido esse trabalho lá, mas a gente, às vezes a gente fazia, as vezes a gente trazia pra fora da sala e tocava (Fala do prof. Diogo Baia Machado).

O relato dele nos indica que mesmo a escola estando dentro da comunidade onde o samba de cacete permeia todos os elementos da vida, esta não estava preparada para recebê-lo como elemento educativo. Dessa forma, os saberes que atravessam a vida quilombola, conseqüentemente o Samba de Cacete, eram vistos como importantes no ambiente escolar. Enquanto os saberes da sociedade acidental, quem vem sistematizados nas disciplinas, no conteúdo, no método, no comportamento, e na prática escolar eram empurrados goela abaixo das crianças quilombolas sem serem vistos como importunação.

Porém, apesar das extremas dificuldades, a comunidade teima em procurar formas de aplicar uma educação cada vez mais comprometida com a identidade ancestral do seu povo, cenário que escancara a realidade de pessoas que acabam fazendo um trabalho que deveria ser do estado, mais uma vez lembrando o quão desassistidas estão essas comunidades. É em um cenário improvisado que a comunidade vai fazendo dos seus poucos aparatos, instrumentos de fortalecimento político e cultural na intenção de dar continuidade à luta dos seus antepassados. Diogo, professor que entende essa missão, nos diz que seu papel é:

de transmissão desse elo, no qual eu faço um trabalho dentro da comunidade onde os mestres participam de oficinas com as crianças, com a juventude e meu trabalho como professor é levar pra sala de aula o projeto de ensinar os alunos a falar um pouco da nossa história e, por serem alunos da nossa comunidade, eles precisam saber o samba, que é o dever de conscientizar, e incentivar, para que essa tradição também se perpassasse pra uma outra geração que vem (Fala do prof. Diogo Baia Machado).

O samba de cacete, portanto, vem sendo o elemento principal que atravessa as gerações como um portal que liga os presentes aos seus ancestrais, a vida no

quilombo a vida em África, que demarca o pertencimento do povo do igarapé-preto ao continente africano como descendente de um povo, sendo, portanto, o elemento identitário de pertencimento a tradição da cosmovisão africana, é sempre utilizado, pelos agentes educadores, como elemento didático/pedagógico para demarcar a história desse quilombo. Neste sentido, muitas práticas são adotadas para entrelaçar os saberes do Samba de Cacete aos saberes disponibilizados no currículo escolar. Diogo demonstra um pouco dessas estratégias em âmbito para contar a história de seu povo entrelaçado com utilização do samba como intermediador didático pedagógico:

Eu trabalhava as séries iniciais, nas séries iniciais tem todas as disciplinas: português, matemática, história... e quando chegava na disciplina de história eu tirava um dia na semana, era uma vez na semana, às vezes quarta ou sexta... às vezes para o aluno já tá meio cansativo, então na minha ideia tinha que criar uma aula interessante... qual era a aula interessante? Vamos aprender nossa própria história, aí constantemente na sexta-feira eu já levava o tambor, montava um aparato, uma logística e levava o tambor pra sala, eram dois tambores no caso, aí quando eu chegava lá as crianças adoravam, depois que eu comecei a fazer isso, toda semana (professor Diogo Baia Machado).

Neste outro trecho Diogo Machado fala da estratégia adotada para educar as crianças com elementos da cultura e história africana,

a partir de que os professores, direção da escola, coordenação pedagógica abraque hoje essa causa, a gente vai se fortalecer, apesar de que existe hoje lei de complementação que faça com que a escola faça esse trabalho de manifestação quilombola, uma área de tradição, então a escola é obrigada a inserir essa manifestação cultural, cultura afro dentro do segmento que é do plano de aula do professor, alguns municípios têm uma disciplina que é a cultura afro que trabalha isso, mas devido um tempo também foi tirado, então meu trabalho de formiguinha lá é realmente fortalecer os alunos e não deixar perder” (fala do prof. Diogo Baia Machado).

Nesta fala de Diogo Machado é possível perceber os avanços e limites da lei 11.645/08 e da resolução 08. Por um lado, o avanço pode ser percebido quando ele indica que as escolas eram obrigadas a incluir em seu currículo uma disciplina para contar a história da África e a cultura africana. Isso foi muito importante para possibilitar que processo pudesse seguir dentro da legalidade ao reivindicar tais conteúdos para serem ministrados aos estudantes quilombolas. Por outro, na mesma

fala ele demonstra a fragilidade dessa lei ao dizer que com o passar do tempo as escolas tiram a disciplina de história africana do currículo, então, novamente ele teve que se munir de suas estratégias individuais para fazer o “trabalho de formiguinha” para ensinar história e cultura africana e quilombola na sala de aula.

Dessa forma, podemos inferir que a luta por educação formal/institucionalizada que pautar a cultura e história africana depende tanto das estratégias da comunidade para garantir pautar tais elementos dentro da sala de aula, quanto de um movimento amplo de todos os segmentos dos povos negros para garantir através de amparo legal o direito de ser ensinado nas escolas a cultura e história dos povos africanos.

No que tange às escolas do Igarapé-Preto e o ensino da história e cultura do povo quilombola, que conforma esse território, o Samba de Cacete é, senão, o principal, portanto, mas um dos elementos fundamentais para possibilitar tal ensino. O Samba de Cacete é a expressão cultural que liga passado e presente e demonstra a especificidade do modo vida quilombola. Por ser uma expressão cultural atrativa, permite ao professorado destrinchá-lo em diversas metodologias de ensino que fale como esse modo de ser quilombola atravessou os séculos.

A relação do samba com a educação escolar institucionalizada é muito importante, deve ser debatida e compreendida para que se possa pensar uma educação escolar cada vez mais próxima do modo de vida quilombola. E, além disso, as relações que se estabelecem num território como o de Igarapé-preto trazem aspectos educativos fundamentalmente construídos à base da oralidade e da ancestralidade que vão muito além da educação escolar institucionalizada. A educação no meio social quilombola que se aplica é diferente em forma e conteúdo da institucional e se constrói no dia a dia a partir da convivência diária com a comunidade em si.

Brandão traz luz para esse tema dizendo,

Toda a educação é cultura. Toda a teoria da educação é uma dimensão parcelar de alguns sistemas motivados de símbolos e de significados de uma dada cultura, ou do lugar social de um entrecruzamento de culturas (BRANDÃO, 2002, p. 139).

A recíproca afirmativa de que “toda educação é cultura” nos traz um elemento fundamental para pensarmos a educação social na comunidade quilombola: a de que toda cultura é também educação. Toda relação entre os quilombolas do igarapé preto

entre si e deste com a natureza produziu uma cultura que é significada pela representação de um modo de vida específico, amparado na origem africana. Essa cultura é transmitida através de um processo educativo não formalizado, mas que conforma o modo de ser quilombola que atravessa gerações e que tem no samba de cacete elemento fundamental. Forquin nos diz que,

Toda educação é sempre educação de alguém por alguém, ela supõe sempre também, necessariamente, a comunicação, a transmissão, a aquisição de alguma coisa: conhecimentos, competências, crenças, hábitos, valores, que constituem o que se chama precisamente de “conteúdo” da educação. (...) conteúdo que se transmite na educação é sempre alguma coisa que nos precede, nos ultrapassa e nos institui enquanto sujeitos humanos, pode-se perfeitamente dar-lhe o nome de cultura (FORQUIN,1993, p. 10).

As análises de Forquin nos dizem que o conteúdo que é transpassado de geração em geração é a cultura de um modo de vida. Para os quilombolas essa cultura é ensinada através da oralidade e do saber fazer, no caso dos quilombolas do Igarapé Preto, o que se transmite através da oralidade, é seu modo de vida, sua cultura que se cria e recria constantemente. Esse outro modo de estar no planeta de inspiração africana encontra no samba de Cacete uma manifestação que na preparação das noites, na dança, na cantoria, na bebeeragem, na animação do trabalho coletivo e em tantos outros fatores transmite o modo de vida quilombola de geração em geração.

O samba de Cacete é a oralidade cantada, dançada, vivida e sentida que dá conteúdo identitário aos quilombolas e que serve de meio pedagógico para transmissão do saber quilombola e do jeito de ser quilombola. Portanto, visto desse ponto de vista, o samba é conteúdo e ao mesmo tempo forma na educação social quilombola. Conteúdo por ser em si uma manifestação genuína do modo de vida quilombola, portanto, seu entendimento e assimilação perpassa por entender e assimilar o modo de vida quilombola. E forma, por ser utilizado como espaço e metodologia de aprendizado, através da roda, da dança, das letras, da cantoria, entre outros.

Neste sentido, concordamos com Brandão, pois suas análises elucidam esse significado que tem o samba como forma e conteúdo educativo:

educar é criar cenários, cenas e situações em que, entre elas e eles, pessoas, comunidades aprendentes de pessoas, símbolos sociais e

significados da vida e do destino possam ser criados, recriados, negociados e transformados. Aprender é participar de vivências culturais em que, ao participar de tais eventos fundadores, cada um de nós se reinventa a si mesmo (BRANDÃO, 2002, p. 26).

As rodas de samba são esses “cenários” descritos por Brandão onde são ensinadas as simbologias, os significados, os valores do modo de vida e quilombola. É tocando, cantando, dançando, organizando o salão, se arrumando para o dia da festa, conversando, rindo, bebendo, reivindicando, enfim, vivenciando, que as gerações vão dialogando e os saberes ancestrais vai caminhando de uma para outra, se recriando, se reinventado e mantendo sempre vivo esse modo de vida. É imprescindível a atuação do samba de cacete enquanto instrumento de ação educativa quando se pensa à partilha de valores e princípios básicos quilombola entre as gerações, ele é método da continuidade dos saberes e legados de luta que atravessam o contexto do lócus de pesquisa e que pontuam uma característica metodológica dessa educação que frisa a importância do trabalho com a memória ancestral. Para Diop (1954),

É preciso conhecer a história dos outros, mas é preciso primeiro se conhecer a si mesmo. Porque senão um povo que perde a sua memória histórica se torna um povo frágil, um povo sem união. É a consciência histórica que nos permite sermos um povo forte (DIOP, 1954, p. 93).

Os quilombolas do Igarapé-Preto são um povo forte justamente porque entendem esse princípio descrito pelo autor Diop. Há, portanto, um esforço da comunidade para manter viva sua história, para que as gerações futuras saibam exatamente quem são e de onde vieram. Neste cenário o Samba de Cacete aparece como elo que liga passado, presente e futuro, que faz os mais novos pegarem na mão dos mais velhos, que liga ouvido e coração e que faz com que toda luta e glória do passado negro, precipitado na forma de um modo de vida, possa ser levado a diante por pessoas que tem consciência de si enquanto povo. Diogo Machado nos mostra como essa transmissão acontece:

meu pai é Domingos Machado, um dos mestres, meu tio leôncio, minha mãe dança também, minhas tias e...é uma família de samba que tem essa tradição na alma, de herança passada, então na época que eu comecei a passar a me envolver, a dançar, cheguei a

coordenar o samba, até hoje coordeno o samba de cacete no qual eu comecei a trabalhar uma linha de transição dessa história que é a geração passar pra uma outra geração mais nova, então eu cheguei e tô nessa linha, né... de transmissão desse elo, no qual eu faço um trabalho dentro da comunidade onde os mestres participam de oficinas com as crianças ( fala do Prof. Diogo Machado).

Na perspectiva da oralidade o samba traz suas mensagens, às vezes explícitas e outras nas entrelinhas das canções. Além de todo o exposto, nas letras das músicas cantadas nas rodas de samba é possível identificar uma série de assuntos que são parte do cotidiano deste povo, e que, portanto, repassam aos mais novos o que se aprendeu com os que vieram antes.

A oralidade é uma forma de educação vinda de povos africanos que se instaurou de forma eficaz nas culturas afro-brasileiras. Podemos perceber tais ensinamentos em quase todas as canções cantadas na hora do samba, entre elas os rouxinóis cantores do samba nos dizem:

Ai, não me corte a cana verde  
deixe amadurar  
não mexa a filha alheia  
deixa a mãe criar

Como podemos observar, a letra do samba acima refere-se ao contexto machista de uma sociedade que é educada para ver meninas ainda adolescentes como mulheres adultas. E muitas vezes num cenário sem educação sexual acaba tornando-se um espaço com alto índice de gravidez na adolescência. O samba além de orientar, educar, também pode ser interpretado como crítica à opressão de gênero que demanda uma série de problemas sociais e estruturais não só na comunidade de Igarapé-Preto em si, mas a toda a sociedade brasileira. Cantando e dançando o povo quilombola do Igarapé-Preto vai se auto educando e desfazendo essas sanhas cristalizadas em sistemas opressivos que a sociedade ocidental nos deixou de legado. Além de defender seu modo de vida e repassar as novas gerações o samba também serve de elemento para fazer a crítica aquilo que é errado e opressivo. o Samba, portanto, vigia para que possamos caminhar para um mundo melhor para todos.

Neste aspecto é importante destacar que o modo pelo qual se constrói a história do negro no Brasil é bastante injusto e isso precisa ser reconhecido pelo estado para que se abram as possibilidades de correção destas injustiças. Admitir que ainda falta um longo percurso até se desfazer todo ideário racista na sociedade é uma

necessidade, pois a “democracia racial” ainda é um conceito definidor da vida social e se configura como um grande empecilho para as luta antirracistas do país e para a construção de uma história positiva da África na educação. Essa condição da sociedade brasileira permeia todas as esferas da vida, do tempo e do espaço. Por isso é possível relacionar as dificuldades educativas na comunidade do Igarapé-Preto, seja de infraestrutura, de método ou de conteúdo, com essa condição. Nesta pesquisa ficou claro que essas dificuldades são impostas pelo racismo estrutural da sociedade.

Por outro lado, a existência da escola dentro do quilombo é extremamente importante para a comunidade. Em si já representa uma grande vitória deste povo, pois a educação rural na Amazônia, como no país inteiro, tem sido um desafio das populações que vivem no campo. Corroboramos com Fonseca (2011) quando afirma que “devido às dificuldades enfrentadas pela deficiência do sistema educacional a sociedade começa a se organizar e pressionar o governo para o aumento de vagas nas escolas do campo. A partir daí a educação passa a ser vista sob um ângulo de valorização”. Portanto, esta conquista da escola na comunidade possibilitou relacionar demanda educativa com demandas sociais e educação com a política geral da comunidade.

Os movimentos sociais se constituem espaços essencialmente educativos, educam nas e para as contradições sociais, resultando em uma construção e disseminação de conhecimentos que tem como horizonte uma educação voltada para a formação humana [...] a perspectiva de educação em que cada um seja capaz de ir além da leitura das páginas do caderno ou do livro didático. (Nunes, 2006, p.151).

Ter uma escola dentro da comunidade permite que as pessoas não precisem trabalhar dobrado para sustentar seus filhos na busca de educação nas cidades, onde, além dos problemas financeiros, a vivência é completamente diferente e muitas vezes extremamente violenta para quem passou a vida toda em um quilombo. O choque entre essas culturas acaba por fortalecer ainda mais o complexo de inferioridade das crianças e jovens quilombolas devido ao racismo estruturante da sociedade.

A escola no território também permite que educação entre em comunhão com as atividades da comunidade e se torne muito mais respeitosa no de diz respeito à cultura desse quilombo, fomentando a própria lei 10.639/03. Apesar da falta de recurso da administração pública para atender as necessidades dos estudantes e

garantir uma educação realmente de qualidade, há um grande esforço por parte dos que compõe o corpo político-pedagógico da escola e da comunidade em geral para fazer acontecer atividades que qualifiquem cada vez mais a educação escolar, fato só possível devido a escola estar dentro do território. É o que evidencia seu Eupídio da Glória Torres, vulgo Goianinho, Presidente da Associação de Remanescente de quilombo do Igarapé-Preto a Baixinha - ARQIB:

Se tivesse universidade dentro dos nossos quilombos as coisas seriam mais fáceis, nossos jovens não precisariam se deslocar para as grandes cidades em busca de algo que é um direito, a educação. Imagine se não tivesse escola aqui no território, essas famílias teriam que penar para educar seus filhos, como muitas penam para manter alguns que passam em universidades (fala do senhor Elpídio da Glória Torres, entrevista realizada no dia 11/12/2019).

Corroborando com esse raciocínio destacamos que na comunidade quilombola do Igarapé-Preto dois aspectos positivos podem ser destacados. O primeiro aspecto, desvendado na literatura estuda para a pesquisa, aliada as entrevistas realizadas em trabalho de campo, refere-se à conquista histórica dos movimentos negros brasileiros na implementação da lei 10.639/03. Através desta foi possível enxergar um horizonte mais amplo na perspectiva das tentativas de tornar a educação menos racista e dar munção para os professores buscarem formas de criar uma imagem positiva do negro na sociedade. Ainda nesse bojo das questões jurídicas conquistadas através de luta à resolução 08/2012 possibilitou pensar o processo educativo mais voltado às especificidades dos povos quilombolas, isso muniu o corpo político pedagógico da escola para fortalecer ainda mais uma educação que valorize a história, cultura e identidade desta comunidade.

O segundo aspecto, absorvido fundamentalmente da pesquisa em campo, refere-se à dinâmica política e cultural da própria comunidade. Observou-se que esta comunidade nunca deixou de manifestar sua cultura em todos os espaços da vida social, inclusive na escola, e, apesar das dificuldades, sempre buscou se adaptar aos momentos e criar ações que protegessem o que era construído e reconstruído por suas mãos na produção e reprodução de suas vidas.

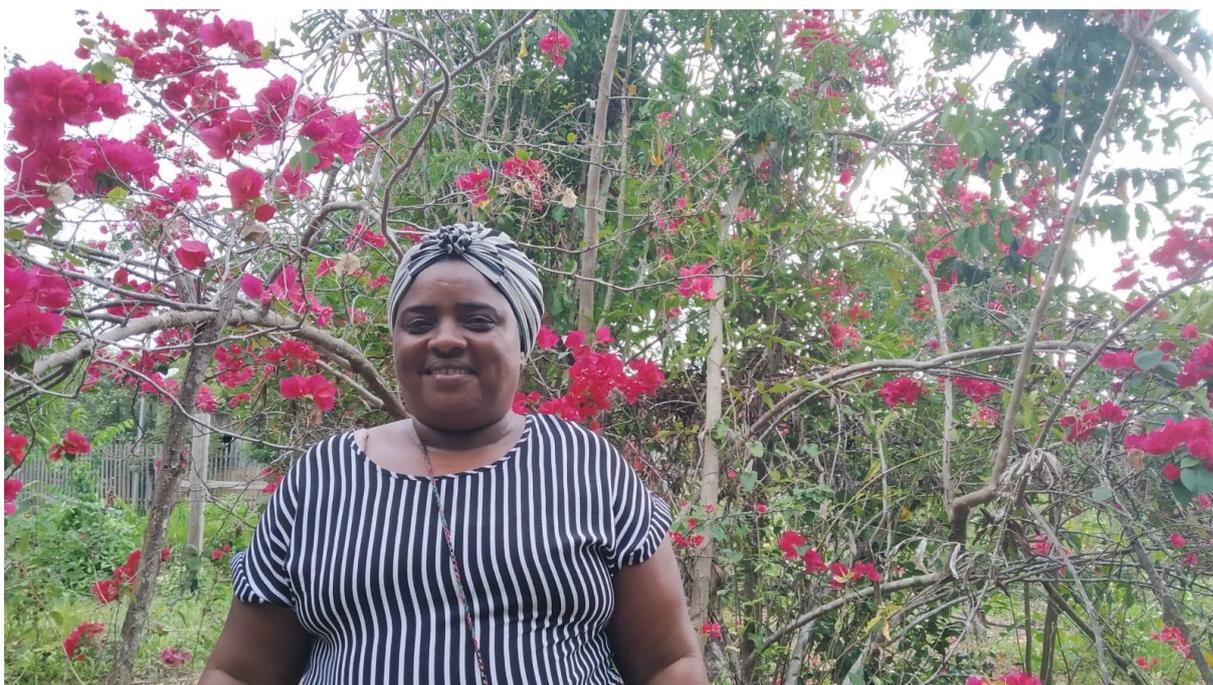
É neste sentido, que no decorrer do ano letivo realizam-se muitas atividades nas quais a comunidade se envolve de corpo e alma sentindo a história e a vivência da comunidade dentro da escola. Aulas de histórias são feitas com a pesquisa

historiográfica com os mais velhos da comunidade, realizam-se eventos culturais como as festas junina escolares onde encontra-se muitos elementos da cultura local, aspecto que identificamos na fala da atual presidente da ARQIB, Marinilva (ver imagem 06) diz que

Quando começou a pandemia eu falava para o pessoal aqui que a gente precisava fazer um vídeo ou uma coisa assim com as falas de pessoas mais velhas sobre a comunidade, mas não foi feito e nós perdemos seu Leocádio que poderia ter deixado alguma coisa (fala da presidente da ARQIB, Marinilva Arnaud Martins).

Tal afirmativa da colaboradora traz consigo a importância do diálogo com os mais velhos no sentido de se fortalecer para construir as estratégias de luta.

Imagem 06: Marinilva Arnaud Martins, presidente da ARQIB.



Fonte: Micele Silva, 2020.

Em parceria com a Malungu (Organização das Comunidades Quilombolas do estado do Pará), com organização regional, local e até mesmo com a Universidade Federal do Pará, a comunidade realiza diversas atividades, que estão dentro do campo político, cultural e econômico. Muitas reuniões, debates políticos e manifestações culturais, como: seminários, encontros com outras comunidades,

festas de santo entrelaçadas com manifestações ancestrais como o samba de cacete, entre outros exemplos. Toda essa dinâmica reflete no processo educativo, pois relaciona escola e comunidade. Djalma Ramalho, secretário da ARQIB, evidencia em sua fala essa questão:

A escola faz eventos junto com a comunidade, quando tem alguma coisa as pessoas participam, ajudam no que precisa, preparam seus filhos para o momento. Quando tem festa junina tem quadrilha, arraial, apresentações de Samba de Cacete e também quando tem alguma coisa da comunidade a escola participa e ajuda da forma que dá (Fala de Dejalma Ramalho entrevista realizada 12/12/2019).

Quanto aos desafios e aspectos negativos pode-se verificar que apesar de ser uma lei aprovada e bastante discutida pelos povos afro-brasileiros, a 10.639/03 e a resolução 08/2012 ainda há uma imensa dificuldade de se concretizar. Durante a visita na escola e entrevista com coordenação e docência, alguns entraves no que tange aliar educação formal, cultura e os saberes ancestrais quilombolas foram identificados: dificuldade na formação dos professores, que na maioria das vezes não conseguem relacionar seus conteúdos com os saberes da ancestralidade quilombola do igarapé preto; falta de sistematização dos saberes da comunidade que facilita a perda desses saberes; o preconceito existente quanto a essa forma de saber, o que deixa as crianças desinteressadas no aprendizado; o avalanche da cultura externo ligado a urbanização, mercado e tecnologia; perda histórica da identidade quilombola que poderia facilitar o cultivo dos saberes herdados, entre outros. A análise feita preliminarmente na comunidade corrobora o debate levantado por Pinto (2006) de que a educação nessas comunidades quilombolas não consegue dar resposta satisfatória para a comunidade local:

Se assegurar o direito pelas terras tem sido uma árdua luta pela empreendida pelos descendentes de quilombolas [...] pode-se imaginar a escola, ou melhor, de poder contar com uma educação de qualidade, que leve em conta a história dos seus ancestrais, seu modo de vida, suas experiências culturais e formas organizativas [...] as escolas existentes nesses povoados, assim como o nível de formação do quadro de professores que as compõem, estão aquém das aspirações das populações locais (PINTO, 2006, p.281 e 282).

Além disso, nas entrevistas com o corpo político organizado na associação pode-se aprofundar o entendimento sobre os desafios atuais da comunidade em

relação à educação e política. Entendeu-se que a dificuldade específica encontrada no campo educacional de resgatar e valorizar os conhecimentos e saberes ancestrais no processo de educação formal está relacionado com a dinâmica política enfrentada historicamente pelos quilombolas do Igarapé Preto:

É necessário então entender a constituição da identidade quilombola face à necessidade de luta pela manutenção ou reconquista de um território material e simbólico, pois o processo de territorialização pressupõe a tensão nas relações estabelecidas. (Simone Resende da Silva, 7 a 11 de maio, Bogotá).

Durante o desenrolar da pesquisa, na reunião com os representantes políticos, com os mais velhos, com a coordenação e a docência da escola, subsidiada pela observação durante a estadia na comunidade, um elemento cultural se destacou, o samba de cacete. Do conglomerado político, social e cultural da comunidade o elemento que aparentemente mais está presente na prática e no imaginário coletivo, enquanto identidade quilombola daquela comunidade, é o samba. Passado de geração a geração, com origem arremetida pelos moradores ao tempo da escravidão, o samba de cacete reúne características do conhecimento, saberes, cultura e identidade do espaço em pesquisa. Por isso passou a ser considerado indispensável para a pesquisa, necessitando de maior compreensão, já que entre os objetivos que norteiam esta pesquisa está pensar ações educativas que valorizem a história, cultura e saberes dos seus habitantes.

Segundo PINTO (2006) “O samba de cacete é uma prática cultural encontrada nas povoações remanescentes de antigos quilombolas da região” Tocantina. O samba segue uma construção que está diretamente ligado com a ancestralidade dos povos que construíram o território, como também com a filosofia de vida das pessoas que moram no local. Envolvido com o trabalho, com a herança cultural de povos africanos, com a maneira de relatar a vida através da música e da arte, esta manifestação quilombola é espelho de quem nunca abaixou a cabeça para uma sociedade que construiu um país com base na escravidão e na política de subjugar povos.

Na noite cultural que a comunidade organizou (21/12/2019) com ajuda desta pesquisadora iniciante pode-se perceber o envolvimento da comunidade, o quão profundamente esse elemento está presente no imaginário coletivo e quão forte ele é enquanto símbolo da identidade quilombola. Entendeu-se que o Samba de Cacete é

um elemento fundamental para o processo de sociabilidade, identidade, troca e repasse de conhecimento, expressão do saber fazer, da produção e reprodução do modo de vida quilombola no Igarapé Preto. Portanto, não pode ser ignorado, ao contrário, deve ser fortalecido, enquanto um elemento educacional que resgata e mantém vivo a cultura e o jeito de viver desse povo. A escola deve aliá-lo ao processo de educação formal para que se construa uma educação de qualidade e responsável para com a historicidade do povo quilombola do Igarapé-preto

Neste processo concluiu-se que a história, cultura e saberes dos habitantes do Igarapé Preto serviram como base da edificação de uma educação não formal. Essas reflexões apontam para o entendimento de que a educação formal deve incluir o processo educativo construído historicamente na produção e reprodução da vida em comunidade, colaborando na construção/consolidação de uma educação quilombola que valorize suas memórias, práticas culturais, saberes, danças, rituais. Portanto essa pesquisa servirá como base para buscar efetivar a lei 10.639/03 e a resolução 08/2012. O que ocorrerá somente com o fortalecimento da organização da própria comunidade que sempre se mobilizou para reivindicar melhores condições de vida. Somente a:

força de vontade dos remanescentes de quilombolas da região, que ao se organizarem em associações reivindicam meios que lhes possibilitem melhores condições de saúde, estrutura, produção econômica, melhorias de sobrevivência, reconhecimento e titulação definitiva de suas terras. Assim como escolas dignas para suas crianças, que venham incluir no seu currículo pedagógico a transmissão e a valorização da história, da cultura e das experiências cotidianas de antigos quilombolas da região tocantina, no norte da Amazônia (PINTO, 2006, p. 282-283).

Partindo de tal análise, observa-se que a educação na comunidade de Igarapé-Preto, como diversos outros direitos, foram conquistados através do engajamento da população. Que a estrutura física, o método educativo e o conteúdo escolar disponibilizado pelo estado tornam a educação precária e de baixa qualidade. Ainda há um longo caminho para efetivação de uma educação específica para quilombolas com direito a história e cultura da África (determinada pela lei 10.639/03 e resolução 08/2012). Contudo, entende-se que a comunidade em si possui diversos saberes culturais, como o samba de cacete, que poderá servir de base para unir escola e comunidade e garantir uma educação realmente específica para quilombolas.

O samba de cacete do quilombo de Igarapé-Preto é uma expressão que manifesta as marcas da ancestralidade de um povo que trabalha incansavelmente para afirmar suas identidades e seu modo de vida, mesmo nestes cenários tão cruéis que foram vivenciados nestes mais de 5 séculos em território brasileiro. Entende-se também como a marca da insistência de um povo que inteligentemente cria e recria estratégias para continuar fazendo com que essa cultura atravesse gerações e seja um instrumento de luta que, politicamente, faz jus às memórias dos que vieram arrancados dos países africanos, para trabalhar à força e sustentar a vida da branquitude (MUNANGA, SD).

Portanto, o Samba de Cacete do Igarapé-Preto, assim como as demais expressões de cosmovisão negra, não pode ser restringido a uma visão de alegoria ou que o enquadra exclusivamente como dança e ritmo musical. Não é possível desligá-lo, como elemento cultural, do modo de vida e da história do quilombo de Igarapé-preto, que, em última análise, é produto de uma cosmovisão diferente da eurocêntrica, de origem africana (PINTO, 2013-14). Manter uma visão reducionista do samba induz a uma compreensão distorcida e maliciosa da realidade, onde diversas dimensões de uma das expressões de um povo são amparadas apenas por aquilo que é visível. No fundo, vê-lo assim, esconde toda uma relação dos ambientes cosmológicos que se conectam e constroem formas de se apresentar dentro e fora da comunidade através de identidades ancestrais.

Logo, é necessário compreender a expressão do Samba de Cacete dentro da grandeza de uma “matriz cultural filosófica e cosmovisiva Africana” em diáspora (BISPO, 2015), possibilitando reflexões variadas que capturem uma série de saberes compartilhados entre povos que se organizam a muitos séculos e permeiam gerações. Óbvio que este trabalho sozinho não dará conta de todos os saberes tecidos nesta expressão, no entanto, tentaremos pautar com muito esforço o máximo possível do que observamos no envolvimento que tivemos na literatura, pesquisa e nos ambientes de vivência com o tema pautado.

O samba é um elemento cultural que expressa um modo de vida justamente por estar relacionado com essa “faina diária” (PINTO, 2013) e atravessa todos os aspectos da vida no Quilombo do Igarapé-Preto. A forma como se mostram os saberes do samba estão para além das noites de festa, faz-se necessário ouvir os mestres e mestra no dia a dia para compreender minimamente o mundo de encantos que é esta expressão tão rica (FUNES, 1996).

São diversos os aspectos atravessados por esta prática. É possível demonstrar a relação íntima do samba com os processos de trabalho, com as estratégias de luta relacionando-o ao movimento social quilombola, a afirmação identitária de ser quilombola, educação (seja a institucional ou a social que ocorre no quilombo), ao lazer e recreação, dentre muitos outros saberes que se entrelaçam no dia a dia da comunidade quilombola de Igarapé-Preto. É neste sentido, que partilhamos e discutimos o samba como manifestação cultural de um modo de vida quilombola, está ancorado na matriz cosmovisiva africana em diáspora.

O samba de cacete presente nas realizações de diversas atividades da comunidade explicita a quão enraizada é a identidade do povo preto na comunidade em questão. A realidade é que ele está no coração da comunidade e até mesmo os que hoje não frequentam as atividades do movimento tem história para contar. Uma cultura que por muito tempo foi a única forma de diversão dos quilombolas desse território, banhou gerações e hoje conta por si só a história de Igarapé-Preto.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho representa a finalização de uma batalha, ao longo de sua construção precisei me reinventar inúmeras vezes para poder dar conta das tarefas acadêmicas sendo uma jovem quilombola e negra. Sou uma menina que cresceu lutando para acreditar na possibilidade real de fazer uma faculdade, hoje digo que venci essa luta, pois não estive só.

Desde a escolha do tema até aqui adquiri uma gama de aprendizados que refletem meu posicionamento político ao afirmar minha identidade cada vez mais convicta e firme nos passos que dei, para isso também lembro dos dias de discussões em sala sobre temas de conhecimentos a respeito de comunidades quilombolas e indígenas, ambiente este que me possibilitou ampliar meu olhar acerca dos assuntos em questão.

Poder realizar a pesquisa a respeito do meu próprio território foi uma experiência inesquecível, confesso que no início eu não tinha noção da dimensão da riqueza do Samba de Cacete, tal como tenho hoje, porém, ouvir os ensinamentos através das vozes ancestrais dos mais velhos fortaleceu meu respeito e me levou a conhecer melhor a história da comunidade, bem como, ouvir os mais jovens também me apresentou uma possibilidade de reflexão a respeito das relações geracionais. Observar o Samba de Cacete a partir de um olhar mais sensível e atencioso, entender seus impactos na construção da memória comunitária aumentou meu encanto por esta cultura e fez crescer minha vontade de conhecer a história da comunidade. Pude fazer tudo com imensa dedicação, cautela e afeto, portanto, a experiência me possibilitou também compreender que a presença de pessoas quilombolas na Universidade Federal do Pará é uma chance de construir uma ciência que consiga atuar para além das quatro paredes das salas de aula. Entender que posso partilhar das narrativas do meu território me fez compreender também que a profundidade de ser agente política no espaço da universidade vai muito além do que registramos em nossas escritas, e traz reflexões grandiosas sobre as estratégias de luta das comunidades quilombolas, pois também há uma gigante necessidade de pontuarmos o nosso lugar de fala como um ato de resistência.

Durante um processo de pesquisa atravessada por uma pandemia, gostaria de compartilhar aqui também este aspecto. O ensino à distância trouxe diversas dificuldades, não poder dialogar pessoalmente com a orientadora durante quase todo o período da pesquisa gerou momentos desconfortáveis e também influenciou na dificuldade com a escrita e, vale ressaltar, a atuação brilhante da professora orientadora ao se esforçar diariamente para que eu pudesse entregar o trabalho de conclusão no tempo proposto pela faculdade. Este momento também foi carregado de tarefas dentro do movimento social quilombola, o que demandou um dobro do esforço de minha parte, causando também um desfalque no tempo para escrever.

Apesar de ter sido um ciclo tão cheio de desafios, registro aqui minha imensa felicidade por ter realizado o trabalho tal como sonhei, ouvindo a comunidade, me aprofundando nas memórias ancestrais dos companheiros e companheiras que contribuíram, fazendo deste momento um ato de resistência para dizer que o Samba de Cacete de Igarapé-preto é arte ancestral e vive!

**FONTES UTILIZADAS NA PESQUISA:****A) FONTES ORAIS:**

Raimunda Arnaud, 09/04/2021

Francisco Lopes do Espírito Santo, entrevista realizada no dia 06/12/2019

Djalma Pereira Ramalho, entrevista realizada no dia 05/06/2021

Elpídio da Glória Torres, entrevista realizada no dia 11/12/2019

Venâncio do Santos Baião, entrevista realizada no dia 12/04/2021

Diogo Baia Machado, entrevista realizada no dia 12/04/2021

Márcia dos Santos, entrevista realizada no dia 12/04/2021

Elvira Silva, entrevista realizada no dia 12/04/2021

**B) FONTES IMAGÉTICAS:**

Mapa de Localização dos Municípios do Baixo Tocantins. Fonte: Mapa produzido exclusivamente para esse TCC, via contrato com profissional.

Mapa de Localização da Área Quilombola pertencente à ARQIB. Fonte: Mapa produzido exclusivamente para esse TCC, via contrato com profissional.

Mapa de Localização da Comunidade de Igarapé-Preto dentro da Área Quilombola da ARQIB. Fonte: Mapa produzido exclusivamente para esse TCC, via contrato com profissional.

Imagens Fotográficas utilizadas do acervo da graduanda que ora produz esse Trabalho de Conclusão de Curso (Micele do Espírito Santo da Silva)

## BIBLIOGRAFIA

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Negros do Trombeta: guardiães de matas e rios. Belém: UFPA/NAE, 1993.

ARNAUD, Kléber. A prática do convidado na vila de Juaba de 1965-1970: O trabalho como elemento de construção dessa prática. Cametá-Pará, 2018.

AZEVEDO, Célia Marinho. Onda negra medo branco. O negro no imaginário das elites - século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CARNEIRO, Sueli. A conferência sobre o racismo, por Sueli Carneiro. **Portal geledés**. 07/07/2000. Disponível em:< [https://www.geledes.org.br/a-conferencia-sobre-racismo/?gclid=Cj0KCQiA2NaNBhDvARIsAEw55hizxw15PIGJufzd3xDQr9bteGj-TnLcM3ADkgX-Dtptgz7zHJxX9RMaAk0DEALw\\_wcB](https://www.geledes.org.br/a-conferencia-sobre-racismo/?gclid=Cj0KCQiA2NaNBhDvARIsAEw55hizxw15PIGJufzd3xDQr9bteGj-TnLcM3ADkgX-Dtptgz7zHJxX9RMaAk0DEALw_wcB) > Acesso em: 12/12/2021.

CRUZ, Ana Cristina J. e MARQUES Andréia Kelly. Uma história sobre o negro no Brasil.

In: Mundo Jovem: Um jornal de ideias. Porto Alegre. Ano XLIII. No 359. Agosto, 2005.

DIOP, Cheikh Anta. The African Origin of Civilization: Mith or Reality? Westport: Lawrence Hill, 1974.

FERNANDES, Florestan. O que é a revolução?. 1ª Edição. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

FUNES, Eurípedes Antônio. “Nasci nas Matas, Nunca Tive Senhor”: história e memória dos mocambos do baixo Amazonas. São Paulo: FFLCH/USP — Departamento de História, 1995. (Tese de doutorado).

FUNES, Eurípedes A. Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil : IN REIS, João José. GOMES, Flávio dos Santos. (organizadores). - São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GUERRAS do Brasil. Luiz Bolognesi. Netflix. 2019. 25 min Disponível em: <https://www.netflix.com/br/>. Acesso em: 03/11/2020.

GUSMÃO, Neusa M. Mendes. A dimensão política da cultura negra no campo: uma luta, muitas lutas. São Paulo: USP, 1990 (Tese de Doutorado).

MALHEIRO, Bruno; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; MICHELOTTI, Fernando. Horizontes Amazônicos. 1ª ed. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Expressão Popular, 2021.

MUNANGA, Kabengele. Origem e Histórico do Quilombo na África: São Paulo: Revista USP, 1995-1996.

NOGUERA, Renato. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. *Ensaios Filosóficos*, Cidade Rio de Janeiro, v. 8, p. 139-155, dez.2013. Disponível em: [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo8/noguera\\_renato.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo8/noguera_renato.pdf). Acesso em: 22 jul. 2014.

OLIVEIRA, Iolanda de; SILVA, Petronilha Beatriz G. (orgs.). *Identidade negra: pesquisas sobre o negro e a educação no Brasil*. Rio de Janeiro, ANPED/São Paulo, Ação Educativa, 2003, p.159-170.

PERES, Angela Domingos. *Movimento Quilombola e Capitalismo no Brasil*.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Samba de Cacete: Ecos de Tambores Africanos na Amazônia Tocantina. In: *Tambores e batuques: circuito 2013-2014*. – Rio de Janeiro: Sesc, Departamento Nacional - (Sonora Brasil), 2013. p. 28 -39. Disponível em: [https://www2.sesc.com.br/wps/wcm/connect/5b29e7bd-858e-42a6-9c8b-2737777ae766/2013\\_2014\\_Tambores+e+batuques.pdf?MOD=AJPERES&CONVERT\\_TO=href&CACHEID=5b29e7bd-858e-42a6-9c8b-2737777ae766](https://www2.sesc.com.br/wps/wcm/connect/5b29e7bd-858e-42a6-9c8b-2737777ae766/2013_2014_Tambores+e+batuques.pdf?MOD=AJPERES&CONVERT_TO=href&CACHEID=5b29e7bd-858e-42a6-9c8b-2737777ae766)

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. “O Livro que Vó Madá Escreveu Na Memória”: histórias do antigo quilombo do Mola. Cametá: BCMP Editora 2009

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Escravidão, Fuga e a memória de Quilombos na Região do Tocantins – Pará*. In *Revista Projeto História nº 22 – História e Oralidade-PUC/São Paulo*, 2001.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*. Belém: Editora Açaí, 2010.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Nas Veredas da Sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos*. Paka Tatu: Belém, 2004.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado Amazônico*. Cametá: B. Celeste de M. Pinto. Editora, 2007.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Projeto de pesquisa: Inclusão no processo ensino-aprendizagem a partir da reconstituição da história, memória e cultura quilombola na Região do Tocantins, no Pará*. Cametá, 2009 (Projeto de Pesquisa).

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Pesquisa: Inclusão, Diversidade e Educação: perfil educacional de povoações remanescentes de quilombolas da região do Tocantins, no Pará*. MEC/UNESCO, maio 2005 (Relatório Final de Pesquisa).

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Quilombo do Mola: local de ramificação e ponto de partida para uma reconstrução Historiográfica*. XVIII Simpósio Nacional de História- História e Identidade- da ANPHU, Recife\ Pernambuco, julho de 1995.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. “Etnicidade, Gênero e Memória em Comunidades Remanescentes de Quilombos: o caso da região do Tocantins-Pa”. XIX

Simpósio Nacional de História da ANPUH: Belo Horizonte/FAFICH/UFMG – MG- julho de 1997.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes Pinto. Memória, oralidade, danças e rituais em um povoado amazônico / Benedita Celeste de Moraes Pinto – Cametá: 2007.

PORTELLI, Alessandro. "Tentando Aprender Um Pouquinho. Algumas Reflexões sobre a ética na História Oral": In Revista Projeto História nº 15: Ética e História Oral. São Paulo: Educ, 1997.

PORTELLI, Alessandro. "Forma e Significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade". In: Revista Projeto História nº 14 (Cultura e Representações). São Paulo: Educ, 1997.

REIS, J.J. A presença negra: encontros e conflitos. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Brasil: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro, 2000.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

SILVA, Simone Rezende. *Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra*. Bogotá, 2012.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes; CARDOSO, Marcos. *Zumbi dos Palmares*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

<http://conaq.org.br/quem-somos/>