



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ANDRESSA RODRIGUES SENSATO OLIVEIRA

**(RE)CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DA COMUNIDADE
QUILOMBOLA GUAJUVIRA DE CURIÚVA – PR A PARTIR
DO PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO QUILOMBOLA EM
2005**

ANDRESSA RODRIGUES SENSATO OLIVEIRA

**(RE)CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DA COMUNIDADE
QUILOMBOLA GUAJUVIRA DE CURIÚVA – PR A PARTIR
DO PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO QUILOMBOLA EM
2005**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Nilson Cesar Fraga

Londrina
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

O48r Oliveira, Andressa Rodrigues Sensato.
(Re)construção identitária da comunidade quilombola Guajuvira de Curiúva – PR a partir do processo de certificação quilombola em 2005 / Andressa Rodrigues Sensato Oliveira. - Londrina, 2019.
136 f.

Orientador: Nilson Cesar Fraga.
Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Ciências Exatas, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2019.
Inclui bibliografia.

1. Quilombolas - Tese. 2 Identidade - Tese. 3 Formação socioespacial - Tese. 4 Cultura - Tese. - Tese. I. Cesar Fraga, Nilson . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Ciências Exatas. Programa de Pós-Graduação em Geografia. III. Título.

CDU 91

ANDRESSA RODRIGUES SENSATO OLIVEIRA

**(RE)CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
GUAJUVIRA DE CURIÚVA – PR A PARTIR DO PROCESSO DE
LEGALIZAÇÃO QUILOMBOLA EM 2005**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Geografia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Nilson Cesar Fraga
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. João Roberto Mendes
Universidade Federal do Paraná – UFPR

Prof. Dra. Carla Holanda da Silva
Universidade Estadual do Norte do Paraná –
UENP

Londrina, 08 de abril de 2019.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus pela saúde e por me proporcionar as condições necessárias para cumprir esta etapa da minha vida.

Agradeço a minha família, que me apoiou de todas as formas possíveis e me deu forças, ânimo, para prosseguir quando mais necessitava, mesmo diante das várias dificuldades que surgiram ao longo dessa caminhada.

Agradeço a meu orientador Professor Dr. Nilson Cesar Fraga, por todo apoio, incentivo e suporte, sem você este trabalho não seria possível. Obrigada por tudo!

Meus sinceros agradecimentos a todos os professores que de alguma forma contribuíram para a minha formação, e que foram essenciais para que eu chegasse até aqui.

Agradeço aos meus companheiros de laboratório de pesquisa, Gabriel, Mariana e Evandro, que sempre estiveram ao meu lado nesta jornada, me dando palavras de incentivo nos momentos mais necessários.

As professoras, Carla e Vanessa, que gentilmente aceitaram participar da minha banca de qualificação, e foram essenciais a partir das contribuições que realizaram, para melhoria deste trabalho.

E um agradecimento em especial, aos membros da Comunidade de Guajuvira, pela receptividade, respeito e carinho com que me acolheram, nas diversas vezes em que estive na comunidade, pois não se importaram de abrir as portas de suas casas e de responder meus questionamentos. Muito obrigada de todo meu coração!

O simples nascer investe o indivíduo de uma soma inalienável de direitos, apenas pelo fato de ingressar na sociedade humana. Viver, tornar-se de um ser no mundo, é assumir, com os demais, uma herança moral, que faz de cada qual um portador de prerrogativas sociais. Direito a um teto, à comida, à educação, à saúde, à proteção contra o frio, a chuva, as intempéries; direito ao trabalho, à justiça, à liberdade e a uma existência digna. (SANTOS, 1987, p. 19).

OLIVEIRA, Andressa Rodrigues Sensato. **(Re)construção identitária da Comunidade Quilombola de Guajuvira de Curiúva – PR a partir do processo de certificação quilombola em 2005**. 2019. 136 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

RESUMO

A (re)construção identitária de vários grupos sociais, necessita de um suporte concreto ou imaginário, isto é, o território. Deste modo, a manutenção de formas culturais materiais e simbólicas, por esses grupos, nesses espaços, tem como intuito expressar sua cultura, e por conseguinte, dar visibilidade a esta identidade em função das suas especificidades. Tendo em vista essa relação território/identidade e cultura, bem como também outras esferas da vida em sociedade, como os vieses econômico e político. O presente trabalho tem por objetivo analisar a identidade territorial da Comunidade Quilombola de Guajuvira localizada no município de Curiúva – PR, a partir de sua certificação como remanescente quilombola no ano de 2005 pela Fundação Cultural Palmares – FCP. Para realização da pesquisa, foi adotado o Método Dedutivo, que parte de estudos e concepções gerais, para compreensão de um fenômeno particular, de modo que como procedimentos metodológicos foram realizadas leituras de obras de teóricos, que discutem a questão quilombola, identidade e território, da legislação brasileira que versa sobre a temática e trabalhos de campo e entrevistas. Alicerçado ainda, na perspectiva teórica - metodológica do Materialismo Histórico e Dialético, que pauta-se na ideia que os fenômenos e objetos se conectam e que tudo tudo é passível de transformação, fundamentando assim, a noção de que para se compreender a dinâmica identitária e territorial específica da comunidade de Guajuvira, é preciso discutir sua interação socioespacial a nível municipal e estadual. Sendo assim, percebeu-se que, este reconhecimento como quilombola, refletiu em vários impactos a Comunidade, especialmente no que se refere aos conflitos enfrentados pela mesma com seu entorno, especialmente os latifundiários vizinhos do grupo interessados no território ancestral, os embates intracomunidade entre os que eram a favor do processo e os contrários e também fruto da ação do poder público municipal em desarticular a iniciativa. De modo que, apresentou-se a configuração de um processo identitário complexo. Inicialmente de afirmação identitária, no período de reconhecimento pela FCP, pela possibilidade de acesso aos programas governamentais e ao território tradicional via regularização fundiária. Porém, 14 anos depois desse reconhecimento, em virtude dos problemas enfrentados pelo grupo, apresenta-se uma configuração de negação da identidade quilombola, mesmo diante da impossibilidade de acesso a totalidade do território ancestral, em função da paralização do processo de titulação fundiária no ano de 2010 e todavia existindo vários marcos socioculturais que atualmente que permeiam a vivência cotidiana da comunidade e que compõe o ser quilombola, a exemplo da forte religiosidade, relações de parentesco, forte ligação territorial, territorialidade específica, entre outros aspectos.

Palavras-Chave: Comunidade quilombola de Guajuvira de Curiúva-PR. Território.
Identidade territorial.

OLIVEIRA, ANDRESSA RODRIGUES SENSATO. **Identity reconstruction of the quilombola community of guajuvira from curiúva - pr since the quilombola certification process in 2005**. 2019. 136 p. Thesis (Master Degree in Geography) – State University of Londrina, Londrina, 2019.

ABSTRAT

The identity (re)construction of various social groups requires a concrete or imaginary support, that is, the territory. In this way, the maintenance of material and symbolic cultural forms, by these groups, in these spaces, aims to express their culture, and therefore, give visibility to this identity according to their specificities. In view of this relationship between territory / identity and culture, as well as other spheres of life in society, such as economic and political bias. The present work aims to analyze the territorial identity of the Quilombola Community of Guajuvira located in the municipality of Curiúva - PR, from its certification as a quilombola remnant in 2005 by Fundação Cultural Palmares - FCP. To carry out the research, the Deductive Method was adopted, which starts from studies and general conceptions, to understand a particular phenomenon, so that as methodological procedures, readings of the works of theorists were carried out, which discuss the quilombola issue, identity and territory, brazilian legislation on the theme and fieldwork and interviews. Founded still in the theoretical - methodological perspective of the Historical and Dialectical Materialism, which is guided on the idea that the phenomena and objects are connected and that everything is suitable for further transformation, thus, justifying the notion that in order to understand the dynamics of identity and territory specific of the Guajuvira community, it is necessary to discuss its socio-spatial interaction at the municipal and state level. Thus, it was noticed that this recognition as quilombola, reflected in several impacts the Community, especially with regard to the conflicts faced by it with its surroundings, especially the neighboring landowners of the group interested in the ancestral territory, the intra-community clashes between the who were in favor of the process and the opposite and also the result of the action of the municipal government in dismantling the initiative. In a way that, the configuration of a complex identity process was presented. Initially of identity affirmation, in the period of recognition by the FCP, for the possibility of access to government programs and the traditional territory via land regularization. However, 14 years after this recognition, due to the problems faced by the group, there is a configuration of denial of the quilombola identity, even in the face of the impossibility of accessing the entire ancestral territory, due to the paralysis of the land title process in the year of 2010 and still, there are several socio-cultural milestones that currently permeate the daily life of the community and that make up the quilombola being, like strong religiosity, kinship relationships, strong territorial connection, specific territoriality, among other aspects.

Keywords: Quilombo community of Guajuvira de Curiúva-PR. Territory. Territorial Identity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| FIGURA 1 – Comunidades Remanescentes de Quilombos e Comunidades Negras Tradicionais identificadas pelo Grupo de Trabalho Clóvis Moura | 18 |
| FIGURA 2 – Comunidades quilombolas no município de Curiúva | 20 |
| FIGURA 3 – Capela de São Sebastião – Guajuvira, Curiúva-PR..... | 27 |
| FIGURA 4 – Caminho de Guajuvira, Curiúva-PR..... | 53 |
| FIGURA 5 – Divisão da Região Norte do Paraná..... | 57 |
| FIGURA 6 – Comunidades quilombolas no município de Curiúva | 63 |
| FIGURA 7 – Festa em homenagem a Santa Rita de Cássia..... | 70 |
| FIGURA 8 – Plantio de eucaliptos em áreas pertencentes ao território tradicional da comunidade de Guajuvira | 81 |
| FIGURA 9 – Imagem de Nossa Senhora Aparecida disposta em uma casa da comunidade de Guajuvira em Curiúva – PR | 84 |
| FIGURA 10 – Moradias da comunidade de Guajuvira de Curiúva – PR | 86 |
| FIGURA 11 – Uso diversificado do solo em uma propriedade da comunidade de Guajuvira em Curiúva – PR..... | 87 |
| FIGURA 12 – Área de pastagem para o gado na comunidade de Guajuvira - Curiúva – PR..... | 89 |
| FIGURA 13 – Capela católica da Comunidade de Guajuvira de Curiúva – PR..... | 90 |
| FIGURA 14 – Altar da Capela Católica da Comunidade de Guajuvira de Curiúva- PR..... | 91 |
| FIGURA 15 – Centro comunitário da comunidade de Guajuvira de Curiúva – PR | 93 |
| FIGURA 16 – Cruzeiro para realização das procissões na Comunidade de Guajuvira de Curiúva – PR | 94 |
| FIGURA 17 – Antiga área de localização geográfica do Cruzeiro da Comunidade de Guajuvira de Curiúva – PR | 95 |
| FIGURA 18 – Imagem do Monge João Maria de Jesus pertencente a um altar de uma casa da Comunidade de Guajuvira de Curiúva – PR..... | 98 |
| FIGURA 19 – Menino da Tábua | 99 |

FIGURA 20 – Altar particular de uma moradia da Comunidade de Guajuvira
de Curiúva - PR.....100

LISTA DE TABELAS

- TABELA 1** – População de Curiúva – PR segundo critério de cor/raça – Censo demográfico: ano 1980, 1991, 2000 e 201065
- TABELA 2** – Comunidades quilombolas paranaenses reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e andamento do processo de titulação fundiária pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária – INCRA – de 2004 a 2019.....78

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|--------|---------------------------------------------------------|
| ADCT | Ato das Disposições Constitucionais Transitórias |
| DOU | Diário Oficial da União |
| FCP | Fundação Cultural Palmares |
| FES | Formação Econômica e Social |
| GTCM | Grupo de Trabalho Clóvis Moura |
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| INCRA | Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária |
| ITCG | Instituto de Terras, Cartografia e Geociências |
| MDA | Ministério do Desenvolvimento Agrário |
| RTID | Relatório Técnico de Identificação e Delimitação |
| SEPPIR | Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Social |
| UFPR | Universidade Federal do Paraná. |

SUMÁRIO

| | | |
|----------|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1 | INTRODUÇÃO | 13 |
| 2 | TERRITÓRIO E IDENTIDADE | 28 |
| 2.1 | DA ANTROPOGEOGRAFIA AO TERRITÓRIO CULTURAL..... | 31 |
| 2.2 | MATERIALIDADES E IMATERIALIDADES NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA | 38 |
| 2.3 | IDENTIDADE E TERRITÓRIO: UMA ANÁLISE CONCEITUAL | 45 |
| 3 | O QUILOMBO DE GUAJUVIRA, CURIÚVA – PR | 54 |
| 3.1 | FORMAÇÃO SOCIOESPACIAL DO NORTE DO PARANÁ | 54 |
| 3.2 | A TERRA E A RESISTÊNCIA QUILOMBOLA DE GUAJUVIRA | 67 |
| 3.3 | CURIÚVA E GUAJUVIRA: IDENTIDADE E CONFLITO..... | 74 |
| 4 | IDENTIDADE E CONTRADIÇÕES | 85 |
| 4.1 | ORGANIZAÇÃO ATUAL DO TERRITÓRIO DE GUAJUVIRA..... | 85 |
| 4.2 | FRAGMENTOS IDENTITÁRIOS QUILOMBOLAS SOBRE O TERRITÓRIO DE GUAJUVIRA..... | 97 |
| 4.3 | IDENTIDADE TERRITORIAL QUILOMBOLA DE GUAJUVIRA..... | 107 |
| 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 119 |
| | REFERÊNCIAS | 125 |
| | ANEXOS | 133 |
| | ANEXO A | 134 |

1 INTRODUÇÃO

Em todo o processo de formação nacional, as populações africanas e afro-brasileiras foram imprescindíveis do ponto de vista econômico, social, cultural, político e também na perspectiva de composição populacional. Todavia, a imagem apresentada sobre estas populações é marcada por estereótipos derivados de um contexto histórico de exclusão, segregação e invisibilidade.

Tal representação está ligada ao início do processo de colonização do Brasil no século XVI, em que grupos africanos de diversas origens, a partir de 1530 foram trazidos forçadamente, para o território que se constituía. De forma que, a exploração destes indivíduos era legitimada entre outros fundamentos, pelos princípios cristãos e por ideologias de inferioridade racial. Ainda que, as teorias raciais de caráter científico surgiram apenas no século XIX.

Assim, ao longo dos séculos XVI ao XIX, vários foram os fluxos migratórios de africanos, de diversas etnias, que se dirigiram para os cantos do Brasil em formação, em uma “diáspora forçada”¹, a exemplo dos “[...] Minas, Congos, Ombundos, Bacongos, Ovibundos, Monjolos, Balundos, Jejes, Angolas, Anjicos, Lundas, Quetos, Hauças, Fulas, Ijexás, Jalofos, Mandingas, Anagôs, Fons, Ardas, dentre muitos outros [...]” (ANJOS, 2011, p. 267).

Estes indivíduos não acatavam resignadamente esta situação, pois, mesmo diante de todas as dificuldades, de adaptação em um local novo, separação de seus familiares, ameaças, violência física e verbal, lutaram das mais variadas formas, na instância pública e/ou privada. Logo, eram sujeitos ativos dentro do sistema escravista, uma vez que utilizavam-se de inúmeras estratégias de resistência cotidiana, para se opor a condição de escravizados.

Entre as formas de resistência apresentadas por estes agentes, estavam os: assassinatos de seus senhores e feitores, o suicídio, rebeliões, a resiliência cultural, o estabelecimento de relações sociais com outros escravos, as fugas, entre outras estratégias (MOTT, 1991). As fugas, sejam elas individuais ou coletivas, eram

¹ Diáspora forçada: Denominou-se esse assim esse processo, por tratar-se de um fenômeno de migração compulsório, isto é, à força, em que os meios utilizados para a captura desses indivíduos no continente africano, foram a violência e o medo.

sucedidas em alguns casos, pela ida aos chamados mocambos/quilombos, que já existiam ou a formação de novos agrupamentos.

Vale destacar que, no princípio do sistema colonial, a denominação mais utilizada, para referir-se a estas formações de escravos fugidos, era mocambo. Contudo, a partir do século XVII o termo quilombo de uso inicialmente no Estado de Minas Gerais, foi se alastrando e passou a aparecer também em documentos oficiais (FIABANI, 2005). Tornando-se assim a principal terminologia usada, até os dias atuais.

Tais termos, quilombo e mocambo originaram-se na África Central, e enquanto o termo mocambo referia-se a uma espécie de suporte utilizado para erguer abrigos em acampamentos, a palavra quilombo significava acampamento de guerreiros ou rituais de iniciação para a guerra (GOMES, 2015).

No Brasil os mocambos/quilombos, constituíam-se em estabelecimentos, onde os escravos fugitivos, recompunham formas de organização social semelhantes às africanas, configurando-se em locais de relativa autonomia. Estas formações, existiram desde o século XVI, às centenas, em praticamente em todas as áreas onde se teve escravidão (FAUSTO, 1996). E, atraiu além de negros, indígenas e brancos.

Tais redutos causavam enorme preocupação para as autoridades e proprietários de escravos do período, pelos prejuízos econômicos oriundos do ato de fuga. De modo que, estes indivíduos eram duplamente desqualificados, tanto por sua condição de escravizados, quanto de fugitivos. Uma vez que, o trabalho escravo era visto como essencial para continuidade das atividades econômicas desenvolvidas. E quando havia resistência na forma de fuga, eram inferiorizados, a fim de justificar o uso de coerção violenta e conseqüentemente garantir a continuidade do trabalho servil (FIABANI, 2005).

Findo oficialmente o sistema de escravidão, a partir da assinatura em 13 de maio de 1888 da Lei Áurea, os quilombos não se extinguiram. Fato é que, muitos novos se formaram, visto que as populações negras permaneceram desamparadas pelo Estado, tornando estes estabelecimentos o único meio possível para que levassem uma vida mais digna. Pois, o fim legal desse sistema, não apresentou possibilidades de inserção social e trabalho para estes indivíduos. Logo, se viam obrigados a buscar alternativas, encontrando nos antigos quilombos um refúgio, ou ainda formando novos agrupamentos.

Diante deste contexto, no decorrer dos anos posteriores a abolição da escravidão, estes grupos continuaram negligenciados. Sendo ignorados pelos recenseamentos populacionais e censos agropecuários, pois nestes levantamentos apareciam frequentemente, como pescadores, caboclos e raramente como pretos, além de ter as atividades econômicas que desenvolviam, desprezadas (GOMES, 2015). Assim, a imagem propagada via censo, e outros instrumentos de pesquisa, era de uma completa inexistência dessas populações, numa tentativa de invisibilidade, repercutindo na ausência de políticas estatais, voltadas a esses sujeitos. Ou ainda, as políticas públicas existentes promoviam justamente este “esquecimento”.

Desta forma, pesquisas relativas ao quilombos, nas décadas seguintes ao período do pós abolição, ficavam restritas a um seleto grupo de pesquisadores, composto na maioria por historiadores, antropólogos ou por outros estudiosos interessados no assunto. Estes buscavam nos documentos históricos novas reinterpretações e abordagens sobre o contexto de escravidão (O'DWYER, 2002).

Durante o período de redemocratização do Brasil, a partir de 1945, com a retomada de movimentos sociais e populares, alguns historiadores como Clóvis Moura passam a estudar o quilombo como um movimento revolucionário (FIABANI, 2005). Posteriormente, por aproximadamente vinte anos do período de Ditadura Militar (1964-1985) há um certo silenciamento acerca do tema quilombo e sobre o passado escravista. Embora, no início desse período e nos anos finais dele, tenha sido publicado importantes pesquisas na área, a partir de trabalhos de autores como Emília Viotti da Costa, Décio Freitas, João José Reis, entre outros (FIABANI, 2005). Estes autores de modo geral, discutiam entre outros fatores a resistência cotidiana destas populações, em consonância as visões propiciadas pelo momento histórico vivenciado, marcado pelo movimento de luta contra a Regime Militar.

A partir dos anos 1960 e principalmente da década de 70, o Movimento Negro Unificado começa a pressionar a esfera estadual acerca da questão racial e cultural negra. Para isso, utilizando como bandeira de luta, os quilombos, como elemento de resistência contra a opressão cultural e contra o Ditadura Militar (GOMES, 2015). Resgatando assim estes grupos, que por cerca de cem anos pós-abolição ficaram completamente “esquecidos”. Impulsionando a partir deste período, pesquisas sobre os quilombos que mais se destacaram no período de escravidão e levantamentos sobre a áreas de ocorrência destas formações em território nacional.

Tal cenário, de veiculação das comunidades quilombolas, como um símbolo de resistência racial e cultural pelo Movimento Negro Unificado, resultou na década de 1980, em discussões que repercutiram na criação do marco constitucional quilombola, o artigo de nº 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, da Constituição Federal de 1988, que reconheceu pela primeira vez os territórios destas comunidades. Além da criação, em 22 de agosto de 1988, da Fundação Cultural Palmares – FCP, órgão federal responsável pela criação de políticas que visavam promover a arte e a cultura negra, e atualmente configura-se na responsável pela emissão da certificação quilombola.

Ademais, o ADCT nº 68 representou a oficialização do termo “remanescentes de quilombos” ao tratar das comunidades da contemporaneidade (GOMES, 2015). Na tentativa, “[...] de encontrar, nas comunidades atuais, formas atualizadas dos antigos quilombos [...]” (ARRUTI, 2006, p.81).

Esta legislação inicial, foi sucedida ao longo dos anos posteriores, por outros dispositivos legais, para tornar mais abrangente a aplicação das políticas públicas voltadas a esses sujeitos e em torno de seus territórios. Além de possibilitar, um melhor entendimento sobre quem seriam esses grupos contemplados pela legislação federal.

Culminando assim, na definição de Comunidades Remanescentes de Quilombos pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que estipulou alguns critérios históricos e atualizados de definição destes grupos. Uma vez que, estas comunidades vivenciaram transformações ao longo da história, ao ponto de atualmente se falar em comunidades quilombolas contemporâneas. Pois, tratar os remanescentes atuais a partir de uma leitura essencialmente histórica de quilombo, que os via como seres inferiores, é insuficiente para descrever a heterogeneidade desta formação e a luta e resistência em vários sentidos, que marca a trajetória destes grupos.

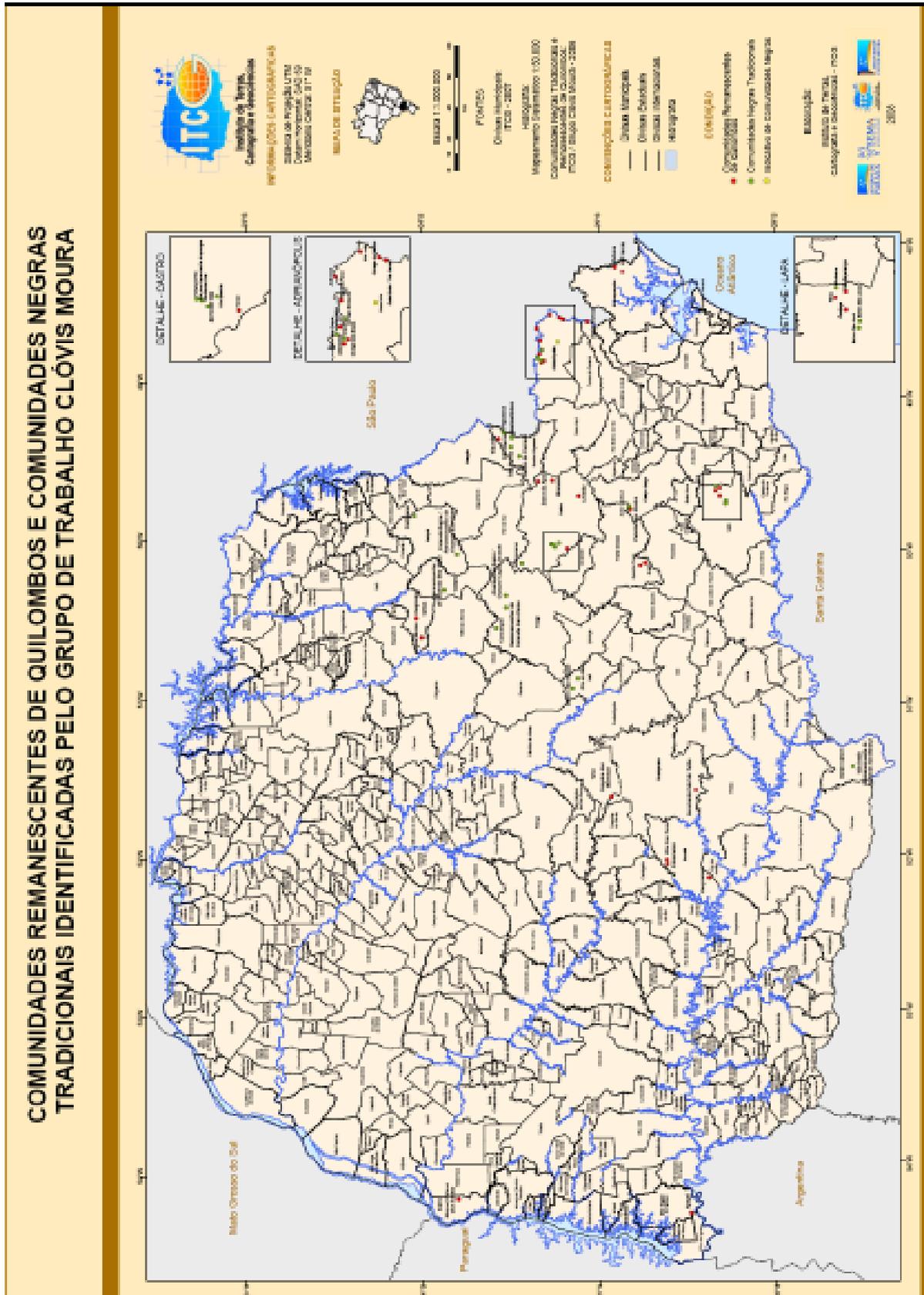
Enfim, esta nova definição de quilombo passou a reconhecer também diversas comunidades, que se formaram mesmo após a extinção legal do sistema de escravidão, a exemplo daqueles que tiveram terras doadas, como é o caso da comunidade quilombola de Guajuvira, ou herdadas, a exemplo de Água Morna, também localizada no município de Curiúva-PR. Ou ainda, que se originaram de outras situações, como de doações de terras, após a crise de lavouras monocultoras como a do açúcar por exemplo ou de terras obtidas a partir de prestação de serviços

ou por meio de compra (SEPPPIR, 2013). Além das denominadas “[...] terras de preto, terras de santo ou terras de santíssima, que indicam um territorialidade vinda de propriedade de ordens religiosas, da doação de terras para santos e do recebimento de terras em troca de serviços religiosos” (SEPPPIR, 2013, p.14).

Tais comunidades estão espalhadas em praticamente todo território brasileiro, com exceção do Acre, Roraima e do Distrito Federal, encontrando-se principalmente nos estados da Bahia, Pará, Minas Gerais e Pernambuco (SEPPPIR, 2013). Justamente as áreas que mais utilizaram-se de mão-de-obra escrava, em função dos ciclos econômicos vivenciados, como o da cana-de-açúcar e mineração.

Atualmente, são reconhecidas como remanescentes quilombolas pela Fundação Cultural Palmares, 2.533 comunidades, destas 38 são paranaenses (FCP, 2017). As mesmas se distribuem em quase todo o Estado do Paraná, estando presentes: na região metropolitana de Curitiba - microrregião de Cerro Azul, de Curitiba e da Lapa; no Centro-Oriental Paranaense - microrregião de Ponta Grossa; no Centro-Sul Paranaense - microrregião de Guarapuava; no Sudeste Paranaense - microrregião de Prudentópolis; no Oeste Paranaense - microrregião de Toledo e no Norte Pioneiro Paranaense - microrregião de Ibaiti (ITCG, 2008), conforme figura 1.

Figura 1 - Comunidades Remanescentes de Quilombos e Comunidades Negras Tradicionais identificadas pelo Grupo de Trabalho Clóvis Moura



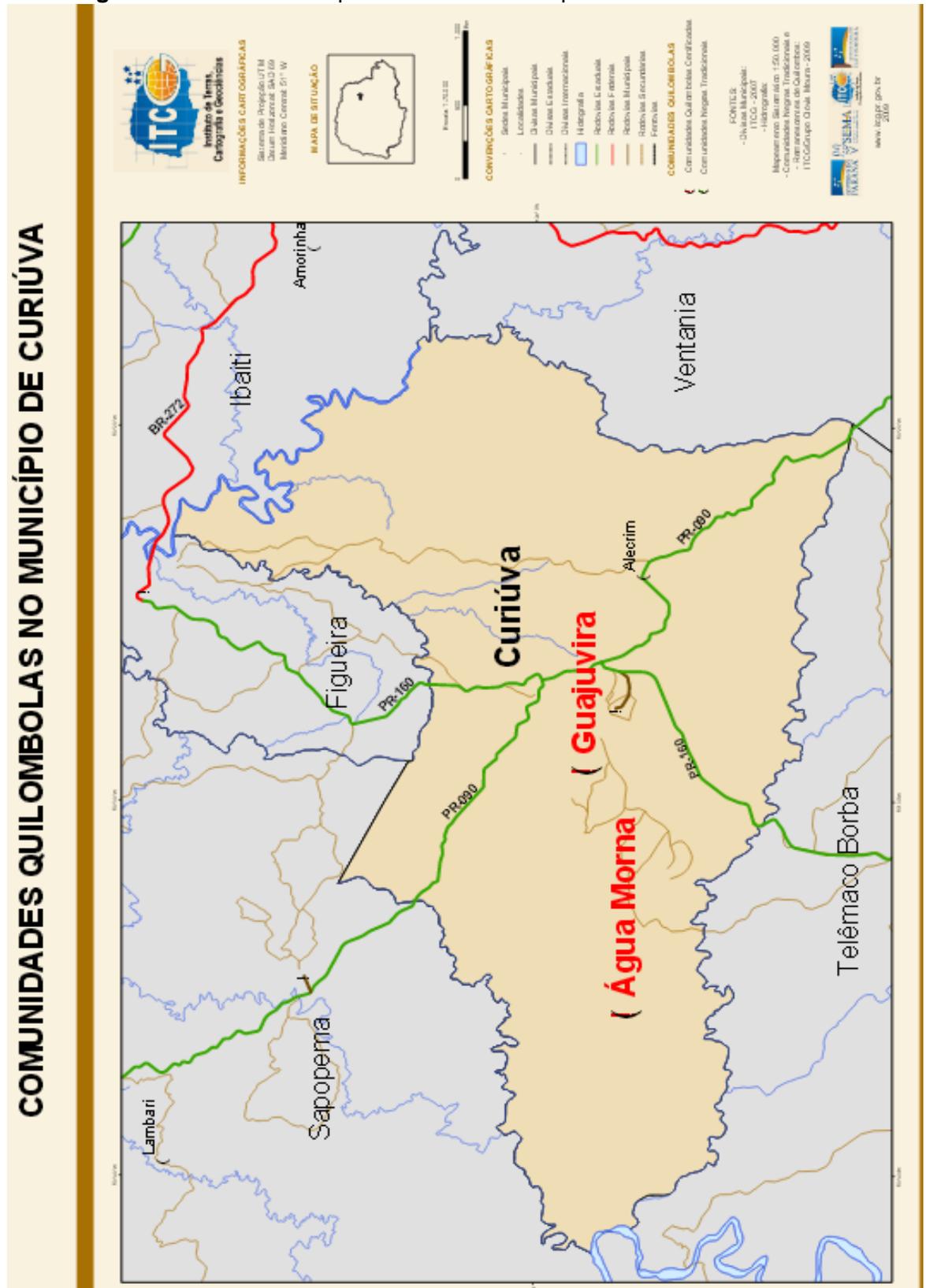
Fonte: ITCG (2008).

Diante desta conjuntura aqui retratada, o presente trabalho tem por objetivo central, analisar a identidade territorial, da Comunidade Quilombola de Guajuvira, localizada no município de Curiúva – PR, a partir do período compreendido entre o ano de 2005, em que foi reconhecida como remanescente quilombola pela Fundação Cultural Palmares até o ano de 2019, onde se finda o período de realização dessa etapa a nível de mestrado. Logo, visa verificar os reflexos do processo de certificação na comunidade no que se refere a sua dinâmica identitária e territorial. E, investigar a configuração atual dessa identidade, em seu sentido territorial e identitário.

Atualmente a comunidade de Guajuvira, possui ao todo 34 famílias, perfazendo um total de 130 membros. Contudo, a migração em busca de trabalho e estudo, é uma realidade que assola a comunidade, desde sua existência em Curiúva, dificultando assim determinar um número exato de habitantes. Além disso, caracteriza-se pelo trabalho predominantemente agrícola, a partir de uma agricultura diversificada, com a produção de arroz, feijão, milho mandioca, entre outros cultivos. E criação de pequenos animais, como suínos e galináceos.

É relevante salientar que, o município de Curiúva possui duas comunidades de remanescentes quilombolas, Água Morna e Guajuvira, de acordo com a figura 2, onde é apresentado suas respectivas localizações geográficas. Entretanto, o presente estudo tem como recorte espacial apenas a comunidade de Guajuvira, localizada na área rural, a 6 km da sede municipal, uma vez que Água Morna, já foi contemplada por estudos semelhantes em anos anteriores.

Figura 2- Comunidades quilombolas no município de Curiúva.



Fonte: ITCG (2009).

Sendo assim, a pesquisa tem por objetivos específicos: levantar os elementos que definem a identidade territorial de Guajuvira; identificar os agentes e os seus processos de atuação na dimensão territorial da comunidade; investigar a relação da comunidade com outros grupos via sua identidade; levantar os impactos causados pelo processo de certificação quilombola, sobre a identidade e territorialidade da comunidade e discutir o processo de afirmação e/ou negação identitária do grupo acerca do ser quilombola.

Neste viés, a problemática desta pesquisa preocupa-se em investigar como a Comunidade Quilombola de Guajuvira vem (re)construindo a sua identidade territorial, após processo de legalização quilombola em 2005. Isto é, como esta identidade vem se apresentando após os impactos gerados por este processo. Observar ainda os elementos e agentes que influenciam e definem esta territorialidade e as relações da comunidade de Guajuvira via sua identidade com outros grupos.

Entre as hipóteses possíveis para a problemática desta pesquisa, apresentam-se as seguintes: a Comunidade após processo de legalização quilombola fortaleceu sua identidade e sua ligação territorial; o processo de legalização foi positivo, na medida em que possibilitou o reconhecimento e (re)afirmação da comunidade e de sua territorialidade; o processo de legalização quilombola teve impacto negativo na comunidade, causando conflitos e, conseqüentemente o enfraquecimento de sua identidade; a relação da comunidade com os outros grupos sociais do município de Curiúva é conflitante em função da forte identidade da comunidade.

A realização deste trabalho se justifica pela carência de estudos relativos a esta comunidade, no contexto nacional, estadual e também na ciência geográfica. Em função, na esfera nacional, da invisibilidade das comunidades quilombolas no cenário brasileiro, diante de todo o histórico aqui retratado, que resultou na veiculação de ideias preconceituosas e estereotipadas acerca dos afrodescendentes, que se perpetuaram após a abolição da escravatura.

E no caso do Paraná, de um duplo desconhecimento sobre estas populações, em decorrência do contexto histórico nacional, aliado ainda ao Movimento Paranista, ocorrido entre os anos 1920 a 1930, que tinha como líder principal o jornalista e historiador, Romário Martins e a participação de artistas e intelectuais do período.

Tal movimento surgiu em meio a uma tentativa de modernização e desenvolvimento do Estado do Paraná e seu intuito principal era a formação de uma

identidade local, com o uso de símbolos e mitos, a fim de criar laços em comum e veicular a ideia de progresso. A construção desta identidade centrou-se em elementos da cultura europeia e indígena (PETERS, 2005). De tal forma que, negligenciou tanto as contribuições dos afrodescendentes para a constituição espacial paranaense, quanto repercutiu na imagem de um Paraná singularmente branco. Portanto, na inexistência de populações afrodescendentes paranaenses.

E embora, nos anos 2000, este cenário tenha vivenciado uma espécie de mudança, a partir do reconhecimento estatal, de grupos que integravam a população negra paranaense, a exemplo dos remanescentes quilombolas, a partir da atuação dos órgãos federais como a Fundação Cultural Palmares – FCP e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Além da criação do ano de 2005, do Grupo de Trabalho Clóvis Moura – GTCM, responsável pelo levantamento das comunidades quilombolas do Estado. Tais pesquisas centraram-se especialmente nos municípios de Adrianópolis, Guarapuava e Ponta Grossa, pois estes possuíam comunidades com processos de regularização fundiária adiantadas. De modo que, nas referências da ciência geográfica, é possível verificar ausência de estudos acerca da dinâmica territorial e identitária de Guajuvira. Logo, a visibilidade desta comunidade mostra-se comprometida.

Além disso, após esse período de reconhecimento tardio o GTCM foi extinto no ano de 2010, e os trabalhos relativos a essas comunidades foram paralisados. Portanto, verificar como a comunidade de Guajuvira encontra-se atualmente diante desta conjuntura torna-se relevante, já que este grupo assim como as demais comunidades quilombolas certificadas no Paraná e em território nacional, encontram-se atualmente desamparadas pelo Poder Público, em função de interesses políticos e econômicos, em que a posse dos territórios tradicionais quilombolas desperta a cobiça de outros agentes, sobretudo dos grandes produtores rurais e da bancada ruralista que compõe o Congresso Nacional, influenciando politicamente neste cenário, e configurando-se também em um entrave ao processo de regularização fundiária.

Tratando-se da Geografia, esta pesquisa é relevante, pela insuficiência de pesquisas que contemple essa temática, uma vez que trabalhos que discutem os processos de constituições de quilombos, restringem-se em sua maioria a ciências como Antropologia e História. Desta forma, a espacialidade deste fenômeno acaba sendo negligenciada, ou seja, há uma carência de um olhar geográfico para estas

comunidades, que compreenda as territorialidades destes grupos, que encontram no aporte territorial seus meios de vida e resistência espacial e temporal.

Para cumprir o propósito da presente pesquisa em analisar a identidade de Guajuvira, será utilizado o Método Dedutivo. O processo de dedução possui como característica a utilização de premissas, baseando-se em leis de caráter mais geral, que levam a uma conclusão acerca do que já estava subentendido nestas proposições, que na maioria dos casos buscam explicar fenômenos específicos (MARCONI; LAKATOS, 2003). Sendo assim, a conclusão neste caso, tem por objetivo explicar as premissas de modo mais efetivo e claro a partir do raciocínio lógico, isto é, torná-las mais explícitas. Além de que, visa a partir de concepções mais generalizantes, compreender casos particulares.

Entretanto, os argumentos de caráter dedutivo, isto é, as premissas, dependendo se forem corretas ou incorretas, podem ou não sustentar a conclusão final (MARCONI; LAKATOS, 2003). Por isso, é necessário por parte do pesquisador esta atenção com o levantamento e coleta de dados. De modo que, na lógica da dedução se as premissas forem verdadeiras, a conclusão também será verdadeira.

Trazendo este método para a presente pesquisa, será realizado um estudo da comunidade de Guajuvira, utilizando-se de premissas suficientemente levantadas e constatadas de forma minuciosa, a partir de estudos teóricos gerais, observações em campo e entrevistas realizadas com os comunitários, que permitirão uma conclusão acerca da dinâmica identitária atual da comunidade, baseando-se nas colocações anteriormente levantadas, que fundamentarão e sustentarão este consenso final e particular.

Contudo, com o objetivo de explicar algumas questões, especialmente sobre a origem e história do município de Curiúva e da comunidade de Guajuvira, e suas inserções no movimento econômico e social vivenciado pela região Norte do Paraná, quando do seu processo de ocupação, foi utilizado o conceito de formação socioespacial, que baseia-se nas categorias de Formação Econômica e Social - FES, do Materialismo Histórico e Dialético.

A perspectiva teórica - metodológica do Materialismo Histórico e Dialético, o qual a FES pertence, pauta-se em algumas noções fundamentais, são elas: nenhum fenômeno ou objeto, existe isoladamente, pois tudo se conecta, se condiciona reciprocamente; tudo é passível de transformação; existe um movimento permanente de desenvolvimento; e de que sempre existirá uma contradição interna; e a negação

da negação, onde o negar algo significa transformar (MARCONI; LAKATOS, 2003). Em suma, compreende o mundo como um conjunto de processos, fundamentado na ideia que a vida em sociedade perpassa por múltiplas relações, nas mais variadas esferas, de modo que tudo está inter-relacionado, em movimento, e sempre em vias de se transformar. Assim, a finalização de um processo marca o início de outro.

Enquanto as categorias de Formação Econômica e Social - FES, fundamentadas na concepção marxista, refere-se a análise da formação social e econômica das diversas sociedade, partindo também das noções de movimento, dinamicidade, ação, isto é, como um processo, uma realidade que não é estática e nem acabada (SERENI, 2013). Assim, dentro de uma mesma formação social e das instituições que a ela pertencem, há várias sucessões de momentos históricos, induzidos por agentes estruturais, superestruturais e econômicos (SERENI, 2013). Logo, entende que o processo de desenvolvimento das sociedades, se dá a partir de variadas etapas, pelo prisma do devir histórico e da ação de diversos agentes de transformação, entre eles o ser humano. Desta forma, “É precisamente desta multiplicidade e entrecruzamento de agentes e ações, internos e externos, de onde se deriva “[...] há não unilinearidade da sucessão de formações sociais [...]” (SERENI, 2013, p.308).

Pautando-se nessa abordagem, foi que Santos (1977), propôs o conceito de formação socioespacial utilizado na presente pesquisa, para entender a formação histórica e espacial de Curiúva e Guajuvira, que assim como as categorias anteriores propostas por Marx e Engels, estuda as sociedades a partir da noção de processo, interação e dinamismo. No entanto, Milton Santos incorporou a esse estudo especialmente histórico, a concepção de espaço, buscando entender de que forma as sociedade transformam e se relacionam com a categoria espacial, isto é, procurou compreender a espacialidade dos fenômenos.

Com relação aos procedimentos metodológicos, a presente pesquisa se constituiu inicialmente no levantamento bibliográfico e discussão dos referenciais teóricos que fundamentaram o presente trabalho. Posteriormente, de observação e análise da vivência da comunidade de Guajuvira, a partir de inserções e realização de entrevistas semi-estruturadas com os comunitários, com público diversificado, do sexo feminino e masculino, na faixa etária entre 12 a 80 anos, dentre eles: líderes, adultos, idosos e representantes do poder municipal. Os componentes de cada amostragem, excluindo os líderes e representantes do poder público, foram selecionados de forma

aleatória e de acordo a disponibilidade dos mesmos. No terceiro momento, posterior aos trabalhos de campo, foram interpretados os dados recolhidos, baseando-se nos teóricos lidos, a fim de chegar a uma conclusão final acerca da dinâmica específica da comunidade.

Sendo assim, o presente trabalho encontra-se dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, procura-se discutir os conceitos de território, cultura e de identidade, de maneira entrelaçada a realidade das comunidades quilombolas, especialmente com a comunidade de Guajuvira. Utilizando-se de autores como Arruti (2006), Claval (2007), Fiabani (2005), Moraes (1990), Raffestin (1993), Saquet (2015), entre outros. Além de discussões referentes às legislações federais que versam sobre a temática quilombola.

No segundo capítulo, discute-se a formação socioespacial do Norte do Paraná, pela inserção de Guajuvira neste cenário, utilizando de autores como Padis (2006), Serra (1992), Wachowicz (1987). Além disso, realizou-se um levantamento histórico e de caracterização da comunidade de Guajuvira, desde sua origem no município, até meados dos anos 2000, por meio dos estudos sobre a comunidade, discutindo principalmente sua relação via identidade/território com a exterioridade. Entre os autores que fundamentaram esta abordagem estão Porto, Kaiss, Cofré (2008) e Cofré (2010).

É fundamental destacar de antemão, que em função dos graves conflitos ocorridos na Comunidade a partir do ano de 2007, dois anos após a expedição da certificação quilombola, no período especificamente de produção do Relatório Antropológico, que compõe-se de parte primordial para levantamento e regularização do território quilombola. E, em respeito à decisão da comunidade de paralização no ano de 2010 do processo de regularização fundiária, e ainda atentando ao art. 7º, §3º, da Lei nº 12.527/2011, relacionado ao acesso às informações públicas, não foi possível acessar o Relatório Antropológico, pois este não pode ser disponibilizado para consulta pública (INCRA, 2018a).

No terceiro capítulo, buscou-se analisar a atual identidade da comunidade de Guajuvira, a partir das observações e entrevistas realizadas nos anos de 2017 e 2018, atreladas aos referenciais teóricos analisados, como um comparativo também com os estudos antropológicos realizados anteriormente. Discutiu-se ainda a atuação dos agentes, como o entorno da comunidade e poder público na atual configuração

identitária da comunidade, buscando também, fragmentos desta identidade quilombola na espacialidade da comunidade.

Figura 3 – Capela de São Sebastião – Guajuvira, Curiúva, PR



Fonte: GUIMARÃES (2013)

2 TERRITÓRIO E IDENTIDADE

No estudo das Comunidades Remanescentes de Quilombos e no intento de discutir a identidade territorial de uma em específico – a comunidade de Guajuvira, compreender o conceito de território torna-se fundamental. Pois, constitui-se em um grupo, que têm por característica um forte vínculo territorial em função de suas vivências, reprodução, lutas e resistências neste espaço, diante de uma trajetória histórica e contemporânea, marcada por conflitos fundiários, devido aos interesses de diversos sujeitos sobre o território tradicional.

Sendo assim, este presente capítulo tem como objetivo inicialmente discutir o conceito de território na análises geográficas. E na sequência, debater acerca do conceito de identidade via território, visto que, o objetivo desta pesquisa é analisar a identidade territorial de Guajuvira. Logo, uma identidade fundamentada no território.

Contudo, é importante destacar primeiramente que, na formação no século XVI, das primeiras comunidades quilombolas no período colonial, a dimensão territorial não tinha essa relevância, pois o ato de fuga era fator mais preponderante do que o fixar-se a algum espaço. Nas palavras de Fiabani (2005, p.356), “Quando da escravidão, os quilombolas mais comumente não criaram vínculo com a terra. Eles protegiam suas liberdades e não a terra que exploravam.” E assim, quando havia a necessidade desligavam-se destes espaços.

Após a abolição da escravatura no ano de 1888, os territórios quilombolas vivenciaram um processo de ressignificação, mediante o apego afetivo destes grupos a esses espaços, que se mostraram essenciais para sua manutenção enquanto unidade, no sentido sociocultural, e também por seu papel de provedor dos recursos naturais e materiais necessários para a sobrevivência destes sujeitos. Uma vez que, os quilombos pós abolição, “[...] continuaram a ser, para muitos, a única possibilidade de viver em liberdade, segundo sua cultura e preservando sua dignidade.” (DALLARI, 2001, p.12).

Tal conjuntura resultou tanto do formato em que se deu o fim jurídico da escravidão, marcado pela ausência de políticas reparadoras e inclusivas pelo Estado, quanto da percepção negativa da sociedade acerca dos quilombolas, herdadas do período colonial, que não contribuíram para sua reinserção social. De

modo que, “[...] os quilombos ficaram em partes invisíveis e em parte estigmatizados.” (GOMES, 2015, p.120).

Diante deste contexto de exclusão e invisibilidade, o referencial territorial passou a ter fundamental significado na constituição das comunidades quilombolas e de sua identidade. Vivenciando também posteriormente, um processo de valorização do ponto de vista teórico pelos estudiosos do tema e legislativo.

No cenário legislativo, tal fato se deu a partir do reconhecimento jurídico dos territórios quilombolas com o artigo nº 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, presente na Constituição Federal de 1988. Tal artigo resultou de um movimento revisionista sobre o contexto histórico de escravidão e das condições do negro na sociedade brasileira, que marcou a realização da Assembleia Constituinte e os 100 anos pós abolição (ARRUTI, 2006). Fruto principalmente da militância do Movimento Negro, especialmente a partir da década de 1970, que transformou o quilombo em um símbolo de resistência cultural e política no debate racial (GOMES, 2015).

O ADCT 68 postulava que, “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (BRASIL, 2012). Este dispositivo embora bem limitado, permitiu o reconhecimento dos quilombolas enquanto sujeitos de direito do território tradicional.

O ADCT 68, que representou um marco para a temática, pois contemplou-se pela primeira vez as comunidades quilombolas do ponto de vista jurídico, ao longo dos anos posteriores, foi complementado por outras legislações, a fim de preencher as lacunas existentes. Entre os questionamentos estavam: Quem seriam os sujeitos que teriam direitos a esses territórios, que o dispositivo legal se referia? Quais os órgãos regulamentadores desse processo? De que forma se dava a abertura do pedido de titulação dos territórios quilombolas?

Após um longo período de incertezas, uma definição contemporânea de Comunidades Remanescentes de Quilombos que perpassa pela trama territorial, revelou-se no Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Tal decreto em seu artigo 2º delimita como Comunidades Remanescentes de Quilombos, os grupos étnicos-raciais, conforme critérios de auto-atribuição, com percurso histórico e territorialidades específicas, que apresentem indícios de ancestralidade negra, relacionadas a um histórico de opressão e resistência (BRASIL, 2003).

Desta forma, para ser reconhecido como Remanescente de Quilombo, a comunidade deveria assim se autodefinir, para que dada a abertura do processo de certificação por meio da Fundação Cultural Palmares - FCP, posteriormente fosse emitida a respectiva Certidão de Autodefinição quilombola pela FCP. E a abertura deste pedido de certificação, é realizado na maioria dos casos pelas comunidades, mediante provas documentais, se a comunidade as tiver em suas posses, como fotos e estudos, que comprovem as trajetórias e relações históricas, culturais e territoriais em comum, de acordo com os critérios estabelecidos no Decreto nº 4.887 (FCP, 2007).

O Decreto nº 4.887 define também as terras quilombolas, que seriam aquelas utilizadas para sua reprodução física, econômica, social e cultural (BRASIL, 2003). De modo que, competiria ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a regularização fundiária dessas terras. Isto, é, a expedição da titulação mediante laudos técnicos e antropológicos, em conformidade com a Instrução Normativa nº 57, de 20 de Outubro de 2009 (INCRA, 2009). Pois, estes estudos embasariam a delimitação territorial.

Todos estes dispositivos constitucionais, representaram um avanço significativo para a discussão, uma vez que definiram os critérios necessários para o reconhecimento das comunidades remanescentes quilombolas e de seus territórios. Têm-se assim, uma releitura atualizada do conceito de quilombo, que não se restringe ao seu caráter essencialmente histórico, ou ainda, as percepções pejorativas, resquícios do período de escravidão.

Já do ponto de vista teórico, a valorização do território se deu por meio das perspectivas teóricas atuais acerca da definição de remanescentes quilombolas e que alicerçam sua análise nesta categoria espacial. Entre elas, a de Arruti (2006), que ao apontar as principais características para definição de Comunidades Remanescentes Quilombolas contemporâneas, discute a questão de uma territorialidade em comum via o uso comunitário da terra, a partir de um aglomerado de regras construídas mutuamente pelo grupo.

Anjos (2009) corrobora com essa visão, ao discutir a relevância do território para a constituição das comunidades quilombolas. Em suas palavras:

O território é uma condição essencial, porque define o grupo humano que ocupa, onde estão localizados e por que estão naquele espaço (historicidade). A terra – o terreiro – não significa apenas uma

dimensão física, mas antes de tudo é um espaço comum, ancestral, que todos têm registros da história, da experiência pessoal e coletiva do seu povo, em fim, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente. Num quilombo a terra não é pensada e nem praticada como uma propriedade individual, mas como uma instância de uso comum-coletivo, que é elemento principal da consolidação do território étnico, da manutenção da identidade cultural e da coesão social (ANJOS, 2009, p.108).

Sendo portanto, este um conceito basilar na dinâmica quilombola, embora deva-se destacar, que não seja o seu único elemento definidor (LEITE, 2000). Há necessidade de um estudo mais aprofundado acerca dele.

Vale salientar que, este conceito ao longo da história e da evolução da ciência geográfica, passou por inúmeras interpretações, de acordo aos contextos históricos e sociais vivenciados, e que serão analisados ao longo deste capítulo. Esta análise baseia-se especialmente no percurso histórico que culminaram nas leituras culturais de território, pois nas comunidades quilombolas, tal dimensão deste referencial espacial, destaca-se.

2.1 DA ANTROPOGEOGRAFIA AO TERRITÓRIO CULTURAL

O estudo do homem e consequentemente dos grupos humanos pela ciência geográfica teve como um dos precursores o alemão Friedrich Ratzel no século XIX, conhecido também como um dos fundadores da Geografia Humana (MORAES, 2005). Ainda que Ratzel, vai conceber sua análise sob a ótica da atuação do meio natural sobre o homem.

As concepções de Ratzel tinham um caráter bastante interdisciplinar, perpassando pelo campo das ciências naturais a partir de reflexões em que considerava o território, um substrato biológico, e também pela área da antropologia e política. De tal modo que, sua obra *Antropogeografia: Princípios de aplicação da ciência geográfica à história*, publicada inicialmente em 1882 e republicada em 1891 com algumas alterações, é considerada um marco do pensamento ratzeliano, como também da geografia do homem (MORAES, 1990).

De forma geral, a Antropogeografia de Ratzel versava sobre a influência da natureza sobre as condições físicas, intelectuais e espirituais do ser humano, e do seu

papel na constituição social dos grupos étnicos, em virtude da disponibilidade de recursos naturais disponíveis em dado território (RATZEL, 1990). Preocupava-se também, com a distribuição espacial do homem sobre a terra, influenciado pelas condições naturais. Na medida em que esta poderia orientar, estimular ou ser um empecilho para a expansão dos grupos humanos (RATZEL, 1990). Além disso, considerava que as condições naturais também poderiam influenciar no contato entre diferentes povos, isolando-os ou facilitando a mestiçagem (RATZEL, 1990).

Para Ratzel (1990), era impossível ao ser humano libertar-se integralmente da natureza, pois a medida que os povos progrediam, sua dependência dos recursos naturais aumentavam. Assim, uma pseudo-autonomia só seria adquirida, a partir da apropriação e retirada de forma mais eficiente dos recursos naturais disponíveis em dado território, a partir da “[...] cultura isto é, o conjunto de utensílios e de *know-how*² que permite aos homens se apropriarem do meio [...]” (CLAVAL, 2007, p.21). Portanto, uma relação homem/natureza, mediada pelas técnicas utilizadas por cada grupo humano.

Em função desse conhecimento sobre o meio natural e do domínio dos artefatos necessários para sua apropriação, a relação dos grupos humanos com o território se estreitavam. Desta forma, o território também era pauta das teorias de Ratzel, pois ele afirmava que o homem individualmente ou em sociedade, só poderia ser concebido a partir desse substrato, pois além do seu caráter primário como provedor de alimentos, o território era também fonte de abrigo e segurança (RATZEL, 1990).

E quanto mais estreita a relação dos grupos humanos com o território em função dos elementos citados anteriormente, maior seria a urgência destes grupos garantir a proteção destes territórios, para manter sua posse (RATZEL, 1990). De modo que, Ratzel em um discurso político e ideológico, marca de suas análises, apresentava a necessidade de um sólido poder estatal, para garantir essa proteção.

Vale salientar que, as condições históricas e geopolíticas da Alemanha no século XIX, repercutiram profundamente nesse parecer, visto que o território alemão vivenciava um período conturbado de fragmentação territorial. Desta forma, nas

² *Know-how*: É um termo da língua inglesa, geralmente utilizado por empresas, para designar conhecimentos práticos e técnicos.

teorias de Ratzel, o poder estatal têm lugar de destaque, como meio de proteção, unificação e também expansão deste território.

Após esse período, o conceito de território é “esquecido” pelos geógrafos tradicionais em função da centralidade em outros conceitos, como região por exemplo. De modo que, este conceito só é retomado entre os anos 1950-1960, e principalmente entre as décadas de 1960-1980, em função dos debates sobre os paradigmas da ciência moderna, das transformações socioespaciais pós segunda guerra mundial, e dos conflitos operários, ocorridos em alguns países, como Itália (SAQUET, 2015).

A partir da década de 1990, os estudos sobre as relações territoriais se intensificaram ainda mais, nas mais diversas ciências e países, inclusive pelos geógrafos brasileiros (SAQUET, 2015). Assim, o conceito “[...] renasce de forma renovada na filosofia e em estudos de geografia, economia e sociologia”. (SAQUET, 2015, p.18). Tais autores, ao apresentar distintas visões, vão dar um caráter múltiplo e interdisciplinar ao termo, ao buscar outros dimensionamentos. Embora a dimensão política, característica das teorias de Ratzel, terá ainda lugar de destaque tanto na academia quanto na vida cotidiana (SOUZA, 2013).

Neste contexto, é possível delimitar a partir das décadas de 1950-1970, quatro enfoques principais para o conceito, que diz respeito a particularidade mais evidente na interpretação desta categoria analítica. São eles: a) enfoque econômico, compreensão do território a partir das relações econômicas e de produção; b) perspectiva geopolítica; c) enfoque cultural, discute os aspectos simbólicos-identitários do território; d) perspectiva ambiental, trabalha com questões relativas a sustentabilidade ambiental e desenvolvimento (SAQUET, 2015).

Nessa mesma linha de entendimento, Haesbaert (2016) aponta quatro viés de compreensão do conceito existentes na atualidade, são eles: a) político: compreende o território a partir das relações de poder, tanto estatais quanto de outros grupos da sociedade; b) cultural: com enfoque na dimensão simbólica e subjetiva; c) econômico: compreende o território como recurso e a partir das relações de trabalho; d) natural: baseia-se nas relações sociedade/natureza.

Aqui contribui-se com mais um enfoque, na medida em que verifica-se por parte de alguns geógrafos da atualidade, como Saquet (2015) e Haesbaert (2016) uma leitura híbrida do conceito, onde diferentes dimensões da vida social perpassem-se, em uma tentativa de releitura do termo, para torná-lo mais abrangente e capaz de contemplar a multiplicidade das formações e (re)produções territoriais do mundo

contemporâneo. Tal percepção globalizante de território é fundamental para a compreensão do ser quilombola atual e de sua dinâmica territorial. Haja vista que, este é um cenário marcado por inúmeras dimensões, que se cruzam e se correlacionam, embora algumas esferas, tais como a cultural destacam-se.

Sendo este portanto, um conceito primordial na compreensão da vivência quilombola, torna-se essencial afirmar de antemão que ele têm por essência, as relações de poder (SOUZA, 2015). Diferenciando assim, de outros conceitos geográficos, como lugar, espaço, paisagem, região, por essa particularidade.

No entanto vale destacar que, ao longo dos anos as discussões na Geografia e em outras ciências, acerca do poder entranhado nas relações que constituem o território, foram avançando e passaram a não se limitar a perspectiva do Estado, tal qual era veiculado nas leituras ratzelianas. Nas palavras de Saquet (2015, p. 17) “[...] passa-se de estudos do território de matriz biológica ou com base na atuação do Estado-Nação [...] para abordagens relacionais-processuais, reconhecendo-se outros níveis de relação de poder [...]”.

Deste modo, mesmo no contexto atual, de existência de fortes grupos hegemônicos, alguns autores reconhecem, fragmentos de poder, na mão de sujeitos que se contrapõem ao modelo dominante e/ou estatal. As relações de poder portanto, nas palavras de Haesbaert (2007a, p. 37) “[...] não se restringe às figuras centralizadoras do Estado e das classes dominantes. Numa interpretação de base foucautiana, o poder se estende por todas as esferas/escalas da sociedade [...]”. Abordagem esta semelhante a apresentada por Saquet (2015), que aponta a necessidade de se compreender as relações de poder de forma redimensionada e plural, pois estas apresentam-se em todas as esferas da vida cotidiana, dos diversos sujeitos e instâncias que compõe a sociedade.

Haesbaert (2007a) ratifica seu entendimento sobre as manifestações de poder no território, discutindo-as em suas variáveis, que compreende desde a relação dominante/dominado, até lutas de grupos hegemônicos e de grupos de resistências, uma vez que para ele, onde há poder, haverá sempre resistência. Logo, pode se afirmar que diferentes grupos, tanto no meio urbano como rural, a exemplo dos quilombolas, dentro dos seus espaços de referência, exercem múltiplas relações de poder, a partir de apropriações, lutas, permanências e resistências. Em virtude disso, dão a esses espaços a condição de território, e ainda contribuem para sua

manutenção enquanto coletividade, e para seu reconhecimento mediante as características elementares presentes nesta relação territorial.

Para Souza (2015), ter essa leitura multiescalar do poder, derivada não somente dos grandes processos, como também de escalas menores, permite conhecer uma multiplicidade de recortes espaços-temporais, que diferenciam-se em sua constituição, das fronteiras rígidas que marcam os limites territoriais. Discorre ainda sobre a importância, de não se restringir apenas há uma leitura política de território, mesmo que de fato a essência do conceito, sejam as relações de poder e sua projeção espacial (SOUZA, 2015). Pois esta abordagem seria insuficiente, e não daria conta de explicar a totalidade do conceito em suas variáveis.

Deste modo, aponta a existência de outras dimensões que também são importantes na constituição do território, como a dimensão cultural, permeada pelos simbolismos, significados, identidades e a dimensão econômica, que refere-se a força de trabalho e de produção. (SOUZA, 2015). Portanto, as relações de poder se efetivam em diversos campos da vida social dos sujeitos, quando em sua conexão territorial, e não necessariamente restringe-se há um campo político.

Destaca também que, em função da complexidade que envolve as relações sociais e os processos históricos vivenciados, existe a possibilidade de algumas destas esferas sobressair-se, no entanto isso não representa a soberania desta dimensão, e nem sua unicidade (SOUZA, 2015). Tal percepção é evidente na análise de grupos como os quilombolas, em que a dimensão cultural é significativa.

Todavia, não se possa negligenciar que existem outras esferas que também influenciam nesta relação territorial. Pois, o território além de aporte cultural, é também o meio de sobrevivência econômica, política e socialização destes grupos. Em síntese, o território quilombola, é a sustentação primordial que garante a perpetuação de seu modo de vida, herdado do passado, necessário para o presente, e essencial para as futuras gerações quilombolas.

Assim, afim de não negligenciar dimensões importantes que perpassam o território, é importante que se tenha em consideração esta perspectiva multidimensional, mesmo nos casos em que em função das escolhas teóricas-metodológicas, determinadas esferas destacam-se. Posto que:

O território não é apenas o resultado da superposição de um conjunto de sistemas naturais e um conjunto de sistemas de coisas criados pelo homem. O território é o chão e mais a população, isto é, uma

identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi. (SANTOS, 2003, p.96)

Logo, por esta amplitude conceitual, é possível assimilar que o elo territorial, pode condensar necessidades de natureza mais biológica, do território enquanto provedor dos recursos básicos e fonte de abrigo, até aquelas de caráter mais simbólico (HAESBAERT, 2016), que diz respeito as projeções, signos e discursos construído acerca e nestes espaços. Assim, cada qual(is) estabelece sua conexão territorial de acordo com suas especificidades, experiências, necessidades e interesses. Por conseguinte “[..] de acordo com o grupo e/ou classe social, o território pode desempenhar os múltiplos papéis de abrigo, recurso, controle e/ou referência simbólica”. (HAESBAERT, 2016, p.96).

Neste viés, apresenta-se outra contribuição a leitura do conceito, a partir desta abordagem do seu teor simbólico-cultural, que diz respeito a condição de apropriação imaterial desta categoria espacial. Raffestin (1993), apresenta esta perspectiva, ao afirmar que, a constituição de um território implica na apropriação concreta de um espaço, ou abstrata, por meio por exemplo das representações criadas pelos sujeitos, e que o autor define como territorialidades.

Têm-se assim como exemplo, os territórios quilombolas, que englobam tanto marcos materiais, como as fronteiras territoriais físicas, quanto imateriais, a exemplo das memórias, discursos, signos, e imagens que permeiam o imaginário construído por estes sujeitos, sobre o território vivenciado, e que são símbolos também de sua resistência espacial. E que por conseguinte, merece um intenso cuidado em sua decodificação. Estas diferentes formas de apropriação seriam realizadas pelos grupos por estes serem “[...] dotados do poder da representação e da imaginação e que a todo instante re-significam e a se apropriam simbolicamente do seu meio) [...]”. (HAESBAERT, 2016, p.340).

Portanto, negligenciar esta dimensão simbólica do território, limitando-se a sua materialidade, é insuficiente para compreender toda a complexidade que envolve a relação espaço/poder, pois o poder envolve não apenas concretude, mas também representações (HAESBAERT, 2016). Nesta concepção, as representações simbólico-culturais dos remanescentes quilombolas, também emanam poder, pois apresentam-se, como expressão de sua afirmação identitária e resistência, mesmo que de maneira inconsciente.

Em síntese, o território para Haesbaert (2007b), sempre envolverá este duplo parecer, isto é, uma dimensão mais funcional, do território em seu sentido político e/ou econômico, e sua dimensão simbólica, a partir de uma apropriação mais subjetiva, que abarca os significados produzidos acerca desse espaço. Contudo, cabe aos geógrafos ter ciência que tais dimensões estarão sempre em consonância, uma vez que os territórios “[...] nunca se manifestam em estado puro, ou seja, todo território "funcional" tem sempre alguma carga simbólica, por menos expressiva que seja, e todo território "simbólico" tem sempre algum caráter funcional [...]”. (HAESBAERT, 2007b, p.23).

Diante destas discussões, é importante ressaltar que o presente trabalho estará fundamentado na perspectiva cultural de território, em função do seu papel fundamental para constituição do ser quilombola e de sua relação territorial. Pois, entende-se que as relações de poder, que é a essência do conceito, no âmbito quilombola está atrelada principalmente aos aspectos simbólicos-culturais.

Este enfoque torna-se necessário, na medida em que o território quilombola se perfaz como um local de intensas relações de poder, no qual o plano cultural (i)material das representações, subjetividades, reminiscências dos sujeitos, tem papel essencial nas apropriações/(re)produções territoriais destas comunidades. De modo que, todo um conjunto de artefatos culturais é responsável por compor o território e a construção identitária quilombola, e conseqüentemente o seu processo de resistência.

Posição semelhante a essa, é adotada também por alguns autores da Geografia no entendimento das comunidades quilombolas nacionais, como Silva (2013), que ao discutir o processo identitário das nove comunidades certificadas como quilombolas no município de Adrianópolis – PR, na região do Vale do Ribeira, fundamentou-se na Geografia Cultural, para auxiliá-la na compreensão das espacialidades, significados e geograficidades relacionadas a esses grupos. Pois, entende-se que eles possuem uma carga cultural particular, composta por signos e materialidades, bem como também está alicerçado por uma base política, vieses esses que passaram a ser acessados de maneira diferenciada após a nova condição de quilombola, isto é, como muito mais ênfase, diante das políticas públicas (SILVA, 2013). De modo que, esses dispositivos legais, junto a outras agências da realidade quilombola, tornaram-se agentes diretos na construção da identidade desses grupos (SILVA, 2013).

Neste sentido, é importante salientar que na presente análise não será negligenciado os aspectos relacionais do território em sua concepção integradora, pois como já destacado, este “[...] resulta da interação diferenciada entre as múltiplas dimensões desse poder”. (HAESBAERT, 2016, p. 93). Assim, as dimensões sociais, econômicas e políticas também serão contempladas, pois estas também se efetivam no território, e conseqüentemente contribuem para a constituição da identidade quilombola. Identidade esta, em que a base territorial é imprescindível para sua construção, na medida em que ela é o “chão” em que esta identidade foi e é construída.

Em suma, embora a relação territorial e identitária quilombola perpassa por várias dimensões, é na referência cultural a partir de (i)materialidades do território que ela constitui-se principalmente, conforme discutido na sequência. Para tal, necessita-se de um entendimento primeiro sobre o conceito de cultura, para compreensão posterior da forma em que este aporte cultural se fará presente no território e na identidade quilombola.

2.2 MATERIALIDADES E IMATERIALIDADES NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA

A cultura de um grupo, povo ou nação, envolve inúmeras particularidades que ao longo da história humana foi objeto de estudo de pesquisadores de várias áreas do conhecimento, entre elas Antropologia, História, Geografia. Assim, cada ciência orienta sua análise de forma diferenciada.

Tais preocupações relativas a questão cultural, acentuaram-se principalmente a partir da tentativa de se compreender as sociedades modernas e industriais, como também os povos nativos que ao ter contato com essas culturas foram desaparecendo ou vivenciando transformações culturais (SANTOS, 2006).

Na Geografia, as abordagens culturais inicialmente foram marcadas pela centralidade na cultura material. Mas, a partir do ano de 1970, a complexidade das relações globais e o processo de uniformização cultural em massa, despertou nos geógrafos o interesse pelo entendimento da dimensão imaterial da cultura (CLAVAL, 2007). Preocupavam-se assim, em compreender os discursos, as relações de poder,

as representações, os sentidos, entre outras questões. Uma vez que, os artefatos técnicos materiais, pelas suas similaridades não lhes despertavam mais a atenção (CLAVAL, 2007).

Todavia, mesmo diante de vários estudos nas mais diversas áreas do conhecimento, não existe atualmente ainda um consenso no que diz respeito a definição de cultura. De modo que, duas linhas principais de entendimento do termo destacam-se. A primeira concepção entende cultura como uma junção de todos os aspectos da vida social de um grupo, povo ou nação, construída historicamente (SANTOS, 2006). E a segunda tem uma visão de cultura mais limitada, na medida em que se restringe aos estudos relativos aos conhecimentos, ideias e crenças dos grupos humanos existentes, isto é, apenas a uma esfera de sua realidade social (SANTOS, 2006).

Neste viés, na presente análise, a definição de cultura adotada, para compreensão da (re)construção identitária da comunidade quilombola de Guajuvira, pauta-se na primeira concepção, isto é, compreende a cultura como resultado de uma construção/interação coletiva e histórica, que por conseguinte envolve vários fragmentos culturais.

Semelhante a este pensamento, apresenta-se a concepção de Claval (2007), que define cultura como uma construção coletiva, que tem o poder de moldar os sujeitos e definir sua vida em sociedade, influenciando assim em sua relação/apropriação e organização espacial. Nesta perspectiva, a cultura englobaria tanto dimensões materiais, quanto imateriais da vida social (CLAVAL, 2007). No plano material contempla os artefatos culturais concretos, exemplo vestimentas, objetivos, culinária, monumentos, hábitos, entre outros. E no âmbito imaterial, diz respeito aos significados, discursos, visões de mundo, crenças, saberes, tradições, representações, e assim por diante.

Saquet (2015), ao discutir o conceito de território frisa justamente essa necessidade de se abordar esta categoria espacial sobre o prisma da (i)materialidade, isto é, a relação concreto-abstrato, matéria e ideia, objetividade e subjetividade, na constituição do vivido territorial. Embora em uma perspectiva globalizante e relacional, o foco de suas análises não se limitem as questões simbólicas-culturais.

No caso das comunidades quilombolas, as duas nuances culturais, material e imaterial, podem ser verificadas no cotidiano destes grupos, pois o território

quilombola é permeado tanto por objetos e relações concretas, quanto por imaterialidades que apesar de não serem palpáveis, moldam a territorialidade e identidade destas comunidades.

Deste modo, destaca-se no plano material cultural das comunidades quilombolas: ferramentas como o pilão para socar o arroz, remédios tradicionais, artefatos religiosos de religiões afro ou resultante de sincretismo religioso, a arquitetura das habitações, as danças, as rezas, a culinárias, as relações de parentesco, entre outros. E as imaterialidades quilombolas correspondem as tradições, memórias, valores, mitos, visões de mundo, religiosidade, os conhecimentos tradicionais, acerca por exemplo das formas ancestrais de cultivos agrícolas, de remédios caseiros feitos com ervas naturais.

Anjos (2006) contribui ao destacar também outros elementos culturais presentes em muitas comunidades quilombolas da atualidade, herdadas da ancestralidade africana. Em suas palavras:

[...] Muitas dessas comunidades mantêm ainda tradições e tecnologias que seus antepassados trouxeram da África, como a agricultura, a medicina, a religião, a mineração, as técnicas de arquitetura e construção, o artesanato e utensílios de cerâmica e palha, os dialetos, a relação sagrada com o território, a culinária [...] dentre outras formas de expressão cultural e as técnicas de referências tropicais. Poderíamos dizer que sobrevivem, no Brasil contemporâneo “pedaços seculares de territórios africanos [...]” (ANJOS, 2006, p.206).

Além disso, pode-se acrescentar ainda a existência da cultura do trabalho coletivo nas terras quilombolas, baseado nos ensinamentos ancestrais, em técnicas próprias (NEVES; CAETANO; SILVA, 2015). E em princípios como o respeito ao recursos naturais, a vida e ao valor justo do produto da terra. A presença destes valores tão caros as comunidades, configura-se em um processo de resistência e confronto com a lógica capitalista de uso deste território (NEVES; CAETANO; SILVA, 2015). Tendo em vista que, a luta pela regularização fundiária e permanência nos territórios de direito via dispositivo legal, diante do interesse de outros agentes, é uma realidade que faz parte da trajetória histórica quilombola. Para Claval (2007) estes valores têm origem especialmente no aporte abstrato: religioso ou metafísico.

Toda essa carga cultural, faz parte do que Arruti (2006) apresenta como os elementos definidores de uma comunidade quilombola, e que são delimitados em 3 paradigmas pelo autor: Terras de uso comum, Remanescentes e Etnicidade. O primeiro paradigma trata da existência de um uso coletivo das terras quilombolas e de

uma territorialidade em comum (ARRUTI, 2006). O segundo paradigma é denominado pelo autor de Remanescentes, e são relativas as marcas atualizadas do passado escravocrata encontradas nas comunidades da contemporaneidade (ARRUTI, 2006). E o terceiro paradigma é a Etnicidade, que são as particularidades culturais, que moldam o ser quilombola e os distingue de outros grupos sociais (ARRUTI, 2006).

Logo tal perspectiva, engloba a pluralidade cultural que perpassa toda a questão do ser quilombola e sua conexão territorial, permitindo entender este sujeito de forma holística e atualizada. Tendo em vista que, estes grupos étnicos, possuem todo um rol de particularidades socioculturais herdadas de uma ancestralidade afro, mas que também foram se transformando ao longo do tempo, mediante a conjuntura vivenciada por cada comunidade. Para Arruti (2006) a compreensão de grupo étnico nestes modos atualizados de conceber o ser quilombola seria a melhor forma de entendimento e explicação sobre esses sujeitos. Em suas palavras:

[...] a noção de grupo étnico foi fundamental para uma adequada apreensão do fenômeno de auto-identificação de grupos rurais negros como remanescentes de quilombos. Tais grupos não têm, na maioria das vezes, relação fática com aquilo que a historiografia reconhece como quilombos (grupos de escravos fugidos), mas essa auto – atribuição é atualmente tão efetiva que se tornou impossível não considerá-la um fato relevante, além de socialmente produtivo. (ARRUTI, 2006, p. 38 e 39).

Portanto, existem elementos basilares na constituição das comunidades remanescentes quilombolas contemporâneas. Tais como a luta por um objetivo comum, na maioria das situações pela permanência e regularização do território tradicional e uma identidade coletiva baseada em aspectos essenciais, como ancestralidade e origem em comum, hábitos e crenças compartilhadas, laço territorial histórico, relações de parentesco, homogeneidade de raça, entre outros (ARRUTI, 2006).

Todavia, faz-se relevante destacar que, esta multiplicidade de fragmentos culturais discutidos, não se configura em um padrão fidedigno, isto é, nem todas as comunidades vão apresentar todos estes elementos culturais (ARRUTI, 2006). Pois, mesmo diante de características elementares, cada comunidade vivencia processos socioculturais, históricos e econômicos específicos, de acordo com sua realidade. Em consonância ao que Barth (1976, tradução nossa) diz a respeito dos “sinais” particulares de cada grupo étnico e sua significância para os mesmos.

Para Claval (2007), a transmissão da cultura exige comunicação, seja via oralidade ou gestual. De forma que, a memória coletiva que representa uma imaterialidade da realidade quilombola, disseminada a partir das histórias orais relatadas pelos comunitários, é de profunda relevância para testificar situações vivenciadas por esses sujeitos, que não são tratadas nos documentos e histórias oficiais, dado o passado de invisibilidade e segregação que marca o histórico destes grupos.

Essa comunicação, é importante salientar que é mediada pelos sujeitos, que ao descrever suas vivências, recortam ou organizam esses relatos de acordo com suas predileções (CLAVAL, 2007). Assim, estes não são retratos fidedignos da realidade, pois também representam sentimentos, ambições, e projeções no espaço, isto é, imaterialidades. Mas, que ainda configura-se em um elemento de suma importância para compreensão desses agentes, haja vista que é justamente essas questões que “se escondem”, que acabam por revelar aspectos de natureza mais subjetivas e profundas.

Outra dimensão importante a se levar em consideração ao se discutir a pluralidade cultural que marca o território, diz respeito a esfera transcendental, que também permeia o aporte cultural e a formação dos valores compartilhados pelos grupos. Pois, como afirma Claval (2007, p. 40), “O espaço frequentado pelos homens não se limita jamais àquele revelado pela observação: ele é acompanhado de um outro, refletido um outro mundo, ao qual são atribuídos virtudes [...]”. Na realidade quilombola, esta esfera da espiritualidade também se apresenta, especialmente pela forte religiosidade e a presença de mitos, que marcam a vida desses sujeitos, suas visões de mundo, e sua relação territorial e com os outros grupos. E dá sentido também a sua própria resistência espacial e sociocultural.

Para Silva (2013), toda este aporte cultural fundamentado pelo território, evidencia além da conexão territorial/geograficidade das comunidades quilombolas, uma tática cultural como sujeito político. Pois, o reconhecimento jurídico destes grupos pelo Estado, trouxe à tona tanto a carga cultural destas identidades, quanto política. Uma vez que, para se fazer reconhecidos como sujeitos de direito, tornava-se necessário que a comunidade se diferenciasse em relação a exterioridade, pelo elementos elencados via legislação federal.

Sendo assim, este aparato cultural, passou a subsidiar as lutas desses sujeitos, pela garantia de acesso as políticas públicas quilombolas, como a

regularização fundiária dos territórios tradicionais. E também do Programa Brasil Quilombola, lançado no ano 2004 pelo Governo Federal, e de competência da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR em parceria com outros órgãos federais, que tinha por objetivo a realização de diversas ações nestas comunidades, a partir dos seguintes eixos: acesso à terra, qualidade de vida e infraestrutura, desenvolvimento local, direito e cidadania (SEPPIR, 2013).

Fica evidente assim, que a realidade quilombola atual e seu processo de (re)construção identitária está sujeita também as conjunturas externas, sejam elas políticas, econômicas, sociais e culturais. Neste viés, o próprio processo de globalização responsável por um percurso em larga escala de homogeneização cultural e de exclusão sociocultural, também é fator relevante para se pensar a realidade quilombola e seus impactos sobre a mesma.

Claval (2007), entende que mesmo diante deste contexto, não há um encaminhando para um nivelamento cultural, pois ainda existem comportamentos e práticas culturais diferenciadas. E há casos em que as próprias identidades culturais vivenciam tentativas de reafirmação, questionando os padrões impostos, sobretudo via cultura ocidental, ou ainda um resgate das antigas tradições, a partir de um movimento de saudosismo (CLAVAL, 2007).

Neste viés, Haesbaert (2016), destaca a relevância da cultura e das identidades, fundamentada por um aporte territorial, como meio de resistência em tempos de globalização. Em suas palavras:

Enquanto a economia globalizada torna os espaços muito mais fluidos, a cultura, a identidade, muitas vezes re-situa os indivíduos em micro ou mesoespaços (regiões, nações) em torno dos quais eles se agregam na defesa de suas especificidades histórico-sociais e geográficas”. (HAESBAERT, 2016, p. 92).

Assim, indo na contracorrente do que os alguns teóricos pensam acerca de um completo desapego das bases territoriais mediante o contexto atual de relações cada vez mais fluidas e homogêneas, o autor supracitado revela a existência de grupos que vivenciam dinâmicas diferentes. Posto que estes, ao invés de desfazer seus laços territoriais, se aglutinam em prol de suas ideologias em espaços cada vez mais fechados, a fim de manter sua identidade, e conseqüentemente preservar sua integridade (HAESBAERT, 2016).

Estas identidades são denominadas segundo a definição de Castells (1999, p. 24) de “Identidades de resistência”, na medida em que representa um forma de luta coletiva e de sobrevivência aos grupos socialmente excluídos ou desvalorizados. Esta ideia de resistir enquanto uma identidade, também é trabalhada por Hall (2005) ao discutir as identidades contemporâneas em tempos de globalização, no qual o autor destaca que, enquanto algumas identidades se desintegram ou tornam-se heterogêneas, existem identidades nacionais e locais, que vão se fortalecendo, frente ao processo de globalização.

Esta é a realidade de muitas comunidades quilombolas, que lutam cotidianamente pela preservação de seus traços culturais, da sua identidade e dignidade, dentro dos espaços reduzidos de lutas que a elas se apresentam, a exemplo do território quilombola.

Torna-se imprescindível destacar que mesmo neste cenário de resiliência cultural, que faz parte do histórico de muitas comunidades tradicionais, esta cultura também é passível de transformações em menor ou maior grau, em função da dinamicidade que marca as relações humanas. Além de que, estes grupos a exemplo de Guajuvira, não encontram-se em sua maioria, totalmente alheios aos processo globais. Nas palavras de Santos (2006), ao discutir a realidade de sociedades indígenas, que assim como as quilombolas também resistem cotidianamente, tal panorama se dá pelo fato de que:

[...] encontram-se em interação crescente com a sociedade nacional, passam a participar de processos sociais comuns, a partilhar de uma mesma história. Nesse processo suas culturas mudam de conteúdo e de significado. Elas podem ser marcas de resistência à sociedade que as quer subjugar, tomar suas terras, colocá-la sob controle. Ao mesmo tempo, é inevitável que incorporem novos conhecimentos para que possam melhor resistir, que suas culturas se transformem para que as sociedades sobrevivam. (SANTOS, 2006, p.46)

Entretanto, vivenciar estas alterações em sua dinâmica cultural e consequentemente identitária, não significa que estes grupos deixaram de resistir, de lutar por se fazerem reconhecidos culturalmente e politicamente, ou que perderam suas essências. Pelo contrário, em alguns casos estabelecer relações com os “demais” também é um ato estratégico de sobrevivência para estas comunidades.

Claval (2007), destaca ainda que, estas relações entre grupos de distintas culturas, embora possam ser conflitante em alguns casos, também permite o

enriquecimento recíproco. Na medida em que se estabelece “trocas” de experiências, articulações, negociações, necessárias para a vida em sociedade.

Por outro lado, há de se ter em consideração que a preservação dos elementos que são a essência destas culturas e conseqüentemente destas formações identitárias, são importantes para sua perpetuação. Tendo em vista que, “[...] cada sociedade produz seu(s) território(s) e territorialidade(s), a seu modo, em consonância com suas normas, regras, crenças, valores, ritos e mitos [...]” (SAQUET, 2015, p. 24).

Esta cautela em se preservar as respectivas identidades pelos grupos, segundo Claval (2007), não significa que estes sujeitos não devam estabelecer relações com os “demais”, mas sim que existem limites na receptividade de elementos que possam ameaçar os principais valores da coletividade. Esta é a situação das comunidades quilombolas, nos quais os fatores basilares, que correspondem a conexão territorial, ancestralidade afro e territorialidade em comum, contribuem para sua manutenção enquanto grupo e para o seu reconhecimento, mediante as particularidades que fazem parte de sua vivência sociocultural.

Enfim, o território quilombola é permeado de materialidades e imaterialidades culturais, que dão sentido a existência do grupo e fazem parte de sua definição e construção identitária. Todo esse aparato cultural que compõe o território e conseqüentemente a identidade quilombola, expressa relações de poder, na medida em que carrega consigo resistências. Assim, entender como se constrói estas identidades via território é fundamental, para compreensão do ser quilombola, conforme será discutido a seguir.

2.3 IDENTIDADE E TERRITÓRIO: UMA ANÁLISE CONCEITUAL

Existem territórios que em virtude das várias dimensões de vida que os perpassam, e conseqüentemente de sua relevância para determinados grupos, geram forte vínculo de identificação e pertencimento. Assim, as identidades surgidas e referenciadas nestes e a partir desses espaços, acabam definindo-se por meio dos componentes que nele se apresenta ou se destaca, e vice-versa.

Tais identidades são denominadas por Haesbaert (1999, 2007a), de identidades socioterritoriais ou territoriais, dado que determinados grupos sociais se

reconhecem e por meio de tal referência espacial afirmam sua identidade. Demonstrando assim, sua condição essencial para esta construção identitária coletiva.

Sendo assim, o que define uma identidade socioterritorial é o marco espacial, uma vez que existem identidades sociais como a de gênero, que nem sempre obrigatoriamente possuem essa fundamentação (HAESBAERT, 1999). Portanto, embora sociais, não são territoriais. Isto é, “[...] não é qualquer identidade que suscita imediata e diretamente algum tipo de territorialidade” (ARAUJO, 2007, p.31).

Diante deste contexto, discutir o conceito de identidade torna-se fundamental, para compreender de que modo se dá as construções identitárias pelos sujeitos quilombolas, via território. Uma vez que, no cenário quilombola as identidades tomam caráter espacial, por todas as variáveis já destacadas, que se manifestam no território quilombola e transpassam esta formação identitária.

A identidade enquanto conceito de análise caracteriza-se por sua polissemia, pois é tema de estudo de diversas ciências, como a Psicologia, Antropologia e Sociologia. E a própria Geografia, com autores como Haesbaert (1999, 2007a), que discute a conexão território/identidade. Sendo assim, a concepção de identidade vai variar de acordo com a ciência em questão. Por exemplo, na Psicologia restringe-se a esfera da individualidade e subjetividade, enquanto a Antropologia/Sociologia preocupa-se com as questões de ordem coletiva, a partir do estudo dos grupos sociais (HAESBAERT, 2007a). Neste viés, Haesbaert (2007a), destaca que seja no âmbito individual ou coletivo, identidade e território, podem perpassar-se.

Tratando-se desta pesquisa, a noção adotada de identidade será a de coletividade, isto é, da investigação da comunidade de Guajuvira enquanto grupo, tendo como referencial o território, no qual o aparato cultural concreto e simbólico, se faz presente e influência na formação e construção desta identidade, como será discutido a seguir. Embora, há de se ter em consideração também, que esta identidade coletiva é formada a partir das individualidades, percepções e vivências que cada sujeito carrega consigo, e que complementa o todo.

Alguns autores como Arruti (2006) e O’Dwyer (2002), e também a própria legislação federal, na discussão contemporânea do termo remanescentes de quilombos, apontam o elemento da etnicidade, como uma marca desta identidade. Assim, se pode falar em uma identidade étnica, na medida em que os quilombolas constituem-se como um grupo culturalmente e socialmente diferenciado.

Para fins de definição, a literatura antropológica concebe como grupos étnicos aqueles que:

1. em grande medida se autoperpetua do ponto de vista biológico;
2. compartilha valores culturais fundamentais, realizados de modo patentemente unitário em determinadas formas culturais;
3. constitui um campo de comunicação e interação;
4. tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem. (BARTH, 2000, p. 27)

Todavia, Barth (2000), não compartilha integralmente dessa leitura, pois ela padroniza o entendimento a respeito de grupos étnicos, a partir de um modelo pré-concebido. Por consequência, as peculiaridades de cada grupo étnico a partir dessa visão engessada seriam negligenciadas, ou ainda, determinados grupos por não contemplar essas dimensões da maneira colocada, não se enquadrariam nesse *status*, segundo essa concepção.

Além disso, ao estabelecer critérios de absoluto limite étnico, a partir do isolamento destes grupos, esta visão transmite a inautêntica impressão que a conservação das fronteiras étnicas não é algo problemático (BARTH, 2000). Este fator destacado é relevante, vide os problemas perceptíveis na realidade de grupos, como os quilombolas, que vivenciam intensos embates territoriais, que influenciam conseqüentemente em sua manutenção enquanto grupo étnico. Assim, para estes grupos a resiliência espacial e sociocultural é uma necessidade recorrente.

Barth (2000) reconhece ainda que, além dos elementos culturais, os fatores sociais também são importantes para a constituição dos grupos étnicos e de suas fronteiras. Assim, a trama social é que garantiria a organização necessária para dada pessoa se reconhecer enquanto membro de um grupo, isto é, dentro de uma fronteira étnica. Portanto, seria necessário para este autor, pensar os grupos étnicos tanto a partir do prisma cultural, quanto social.

Contudo, mesmo existindo fronteiras e distinções étnicas, estas não são construídas a partir do completo isolamento social, cultural ou geográfico. E sim no jogo complexo de encontros entre distintos grupos, nas movimentações que marcam estas identidades diferenciadas (BARTH, 1976, , tradução nossa)

Tal percepção, é de grande validade para a realidade da identidade quilombola, pois embora esta seja marcada por limites tanto territoriais quanto

socioculturais, isto não implica em uma análise atualizada do ser quilombola concebê-la isoladamente, ou seja, desconsiderar as relações externas que também impactam esta construção identitária. Pois, as identidades são construídas por meio de encontros com o “outro”, isto é, na e a partir da diferença (HALL, 2004). Portanto, trata-se de um processo relacional, dialógico (HAESBAERT, 2007a).

Neste viés, há de ser ter em consideração as diversas relações e sujeitos, que perpassam a construção identitária quilombola, a exemplo do poder público, vizinhos das comunidades, entidades religiosas, latifundiários, população do município em questão. E que por conseguinte repercute na construção desta identidade, (in)diretamente.

Tendo em consideração essa dimensão étnica discutida a partir da existência de fronteiras, que não são de todo limitada, outra questão importante a ser discutida quando trata-se dos grupos quilombolas e sua construção identitária, diz respeito a necessidade de autoreconhecimento estipulada pelo Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, responsável pela definição de Comunidades Remanescentes de Quilombos.

Este decreto estabelece a responsabilidade da própria comunidade se reconhecer como grupo étnico quilombola, mediante algumas questões elementares estabelecidas pela legislação, entre elas: critérios de auto-atribuição, ancestralidade afro, histórico de luta coletiva e uma territorialidade específica e em comum (BRASIL, 2003). Isto é, levando em consideração estes pilares, que formam um identidade coletiva, os grupos se reconheceriam como tal, e dariam entrada no pedido de certidão quilombola, cabendo ao órgãos estatais validar ou não tal pedido.

Em decorrência dessa visão de grupos étnicos, discussões correspondentes as quais grupos seriam habilitados como remanescentes quilombolas, tornou-se pauta de debates, sobretudo por parte dos antropólogos. Posto que, a legislação federal além de definir princípios de historicidade para esta identidade, também fez menção a existência no presente deste grupos (O'DWYER, 2002).

Assim, ao passo que o dispositivo legal estabeleceu a necessidade de uma conexão histórica especialmente escravocrata, fez referências as condições atualizadas desta identidade. Principalmente ao estabelecer critérios de autoatribuição, oferecendo as comunidades a possibilidade de evocar os marcos desta identidade, tanto passado quanto presente, que fosse substancial para a

vivência do grupo, baseando-se nas dimensões gerais supracitadas que são os pilares segundo o dispositivo legal, desta identidade.

Tal entendimento especialmente do preceito legal, vai se sustentar nas teorias antropológicas de Barth. Para este autor o que delimita as fronteiras étnicas de cada grupo, são as características culturais e sociais significativas a cada um (BARTH, 1976, tradução nossa). Assim, estas marcas identitárias, poderiam variar no espaço/tempo, uma vez que não seriam arbitrariamente impostas ou visualizadas de “fora”, pois corresponderiam ao que naquele contexto seria relevante ao grupo.

Portanto, outra marca das identidade atuais segundo Haesbaert (2007a), é o seu dinamismo. Este também pode ser percebido no cenário quilombola, especialmente após o processo de reconhecimento legal destas comunidades e de seus territórios, que impactaram estas formações identitárias pré-concebidas. Pois, estes grupos e suas territorialidades compartilhadas já existiam, embora ainda não contempladas juridicamente. Por isso se fala, em uma dinâmica identitária, pois acredita-se que esta vá muito além de ser algo estático e fechado em si.

Tais impactos, resultaram em determinados casos em (re)afirmação identitária, negação ou reorganização desta identidade em função dos elementos basilares colocados pelo disposto legal. Haja vista que, muitas comunidades para se fazer reconhecidas como sujeito de direito, começaram a se organizar ainda mais, a partir de uma identidade coletiva e dos elementos culturais que a caracterizam. Pois, esta garantiria a certificação como quilombola, a abertura do processo de regularização fundiária, e o acesso a políticas públicas específicas. Acentuando assim o dinamismo já destacado, derivado das relações e contradições internas e/ou externas que envolvem esta identidade coletiva.

Para Silva (2013), as identidades quilombolas de modo geral, estão ainda em fase de construção, pois o processo político para reconhecimento destas comunidades legalmente e dos seus respectivos territórios, exige a participação de agentes estatais para sua legitimidade, impactando-a. Tal panorama implica em resistências ou abertura a esta intervenção externa.

Entretanto, é importante ressaltar que ainda que as formações identitárias tenham este perfil de mutabilidade, podem perdurar por um longo espaço de tempo, pois mesmo não sendo estanques, isto não significa que sejam tão fragilizadas a ponto de não serem duráveis (HAESBAERT, 2007a). As identidades quilombolas, e sua durabilidade no tempo-espaço são exemplos relevantes dessa concepção, a partir dos

marcos preservados sobretudo culturais e do referencial espacial compartilhado historicamente, essencial para sua manutenção enquanto grupo e também para continuidade de suas práticas.

Neste viés, além da identificação enquanto pertencente a um grupo, há necessidade também para manutenção desta identidade, de correspondência entre os pares, e na maioria dos casos a base territorial, responsável por garantir a unidade do grupo, a partir dessa referência, pois é por meio deste fundamento territorial que os grupos espacializam suas relações e vivências. Nas palavras de Saquet (2015, p. 147) “[...] a identidade se refere à vida em sociedade, a um *campo simbólico* e envolve a reciprocidade. Na geografia, significa, simultaneamente, espacialidade e territorialidade”.

Desta forma, na vivência quilombola, tal realidade é verificada a partir da existência de uma rede de solidariedade entre os pares e dos laços e normas culturais e sociais criadas em comum acordo, que marcam a existência e continuidade destes grupos, a partir do referencial espacial, que é o território.

Entretanto, vale destacar que, as identidades carregam consigo, não somente simbolismos como aponta o autor supracitado, mas também materialidade. Pois, “[...] os símbolos que compõe uma identidade não são construções totalmente arbitrárias ou aleatórias, eles precisam ancorar-se em referentes materiais [...]”. (HAESBAERT, 2007a, p.42). Neste caso, a o território enquanto base física é um exemplo deste aspecto.

Portanto, há de se ter cautela ao discutir o conceito de identidade, evitando posições dicotômicas, que desconectam o material do simbólico, e o objetivo do subjetivo, pois como já destacado as construções identitárias engloba todas essas dimensões. Nas palavras de Cruz:

A identidade é construída subjetivamente, baseada nas representações, nos discursos, nos sistemas de classificações simbólicas, embora não seja totalmente subjetivo e não se restrinja à “textualidade” e ao “simbólico”. Ela não é uma construção puramente imaginária que despreza a realidade material e objetiva das experiências e das práticas sociais como muitos afirmam, e nem tampouco é algo materialmente dado, objetivo, um essência imutável, fixa e definitiva. (CRUZ, 2007, p. 98)

No caso da realidade quilombola, estas esferas são bem evidentes, tanto pelo teor simbólico da espacialidade vivenciada, a exemplo das representações, e

projeções criadas, quanto pela base física que também é essencial para manutenção desta identidade, em função do vínculo material, do território como substrato e como provedor dos recursos necessários a sobrevivência e reprodução desta identidade. E também a partir das manifestações socioculturais materiais que contribuem na constituição identitária destas comunidades.

Para Haesbaert (2007a), esta abordagem geográfica de identidade via território é fundamental, visto que as identidades são construídas a partir dos contextos históricos e também por meio das relações no espaço geográfico vivenciado. Deste modo, as reminiscências quilombolas a partir da referência territorial que compete a cada grupo, são exemplos relevantes nesta conexão espaço/tempo.

Nesta perspectiva Haesbaert (1999), contribui ao definir como um dos marcos fundamentais da identidade territorial o imaginário social, na medida em que o território que é base destas memórias, sintetiza o que o grupo expressa como reminiscências. A formação deste imaginário social, envolve também seleção, posto que os grupos escolhem os acontecimentos, de maior representatividade para sua vivência (HAESBAERT, 1999).

Portanto, a construção pelos grupos de sua identidade socioterritorial envolve um jogo complexo de esquecimento/silenciamento e de revelação, na medida em que os grupos de acordo com suas significâncias, interesses e necessidades, tomam o território como filtro, e a partir dele exprime suas memórias ou fragmentos dela que tornam-se interessante a sua manutenção, portanto estas revelam relações de poder.

O cenário de construção das identidades territoriais envolve também confrontos e disputas, que são amostras claras das relações de poder que perpassam o território (i)material. Tal qual ocorre no cenário quilombola, que é marcada por uma trajetória histórica de conflitos com outros grupos, e que após o reconhecimento quilombola e o início do processo de regularização fundiária se intensificaram para muitas comunidades. Neste cenário, tais interações podem reverter em um processo de (re)afirmação/reconhecimento identitário perante os outros grupos, em um ato de resiliência ou de enfraquecimento identitário, mediante estes embates.

Em suma, levando-se em consideração estas discussões é preciso ressaltar que, as identidades quilombolas de forma geral são marcadas pelos elementos dispostos ao longo do texto, especialmente pelo território que é um dos marcos centrais desta identidade. Embora existam os “sinais” como bem aponta Barth (1976,

tradução nossa), que são significativos aos grupos, e que deverão ser levados também em consideração.

Desta forma, esta identidade engloba tanto uma construção simbólica em função dos simbolismos que o território carrega, quanto também é marcada pela materialidade do território. Todo esse aporte expressa as relações de poder vivenciadas pelos grupos, pois são meios de resistência, apropriação e manutenção do território.

Levando-se em consideração esta discussão, em que tratando-se das comunidades quilombolas, território e identidade se vinculam, no próximo capítulo será discutido o processo de formação socioespacial da região Norte do Paraná. Posto que, o território da comunidade quilombola de Guajuvira se insere neste recorte espacial, portanto torna-se essencial entender de que forma a constituição socioespacial desta região geográfica repercutiu na existência deste grupo, e conseqüentemente em sua construção identitária.

Figura 4 - Caminho do Guajuvira – Curiúva, PR



Fonte: GUIMARÃES (2013)

3 O QUILOMBO DE GUAJUVIRA, CURIÚVA – PR

O presente capítulo tem como intuito analisar a formação socioespacial da região Norte do Paraná, atrelada as discussões da realidade quilombola de Guajuvira. Pois, compreender este processo de constituição espacial torna-se relevante, na medida em que o município de Curiúva, e por conseguinte este grupo étnico, localizam-se nessa área, mais especificamente na porção leste do território estadual, na regionalização tradicional via frentes pioneiras, Norte Pioneiro Paranaense, denominada segundo a sistematização do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, de Mesorregião geográfica Norte Pioneiro Paranaense.

Desta forma, Curiúva e Guajuvira teve sua formação e transformação espacial decorrente e influenciada pelos processos vivenciados nesta região, uma vez que esta comunidade não configura-se um fenômeno isolado da realidade local, regional, ou até mesmo global. Contudo, deve-se conceber a existência das peculiaridades inerentes a cada contexto, que se traduz em semelhanças e divergências em relação ao restante do Estado.

3.1 FORMAÇÃO SOCIOESPACIAL DO NORTE DO PARANÁ

Para uma melhor apreensão do processo de constituição e organização espacial dessa região como um todo, pelos grupos/sociedade que nela habitavam ou que com ela se relacionavam, torna-se imprescindível inicialmente elucidar o entendimento do conceito de formação socioespacial na ciência geográfica, teorização base das discussões feitas neste primeiro momento.

A abordagem aqui adotada acerca desta categoria analítica, fundamentam-se nas proposições de Milton Santos (1977), que embasou-se nas categorias de Formação Econômica e Social – FES, presentes na abordagem filosófica do Materialismo Histórico e no Método Dialético.

Santos (1977), justifica o interesse na FES, pelo fato dela permitir o entendimento de diferentes sociedades tanto de forma global, em sua totalidade, bem como nas suas particularidades, sempre pelo viés da transformação. De tal modo que, “[...] através da busca da gênese daquela sociedade que encontrará respostas para

uma determinada problemática social, considerando as unicidades espaciais, contudo, não ignorando o contexto de uma escala maior, como a nacional e internacional (SANTOS, 1977, p. 84). Além disso, na visão do autor, o conceito de F.E.S, engloba também aproximações e similaridades históricas entres diferentes sociedades, como particularidades intrínsecas a realidade de cada grupo/sociedade (SANTOS, 1977).

Desta forma, baseado no conceito de FES, Santos (1977) concebe o conceito de formação socioespacial, como sendo o resultado das (re)lações econômicas, sociais e políticas, internas e externas, historicamente construídas pela sociedade na formação e transformação de determinado espaço. Neste viés, acrescenta a concepção marxista, a categoria espacial, uma vez que este elemento não tinha peso nas análises marxistas, pois esta pautavam-se principalmente na historicidade para compreensão das sociedades. De modo que, busca entender como se dá a relação da sociedade com o espaço, bem como sua ação sobre ele.

Um conceito que engloba movimentos, em uma perspectiva integradora, de interconexão entre espaço, sociedade e economia, mas que também permite entender os fragmentos que compõe esse todo. Permite ainda compreender a articulação sociedade/espaço e o importante papel da espacialidade no processo de formação de uma determinada sociedade. Haja vista que, a abordagem do autor a respeito do conceito de espaço esta pautado em sua dinâmica, como um local de transformações e contradições (SANTOS, 2008).

Outro estudioso que se destacou nessa abordagem socioespacial, foi o italiano Emilio Sereni. Na análise de Santos (1977, p.83) sobre Sereni, ele aponta que para este autor “[...] esta categoria expressa a unidade e totalidade das diversas esferas – econômica, social, política, cultural – da vida de uma sociedade, daí a unidade da continuidade e da descontinuidade de seu desenvolvimento histórico”. Isto é, apresenta uma abordagem semelhante as percepções miltonianas, entretanto agrupa a sua análise a esfera cultural.

A partir portanto, desta noção histórica que perpassa esta categoria de análise, é possível compreender que as mudanças espaciais são produzidas a partir da organização social, econômica, política e também cultural, no tempo passado e presente, um processo dinâmico. Sendo assim, tem papel fundamental para a conformação territorial quilombola de Guajuvira, pelas influências e contradições que estabelece para e com essa realidade. Que há de se salientar, também se insere

nesse processo, pois não configura-se em um fenômeno que existe isoladamente, de modo que esta coexistência, é o que dá sentido à territorialidade quilombola e sua configuração como grupo étnico cultural diferenciado.

Voltando-se para o processo de colonização do Estado do Paraná, tendo em vista esse olhar conceitual integrador, que permite compreender os interesses que levaram ou valorizaram a inserção deste espaço como área de ocupação, pode se dizer que este é um fenômeno recente na história. Embora, seja essencial ressaltar que o atual território paranaense já era ocupado por povos nativos, a exemplo dos indígenas, caboclos, negros, anteriormente aos processos de colonização via iniciativas oficiais.

Logo, não era um completo “vazio demográfico”, como a literatura e a historiografia sobre o processo de ocupação paranaense, costumeiramente aponta. Em razão deva-se salientar, de todo um processo histórico e institucionalizado, em que as oligarquias dominantes, foram e são privilegiadas em variados sentidos e esferas. E conseqüentemente em virtude dessa visão, tende a contemplar estes sujeitos, negligenciando os outros grupos, que também habitavam a região, anteriormente até, ao processo de colonização. Negando também a resistência destas populações, frente aos empreendimentos de ocupação sobretudo planejados via concessão de terras pelo estado ou por iniciativa das companhias privadas.

Em função desta ocupação diversificada, a formação socioespacial paranaense de forma geral, é marcada por uma diversidade sociocultural, a partir da presença de afrobrasileiros, indígenas, europeus, asiáticos, mineiros, nordestinos, sulistas, entre outros (WACHOWICZ, 1987).

Tal heterogeneidade também integra a realidade Norte Paranaense, à medida que populações de origem diversas se dirigiram a esta região, em busca de novas oportunidades, de trabalho e terras. De modo que, a partir da seu contexto histórico-geográfico, a região Norte do Paraná é subdividida em três fases de regionalizações: Norte Velho, Norte Novo, e Norte Novíssimo. (WACHOWICZ, 1987).

Tais regionalizações estão relacionadas principalmente a expansão da economia cafeeira nessas áreas. Desta forma, o Norte Velho conhecido também como Norte Pioneiro, se estenderia da divisa com São Paulo até o Rio Tibagi, enquanto o Norte Novo compreenderia do rio Tibagi até as margens do rio Ivaí e o Norte Novíssimo abrange do rio Ivaí ao rio Piquiri, e do Piquiri até o rio Iguaçu (SERRA, 1992). Tais regionalizações podem ser visualizadas na figura 5.

militares, em função dos conflitos geopolíticos vivenciados entre o Brasil e Paraguai, na denominada Guerra do Paraguai, ocorrida entre 1864 e 1870.

Além da fundação da colônia militar de Jataí, foi criada a margem esquerda do rio Tibagi, em frente a colônia de Jataí, o aldeamento indígena, São Pedro de Alcântara em 1854, com o objetivo de ajuntar os nativos Kaiowá, provenientes do Mato Grosso, para auxiliar na luta contra os índios Kaingang, habitantes da região, e vistos como uma ameaça no período.

Contudo, esta iniciativas de ocupação não obtiveram o sucesso esperado do ponto de vista econômico e ocupacional, em razão principalmente do isolamento da área em relação ao restante da província do Paraná (PADIS, 2006). E dos ataques de indígenas. De forma que, o Norte do Paraná permaneceu, como uma área isolada e "desocupada" pelo insucesso dos processos de ocupação.

Entretanto, no final do século XIX o processo de colonização do Norte do Paraná foi impulsionado por dois motivos, elencados por Serra:

Em fins do século XIX ocorre a desagregação da frente do Paraná velho, estruturada em cima da grande propriedade e tendo como suporte um sistema econômico alimentado basicamente pelo tropeirismo e a pecuária extensiva, e em seguida pela extração e beneficiamento de madeira e erva-mate. Praticamente na mesma época entra em crise a economia cafeeira paulista motivada, entre outros fatores, pelo empobrecimento do solo nas antigas zonas produtoras. As duas situações, aparentemente distantes entre si, vão ser significativas no deslocamento do movimento expansionista paranaense rumo à região Norte e na construção da estrutura socioeconômica paranaense do Paraná moderno. (SERRA, 1992, p. 68).

Motivado por esse contexto, o movimento de povoamento do Norte do Paraná se intensificou, inicialmente via iniciativa de mineiros e na sequência a partir da década de 1920, de paulistas, atraídos pelos solos férteis de "terras roxas" da região. Estes dois fluxos migratórios, de paulistas e mineiros, haviam partido de zonas cafeeiras tanto de Minas Gerais, quanto de São Paulo, que vivenciavam um momento de crise, e visavam principalmente o encontro de terras propícias para o plantio do café (SERRA, 1992). Pois, em virtude da diminuição da produtividade, pelo esgotamento dos solos e da presença de pragas que destruíam parte da produção, não conseguiam atender as demandas externas (PADIS, 2006). Visto que, o setor cafeeiro do período era voltado quase integralmente para o comércio externo.

Contudo, é essencial ressaltar que este avanço da economia cafeeira, embora tenha se destacado e seja comum nas fontes históricas do período e até mesmo na historiografia, a noção de um “vazio demográfico” anterior a esta fase, a partir da concepção de uma área de densa floresta completamente inabitada, esta não se constituiu a primeira frente de ocupação do Norte do Paraná. Pois, os primeiros indícios de povoamento da região datam do século XVII com a presença das Missões Jesuíticas espanholas, que tinham como objetivo catequizar os índios guaranis, e que posteriormente foram destruídas pelos bandeirantes paulistas no final do mesmo século, restando apenas ruínas desta ocupação inicial (SERRA, 1992). E outro processo de ocupação anterior a economia cafeeira já apontado, refere-se a criação da colônia militar de Jataí e do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara na década de 1850.

Inicialmente o avanço desta nova fronteira agrícola, que além dos migrantes paulistas e mineiros, atraiu também nordestinos, dentre outros, ocorreu de forma muito rápida, desorganizada e principalmente pela iniciativa de “posseiros” (PADIS, 2006). Sendo assim, a obtenção de terras Norte Paranaense se dava em geral, por meio da posse de terras devolutas, que depois eram requeridas junto ao Estado (SERRA, 1992). De tal forma, que a regulamentação das terras norte-paranaense, passou a ser uma problemática para o governo.

Com o objetivo de extinguir tais formas de ocupação espontânea e ilegal, o governo do Estado, passou a conceder terras para companhias privadas, que posteriormente as revendiam. Desta forma, além de incentivar uma ocupação organizada do território norte-paranaense, também pretendia acabar com a apropriação ilegal de grandes extensões de terras, sem controle estatal, que era uma prática comum no período (SERRA, 1992).

Assim, se em um primeiro momento o processo de ocupação paranaense e a estrutura fundiária, resquícios do modelo do sistema de sesmaria vigente no período colonial, se caracterizava pela presença de grandes propriedades, esta sofre uma transformação a partir da iniciativa das elites dominantes, que motivados por interesses econômicos passaram a incentivar a vinda de imigrantes estrangeiros, abrindo espaço segundo Serra (1992, p.76), “[...] para a afirmação da pequena propriedade, destinada a outra categoria de elementos privilegiados: o imigrante estrangeiro.” Inviabilizado assim, a obtenção e permanência nas terras Norte Paranaense de indivíduos/grupos que não se enquadravam no perfil requerido, pois é

importante ressaltar que, nestes projetos de ocupação, os imigrantes europeus inicialmente, foram os mais valorizados.

A partir dos anos 1920, a ocupação espontânea das terras norte-paranaense é praticamente extinta, diante da ação da iniciativa privada, alicerçada pelo poder estatal, articulada ainda ao incentivo ao desenvolvimento do setor cafeeiro, que marcaria o extenso loteamento das terras da região em pequenas propriedades (SERRA, 1992). E seria o principal fomentador desta economia pelos próximos 50 anos

A cafeicultura desenvolvida no Norte Paranaense, era praticamente toda voltada para o mercado externo, e sua exportação se dava especialmente pelo Porto de Santos, de modo que a preocupação com vias de comunicação que pudesse escoar essa produção, era uma constante (PADIS, 2006).

Este isolamento do Norte do Estado em relação ao restante do Paraná era pauta de debates. Contudo, poucos projetos se concretizaram de fato nesse sentido, pois verificava-se um profundo desinteresse nessa articulação, por parte das oligarquias do Paraná Tradicional³. Nas palavras de Wachowicz:

[...] o crescimento demográfico e político do Paraná cafeeiro poderia transformar-se numa ameaça à hegemonia cultural da elite do Paraná tradicional. O peso específico do norte cafeeiro era uma séria ameaça ao tranquilo domínio que esse grupo exercia na cultura paranaense. Ignorá-lo, ou se possível diminuir-lhe a importância, era uma atitude de auto defesa do grupo. Para esses seria interessante que as populações do Norte Pioneiro permanecessem *de costas* para Curitiba e *de frente* para São Paulo (WACHOWICZ, 1987, p.132).

Neste contexto, a iniciativa da Associação Comercial de Londrina, em se dirigir no ano de 1943 ao interventor do Paraná, Manoel Ribas, solicitando a resolução da problemática de vazão dos produtos londrinenses para Curitiba e para o interior, obteve pouca repercussão junto as oligarquias paranaenses. (WACHOWICZ, 1987).

No ano de 1940, foi inaugurada a Estrada do Cerne, atual PR – 090, construída por iniciativa do interventor Manoel Ribas, via que em tese visava a ligação do norte do Paraná com a capital e com o restante do Estado. Contudo, para Wachowicz (1987), tal obra tinha como objetivo real a articulação Curitiba-Londrina,

³ Região que abrange os Campos Gerais e o litoral, e que se constitui na primeira frente de ocupação do território paranaense.

tendo em vista que Londrina, município pertencente a regionalização Norte Novo, vinha destacando-se no cenário econômico, com o desenvolvimento da economia cafeeira. Portanto, o foco desta ligação não seria o Norte do Estado do Paraná integralmente, de forma que os municípios da região Norte neste período, com exceção de Londrina, obtiveram poucas vantagens com sua construção.

No caso do Norte Pioneiro Paranaense, área onde localiza-se mais especificamente o município de Curiúva, e conseqüentemente a comunidade quilombola de Guajuvira, a estrada do Cerne em geral apenas contornou seu território. Enquanto os municípios de Curiúva antigo Povoado do Caetê, Jataizinho e São Jerônimo tiveram seu território recortado pela estrada, tanto é que o estabelecimento do percurso da estrada foi baseado entre outros fundamentos, em um antigo caminho aberto pelo Frei capuchinho Luiz de Cemitile, que ligava Curiúva aos Campos de Pirai (WACHOWICZ, 1987).

No entanto, se por um lado tal feito não trouxe grandes benefícios ao Norte do Paraná, por outro a construção da Estrada do Cerne teve seus desdobramentos para Curiúva, especialmente na manutenção territorial de ambas comunidades quilombolas do município, Guajuvira e Água Morna, como será discutido posteriormente. Pois, estimulou o processo de valorização imobiliária, resultando na expulsão destes grupos, que já habitavam essas áreas, e foram obrigados a se deslocar para outras áreas do então Povoado do Caetê (atual Curiúva).

Os movimentos migratórios que produziram um intenso crescimento populacional do Norte do Paraná e marcaram o processo de ocupação desta região, se fizeram presentes fortemente até a década de 1970, motivado até então pela economia cafeeira (PADIS, 2006). Mas, também pelo desenvolvimento de outras culturas a exemplo do algodão, trigo, soja, entre outros.

Após esse período, houve um grande declínio populacional, pois o fluxo migratório passou a ser ao contrário, isto é, os indivíduos passaram a migrar do Estado para outras regiões, em busca de novas oportunidades (WACHOWICZ, 1987). Tendo em vista que, as culturas agrícolas propulsoras deste acelerado crescimento demográfico, entraram em decadência, em razão entre outros motivos pelo esgotamento dos solos, presença de pragas e doenças nas plantações, diminuição conseqüentemente da produção e também oriunda do processo de mecanização agrícola, que reduziu a necessidade de mão de obra para o trabalho no campo.

Paralelamente, a todo esse movimento de formação socioespacial do Norte do Paraná, e de adensamento populacional impulsionado pelas frentes pioneiras e pelos ciclos econômicos, o município de Curiúva foi se constituindo a partir de suas especificidades, como também dentro da totalidade representada pelas mudanças de ordem maior, como bem aponta Santos (1977).

Sendo assim, aqui será apresentado uma breve contextualização histórica acerca do município de Curiúva. Segundo a história oficial, sua gênese está ligada aos “pioneiros”, Antônio Cunha e Fortunato Rodrigues Jardim, que proprietários de uma extensa áreas de terras na região fundaram um povoado denominado de Caetê (IBGE, 2018).

A fundação deste povoado, esteve ligada há um processo anterior de exploração da região, ocorrido em meados do século XIX, que tinha como intuito a abertura de caminhos interior adentro, especialmente nos vales dos rios Tibagi e Paranapanema, e que acabou por conectar os Campos Gerais a antiga Colônia Militar de Jataí. Tal expedição foi chefiada pelo sertanista Joaquim Francisco Lopes, por ordem de João da Silva Machado, futuro Barão de Antonina, um dos líderes políticos mais expressivos do período (WACHOWICZ, 1987).

Assim, no ano de 1912 é criado um Distrito Policial, cuja sede passou a ser o povoado de Caetê, que naquele período pertencia ao município de Tibagi (IBGE, 2018). Posteriormente, em 20 de outubro de 1938, o povoado de Caetê passa a pertencer ao Município de São Jeronimo, atual São Jerônimo da Serra, e é elevado à categoria de Distrito Administrativo e Judiciário (IBGE, 2018).

No ano de 1943 o povoado de Caetê é renomeado como Curiúva, nome de origem indígena que significa, Curi-pinha/pinhão e Iwa= árvore, ou seja, árvore do pinhão, que compunha a vegetação nativa do município (IBGE, 2017). Em 1945, passa a pertencer a jurisdição do Município de Congoinhas, sendo em 10 de outubro de 1947 elevada à categoria de município, mantendo a denominação de Curiúva (IBGE, 2018). A localização geográfica do município de Curiúva, bem como das respectivas comunidades certificadas como remanescentes quilombolas no ano de 2005, Água Morna e Guajuvira, podem ser visualizadas na figura 6.

**Figura 6 - Comunidades quilombolas no município de Curiúva.
COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO MUNICÍPIO DE CURIÚVA**



Fonte: ICTG (2017)

Como já destacado, o processo de ocupação do Norte do Paraná como também de Curiúva, contou não apenas com latifundiários, mas também com posseiros e pequenos proprietários de terras. Estes dois últimos grupos eram compostos por indivíduos na maioria das vezes de menor poder aquisitivo e que tinham dificuldades de escoar suas respectivas produções agrícolas, em decorrência de não haver vias de comunicação para tal, assim se viam obrigados a repassá-los com menor valor aos grandes proprietários, para que estes o comercializassem (WACHOWICZ, 1987).

A partir do século XX, tal cenário começou a se transformar e uma nova atividade econômica a se destacar em alguns municípios do Norte do Paraná, conforme Wachowicz:

[..] com o crescimento da urbanização no Estado de São Paulo e o avanço dos trilhos da Sorocabana, a economia da região começou a mudar. Utilizando-se de uma expressão comum na região, pode se dizer que começaram a *exportar milho a pé*. Milho não tinha saída, mas o tocinho de porco sim. A suinocultura passou a ser a atividade dominante. (WACHOWICZ, 1987, p.96).

Entre os municípios Norte Paranaense em que a suinocultura se destacou naquele período como atividade econômica, encontra-se Curiúva. A forma de trabalho empregada consistia no sistema de safra, no qual primeiramente era derrubado e queimado o mato, após esse trabalho plantava-se os cultivos agrícolas, tais como milho, batata doce e abóbora, posteriormente a essa tarefa os *safristas* percorriam a região a procura de porcos para comprar dos sitiantes, e por fim quando o milho estava amarelado estes porcos eram soltos no milharal (WACHOWICZ, 1987).

Devido ao contexto Norte Paranaense composto por uma população de origem pobre, estes *safristas* geralmente recebiam baixa remuneração, ou em muitos casos “O pagamento para o assalariado era geralmente em espécie: feijão, arroz, mandioca, pedaço de porco etc.” (WACHOWICZ, 1987, p.96).

Tal atividade econômica com a inauguração em 1920 do frigorífico Matarazzo no município de Jaguaraíva-PR, alavancou ainda mais (WACHOWICZ, 1987). De tal forma, que “[...] em Curiúva a palavra trabalhar era sinônimo de safra de porco” (WACHOWICZ, 1987, p.101). Isto é, só se valorizavam os trabalhadores que eram diretamente ligados a essa atividade.

A inauguração da Estrada do Cerne que veio a sanar um problema com vias de comunicação para escoamento da produção, teve bastante representatividade neste caso. Pois facilitou o transporte dos suínos em caminhões, posto que até então o percurso era realizado a pé (WACHOWICZ, 1987). Tal atividade também teve adesão de alguns quilombolas. Contudo, por outro lado, a construção desta via, junto ao processo de “[...] povoamento do território e o progresso da região do Norte Pioneiro inviabilizavam a criação de porcos pelo sistema de safra” (WACHOWICZ, 1987, p.103). Isto é, com o decorrer dos anos tal posto de trabalho foi se extinguindo.

Enfim de forma geral, esta atividade pode ser considerada a impulsora da ocupação territorial do município e de sua economia. Embora, o setor cafeeiro também tenha se efetivado no município. Portanto nota-se aqui um cenário bastante peculiar em relação às outras áreas do território Norte Paranaense.

Atualmente o município de Curiúva segundo o censo demográfico de 2010, possui uma população de 13.923 indivíduos, com uma densidade demográfica de 24,16 hab/km² e uma área territorial de 576,273 km² (IBGE, 2010a). Dessa população 9,573 pessoas residem na área urbana e 4.350 dos curiuvenses residem na área rural (IBGE, 2010a).

Em relação ao critério de cor/raça, estas informações só são possíveis de ser acessadas a nível de município, a partir dos censos de 1980 a 2010. Desta forma, os curiuvenses vem se autodeclarando a partir da década de 1980 da seguinte forma:

Tabela 1 - População de Curiúva – PR segundo critério de cor/raça – Censo demográfico: ano 1980, 1991, 2000 e 2010

| COR/ RAÇA | CENSO 1980 | % | CENSO 1991 | % | CENSO 2000 | % | CENSO 2010 | % |
|---------------------------|-----------------------|----------|-----------------------|----------|-----------------------|-----------|-----------------------|----------|
| BRANCA | 16.593 | 84,39 | 9. 205 | 87,64 | 10.011 | 77, 58 | 9.191 | 66,01 |
| PARDA | 2.110 | 10,73 | 824 | 7,85 | 2.212 | 17,15 | 4.095 | 29,41 |
| PRETA | 852 | 4,33 | 461 | 4,39 | 405 | 4,69 | 545 | 3,91 |
| AMARELA | 94 | 0,47 | 8 | 0,08 | 47 | 0,36 | 92 | 0,66 |
| INDIGENA | - | - | - | - | 20 | 0,16 | - | - |
| SEM DECLARAÇÃO | 11 | 0,05 | 5 | 0,05 | 9 | 0,07 | - | - |
| TOTAL | 19.660 | 100 | 10. 503 | 100 | 12.904 | 100 | 13.923 | 100 |

Fonte: O autor, adaptado do IBGE (1980, 1991, 2000, 2010).

Neste sentido, percebe-se que a população de Curiúva, mesmo sofrendo um grande declínio populacional ao longo das últimas décadas, teve um aumento por parte daqueles que se autodeclararam pretos e pardos⁴, acompanhando a tendência observada em todo o cenário nacional, de valorização da identidade afro, a partir de políticas públicas afirmativas e de reparação.

No entanto, considerando-se a população total de Curiúva, pode-se dizer que esse aumento não foi tão expressivo como parece ser, levando-se em consideração o fato de que segundo o IBGE (2010b), 7,6% da população brasileira é formada por pretos e 43,1% por pardos, e que no caso de Curiúva, o número de pessoas que se declaram brancas é significativamente maior, mostrando-se bastante desproporcional a realidade brasileira.

No quesito religião, os curiuvenses se declaram em sua maioria respectivamente como católico apostólico romano, representando um total de 10.144 pessoas ou evangélico, em um total de 3.219 pessoas. (IBGE, 2010a). É importante destacar ainda que, nenhum habitante se declara como praticante de tradições

⁴ Pardos: É utilizado para designar as pessoas com misturas de cores de pele, que se autodeclararam mulata, cabocla, cafuza, mameluca ou mestiça de preto com pessoa de outra cor ou raça (IBGE, 1999).

indígenas ou de religião de matriz africana (IBGE, 2010a). Inclusive os quilombolas de Guajuvira, se declaram majoritariamente como católicos, ou em alguns casos específicos, como evangélicos.

A economia do município atualmente baseia-se em atividades econômicas diversificadas, composta pela agropecuária com o plantio de cultivos agrícolas como o arroz, amendoim, feijão, milho, soja, mandioca, trigo, café, dentre outros e a criação de animais como bovinos, equinos, suínos, galináceos, bicho-da-seda, peixes, além do setor de comércio e indústria (IBGE, 2010a).

Também destaca-se a extração de Carvão Vegetal e desenvolvimento da Silvicultura, por meio do plantio principalmente de Pinus e Eucalipto, produção de lenha e madeiras em toras (IBGE, 2010a). Matéria-prima que são destinadas principalmente a empresa produtora de papel Klabin, localizada no município vizinho de Telêmaco Borba – PR.

De tal forma que, as responsáveis técnicas pela elaboração do relatório antropológico sobre a comunidade quilombola de Água Morna, Porto, Kaiss e Cofré (2008), colocam o desenvolvimento dessas atividades, nos últimos 30 anos, como um fator de grande transformação na paisagem local, impactando ainda negativamente o território quilombola. Ao modificar não somente o território tradicional destes grupos, mas também atravancar seu acesso a ele. E conseqüentemente em função dos interesses econômicos, já que esta atividade vem se expandindo, dificultar a titulação fundiária.

Vale destacar ainda que, desde o processo inicial de ocupação de Curiúva, as atividades madeireiras se sobressaíram, inicialmente ligadas a extração da madeira proveniente das florestas nativas de araucária (PORTO; KAISS, COFRÉ, 2008). E posteriormente como já destacado, com o plantio de pinus e eucaliptos para as indústrias de papel e celulose. E no desenvolvimento de todas essas atividades econômicas, os quilombolas de ambas comunidades do município, foram e são impactados (in)diretamente.

Em suma, em todo esse processo de constituição espacial, a comunidade de Guajuvira esteve inserida, seja contribuindo ou contrapondo-se como um grupo étnico socioculturalmente diferenciado, aos movimentos do capital econômico. Pois estes alavancaram a economia dessa região, e por conseguinte o aumento do interesse pelo território tradicional quilombola, como será discutido na sequência, onde será

traçado um panorama histórico do estabelecimento do grupo em Guajuvira e todo seu processo de resistência nesta área.

3.2 A TERRA E A RESISTÊNCIA QUILOMBOLA DE GUAJUVIRA

A gênese da comunidade de Guajuvira em Curiúva, está ligada a trajetória do casal, Rita Francisca, também conhecida como Rita Francisca dos Impossíveis e Thomé Rodrigues Ferreira, em finais do século XIX, segundo relato dos comunitários, que são majoritariamente seus descendentes diretos.

O estabelecimento do casal ancestral em Curiúva, resulta da sua proximidade com o aldeamento indígena São Jerônimo, local para onde haviam se deslocado Thomé e Rita, antes de se efetivarem em Guajuvira. E também pelo fato de que, este espaço representava na visão do período, um certo “vazio demográfico”, assim como o restante da região Norte do Paraná. Logo, atraindo entre outros, indivíduos pertencentes a grupos não hegemônicos, a exemplo do casal ancestral de Guajuvira e de Água Morna, que não dispunham do apoio estatal para tal empreendimento.

Além disso, em finais do século XIX, Curiúva não vivenciava ainda, o ciclo econômico da suinocultura, que após seu desenvolvimento dificultou o assentamento de indivíduos/grupos que não participavam ativamente deste processo. Nas palavras de Porto, Kaiss e Cofré:

[...] a área do atual município apresenta situação favorável para a fixação destes grupos: por um lado, tem proximidade com o eixo das tropas e com o Aldeamento de São Jerônimo; por outro, é região de fronteira aberta. Esta região começa a se fechar a partir das primeiras décadas do séc. XX, com a presença dos safristas. (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2008, p.21-22).

Thomé e Rita, antes do seu estabelecimento na área correspondente ao território de Guajuvira, pertencia a classe designada de Africanos livres (SILVA; PORTELLA; SOUZA, 2009 apud COFRE, 2010). Considerava-se Africanos livres, os indivíduos que haviam aportado ao território brasileiro por intermédio do comércio ilegal, de acordo com o Tratado entre britânicos e portugueses assinado em 22 de janeiro de 1815 e ratificado pela Convenção Adicional de 28 de Julho de 1817, que proibiu o tráfico de escravos ao norte da linha do Equador (BRASIL, 1889).

Tendo em vista que, os ingleses pressionavam o governo português para limitar/exterminar o sistema de escravidão, pois a Inglaterra em função da Revolução Industrial, desejava ampliar o mercado consumidor de seus produtos. E neste caso, o escravo por não ser assalariado, não representava poder de compra. E também por razões ideológicas, “[...] sob a influência do pensamento ilustrado e mesmo religioso [...]” (FAUSTO, 1996, p.67).

Tal política antiescravista que marcou o contexto do período, resultou ainda na assinatura por Dom João VI em 26 de janeiro de 1818, do alvará que estabelecia sanções para as embarcações que constasse nessas condições de tráfico ao norte do Equador (BRASIL, 1889). E a “liberdade” dos africanos transportados ilegalmente, que a partir daquele momento ficariam sob a tutela provisória do governo, por um período de 14 anos. Surgia assim, a categoria jurídica dos Africanos livres, que na prática possui autonomia nula. Desta forma, fica estabelecido que estes indivíduos:

[...] serão entregues no Juízo da Ouvidoria da Comarca e, onde não houver, naquele que estiver encarregado da Conservatória dos Índios [...] para aí serem destinados a servir como libertos por tempo de catorze anos ou em algum serviço público de mar, fortalezas, agricultura e de ofícios, como melhor convier [...] ou alugados em praça a particulares de estabelecimentos o probidade conhecida, assignando estes termo de os alimentar, vestir, doutrinar, e ensinar lhe o officio ou trabalho [...]. (BRAZIL, 1889, p.09).

No entanto, as memórias dos quilombolas de Guajuvira sobre a origem de seus ancestrais, ao longo do percurso histórico da comunidade passou por um processo ressignificação. De modo que, a trajetória e o status do casal ancestral deslocou de “africanos livres” sujeitos ao poder estatal, para outras posições sociais, de maior independência (COFRÉ, 2010).

No caso de Thomé, ele é apresentado comumente como um grande proprietário de terras, enquanto Rita seria filha de escravos, e teria se casado com ele. Após a morte do esposo, Rita teria herdado as terras da fazenda Guajuvira e libertado os escravos que ali trabalhavam e acolhido outros provenientes da região (ITCG, 2008). Há relatos ainda, em que Rita é colocada como uma mulher de muitas posses, advinda do município de Ibaiti, e que teria comprado as terras onde localiza-se a comunidade para viver com seus 12 filhos (COFRÉ, 2010).

Na memória local existem também narrativas em que abordam a história do casal, como sendo a de um “senhor” que se apaixonou por uma “mulata bonita” e

pretendia se casar com ela, e a moça para aceitar tal pedido, teria colocado a condição de que o homem deveria presenteá-la com uma imagem de Santa Rita de Cássia (COFRÉ, 2010). Tal discurso idealizado pelos comunitários, levando-se em consideração as condições reais desta origem, não significa menor relevância na análise deste grupo, pois além de indicar questões que perpassam esta identidade, e que se “esconde” por detrás do discurso falado, também representa uma imaterialidade cultural. Pois, como aponta Claval:

Uma cultura é, em grande medida, feita de palavras que traduzem o real recortando-o, estruturando-o e organizando-o. Estes signos falam dos lugares, da vida, dos seres ou das técnicas: têm um valor descritivo. Como adquirem conotações no decorrer da sua existência, ganham uma carga emotiva. (CLAVAL, 2007, p.137)

Vale destacar ainda que, a imagem de Santa Rita de Cássia que os comunitários dizem ter sido presenteados, de fato existe e pode ser encontrada atualmente na Capela Católica, que localiza-se na área central do território da comunidade. Tal imagem, possui grande representatividade junto ao grupo, pelas práticas socioculturais oriundas dessa devoção, repassadas de geração em geração. E que tem como gênese a fervorosa adoração de Rita Francisca, que em função disso era conhecida como Rita Francisca dos Impossíveis, pois Santa Rita é considerada padroeira das causas perdidas e insolúveis (COFRE, 2010). De modo que, esta devoção pode ser visualizada na figura 7, que apresenta um momento de reza e festividade para esta que é, a Padroeira da comunidade, Santa Rita de Cássia.

Figura 7 - Festa em homenagem a Santa Rita de Cássia.



Fonte: SILVA (2015)

Neste viés, tal religiosidade ao perpassar a construção identitária da comunidade e sua relação com o território tradicional, a partir do eixo religioso especialmente católico, acabou por fundamentar o processo de resistência do grupo frente a outros agentes, interessados nas terras da comunidade. E por outro lado, também permitiu momentos de socializações entre o grupo e comunidade externa, que participava ativamente dessas festividades, anteriormente ao processo de regularização fundiária. Posto que, a abertura do processo de titulação, reacendeu disputas e conflitos, em torno da posse das terras herdadas do casal ancestral, isto é, pelo território tradicional.

Voltando-se para a trajetória e *status* do casal ancestral, Rita como também seus demais descendentes mais antigos, costumam ser retratados em algumas narrativas, como tendo a pele “morena”, e não de cor preta (COFRÉ, 2010). Tanto é que, os comunitários ao se remeterem atualmente as ideias concebidas pela comunidade externa em relação ao grupo, em todo o processo de constituição da comunidade, falam em determinado casos, sobre “os morenos de Guajuvira”, indicando que eles são reconhecidos e se reconhecem como diferenciados em função de uma cor/raça.

Todas essas memórias repaginadas, revelam uma busca consciente ou não, de distanciamento das relações de subalternidade típicas do passado escravista. Uma

tentativa de certo modo da comunidade, de se fazer reconhecer não apenas como sujeitos que tiveram seus antepassados em condições de desumanidade e de subordinação. Mas, como indivíduos/grupo que possui toda uma trajetória de luta, resistência e de práticas culturais, especialmente em contraste com a comunidade externa. Pois, o vivido territorial e o próprio resistir, vai sempre englobar diversas territorialidades em convivência e disputas, já que como destacado, nenhum fenômeno existe de forma totalmente isolada.

Em função dessa condição de Africanos livres sob a tutela do Estado, estabelecida pela legislação do período e que não aparece nas narrativas da comunidade, o casal ancestral foi enviado para o Aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, localizado defronte à colônia militar de Jataí.

Tal situação é mencionada em registros encontrados em carta datada de junho de 1864, do diretor do aldeamento Frei Timotheo de Caltelnuovo, onde ele relata que Rita e Thomé, junto com mais 13 "africanos livres" haviam sido presos no litoral e reportados para o aldeamento pelo Barão de Antonina e menciona também a origem étnica do casal ancestral, como sendo Rita da etnia "Congo" e Thomé "Monjolo", provenientes de regiões da África-centro-ocidental (SILVA; PORTELLA; SOUZA, 2009 apud COFRE, 2010). Regiões essas que representaram áreas de grande migração forçada de africanos por intermédio do tráfico atlântico, durante o sistema de escravidão. No aldeamento São Pedro de Alcântara, trabalhavam no plantio agrícola, juntamente a indígenas e brancos, estabelecendo uma convivência interétnica.

Em 24 de setembro de 1864, é assinado o Decreto de nº 3.310, que concedia a emancipação de todos os Africanos livres, independentemente se estivesse a serviço do governo imperial ou de terceiros, ou do posto de trabalho ocupado (IMPÉRIO DO BRASIL, 1864).

Desta forma, Thomé e Rita recebem suas cartas de emancipação em abril de 1865 e migram para a capital Curitiba a procura de emprego, embora há registros datados do ano de 1865, que apontam o retorno do casal ancestral a São Pedro de Alcântara, uma vez que o próprio diretor do aldeamento, Frei Timotheo Castelnuovo, havia solicitado ao presidente da Província do Paraná, a continuidade dos "africanos livres" no local, após recebimento das suas respectivas cartas de emancipação (SILVA; PORTELLA; SOUZA, 2009 apud COFRÉ, 2010). Verifica-se assim, que a

vivência do casal ancestral, esteve sempre marcada por processos de territorializações e desterritorializações (HAESBAERT, 2016).

Diante disso, faz-se relevante compreender, porque havia o interesse na manutenção destes indivíduos nos aldeamentos mesmo pós emancipação, que longe de ser por razões humanitárias, está ligada a representatividade destes sujeitos como mão-de-obra, para manutenção dos aldeamentos e na abertura de vias de comunicação que ligassem o interior do Paraná, a outras áreas da província.

Posteriormente Rita e Thomé se deslocam para o Aldeamento São Jerônimo, que havia sido criado em 1854, e localizava-se a aproximadamente 70 Km do Aldeamento São Pedro de Alcântara. Desta forma Thomé recebe do então diretor do aldeamento no ano de 1886 uma seção de terras, no que seria atualmente Guajuvira, garantindo assim ao casal ancestral sua permanência e usufruto deste território, mediante a aprovação do Presidente da Província (SILVA; PORTELLA; SOUZA, 2009 apud COFRÉ, 2010).

Com o objetivo de assegurar a posse destas terras, em 10 abril de 1894, Thomé emite uma declaração com o auxílio de um terceiro, apontando sua estadia e uso do local, desde quando as mesmas lhe foram doadas no ano de 1886. Tanto como local permanente de moradia, a partir da presença de uma casa e de suas dependências, no caso o paiol e o monjolo, quanto de uso desse território, para plantio de variadas culturas agrícolas, como o milho, feijão, café, banana, limão, perfazendo 25 hectares de área cultivada, além disso, apresenta-se neste documento os limites deste território, a partir de alguns marcos materiais como um arroio (SILVA; PORTELLA; SOUZA, 2009 apud COFRÉ, 2010). Tal necessidade de formalizar esta posse por parte de Thomé demonstra sua articulação em se fazer resistente frente a interesses e especulações sobre as terras obtidas.

Trazendo esta declaração para os dias atuais, é necessário se atentar que a existência deste documento deveria facilitar a regularização deste território pelo INCRA. Contudo, a realidade mostra-se totalmente discrepante a esta possibilidade apresentada, tal como ocorre com a maioria das comunidades quilombolas nacionais, que em função da ausência de políticas públicas efetivas, encontram-se atualmente desamparadas e sem a titulação territorial. Haja vista que, das 2.533 comunidades certificadas como remanescentes quilombolas pela Fundação Cultural Palmares (2017), apenas 220 receberam a titulação coletiva (INCRA, 2017).

No ano de 1899, Thomé entra com o pedido de medição e demarcação de suas terras junto ao Estado. Mas, tais processos somente se efetivarão em agosto de 1902, sendo aprovado em abril de 1912 e reconhecido posteriormente pelo governo estadual, com o título de domínio pleno por legitimação de posse em 25 de abril de 1914 (SILVA; PORTELLA; SOUZA, 2009 apud COFRÉ, 2010).

Contudo, já no processo de demarcação deste território em 1902, verificou-se o estabelecimento pelos funcionários da Secretaria do Estado dos Negócios de Obras Públicas e Colonização, de uma agricultura familiar bem consolidada, com plantio de arroz, milho, entre outros cultivos e áreas de pastagem naturais e artificiais, perfazendo uma área total cultivada de 262 hectares e registraram ainda a presença de 7 moradias permanentes, de propriedade do casal ancestral, e de seus filhos e genros, além de paióis e monjolos (SILVA; PORTELLA; SOUZA, 2009 apud COFRÉ, 2010). Tal realidade aponta os laços já estabelecidos com o território tradicional por parte do grupo, em função de sua estadia no local e da sua importância no plano econômico, como meio de subsistência da comunidade.

Na década de 1940, o casal ancestral realiza um inventário, dividindo o território tradicional de modo igualitário entre os herdeiros de Guajuvira, permitindo assim a inclusão dessas terras no mercado imobiliário, conseqüentemente repercutindo na realidade e perfil da comunidade até a atualidade (COFRÉ, 2010). De modo que, atualmente cada família possui e habita uma pequena parcela de terras de cerca de meio alqueire, haja vista que ao longo das décadas posteriores ao inventário, parte das terras foram sendo negociadas em função do avanço e interesse de diversos agentes, e dos ciclos econômicos que marcaram a história do município de Curiúva. Contudo, estas famílias compartilham algumas áreas do território tradicional, a exemplo da Capela Católica, de um barracão de festa e da área central do território da comunidade, composta por um “caminho” onde circulam os comunitários.

O casal ancestral, ao longo de sua vida teve ao todo 13 filhos, destes apenas 12 aparece na memória local, e são responsáveis por formar núcleos familiares, em que os descendentes em sua maioria permanecem morando em Guajuvira (COFRÉ, 2010). E usufruindo deste território, que por direito adquirido, pertencente a comunidade, pois é local de moradia do grupo. Além de ser a base de sustentação de sua identidade, a partir das manifestações culturais realizadas, que compõe-se das festas, rezas, hábitos, entre outras práticas, passadas de geração a geração.

O território tradicional também compõe se atualmente na principal fonte de sustento do grupo, assim como no passado. A partir do desenvolvimento de uma agricultura diversificada, com o plantio de mandioca, milho, feijão, banana, amendoim, batata doce, na maioria de procedência orgânica. Configura-se assim, em uma pequena agricultura familiar, para auto-consumo, e venda de excedente apenas em casos esporádicos. E ainda a criação de pequenos animais como porcos e galinhas, pois devido ao reduzido tamanho da área atual da comunidade, em função de não haver ainda uma titulação coletiva, que reconheça o território que por direito seria da comunidade, torna-se impraticável a criação de animais de grande porte.

Neste viés, torna-se essencial destacar que, a luta pela regularização fundiária por partes dos quilombolas, embora tenha esta conotação econômica, do território enquanto espaço físico, como provedor de alimentos e de recursos materiais necessário para sobrevivência da comunidade. Estes carregam consigo, muito além desta esfera, pois diz respeito principalmente ao “[...] direito de estabelecer a geografia própria destes grupos, ausente de coações e limitações, o direito de vivenciar a cultura de espaço herdada de seus ancestrais”. (SILVA, 2013, p.98).

Contudo, como já destacado a manutenção do território tradicional diante de interesses diversos nem sempre é tarefa fácil, requer lutas e articulações. No caso de Guajuvira, as relações estabelecidas entre este grupo, com o entorno da comunidade na figura dos pequenos proprietários de terras do município e latifundiários, e com a população de Curiúva de maneira geral, esteve ao longo desta trajetória histórica, de resiliência no e pelo território tradicional, marcada por convivências amistosas, por meio de vínculos de compadrio em alguns casos e momentos de interações, especialmente com a realização e participação da comunidade externa, nas festas religiosas. Mas, também por diversas tensões, como será discutido a seguir.

3.3 CURIÚVA E GUAJUVIRA: IDENTIDADE E CONFLITO

O surgimento e estabelecimento do núcleo rural de Guajuvira e posteriormente sua trajetória de reconhecimento quilombola, foram processos marcados por conflitos e contradições em função das especificidades étnicas do grupo, isto é, em torno de seus traços identitários. E também decorrente da luta pelo

território ancestral, imprescindível a comunidade pela sua representatividade no plano econômico, político, sociocultural. E, também afetivo. Desta forma, atuando tanto na manutenção da unidade do grupo, quanto na possibilidade de manifestação e perpetuação de seu modo de vida, que os diferencia em relação a exterioridade.

Vale destacar que, o marco que alavancou esses embates territoriais em Guajuvira, foi a construção na década de 1930 da Estrada do Cerne, uma vez que esta área até então considerada um “vazio demográfico”, vivenciou sua valorização imobiliária, conseqüentemente o interesse por outros agentes no território tradicional se acentuou, gerando tensões e desapropriações. Como bem aponta Porto, Kaiss e Cofré:

A inserção das terras locais no mercado capitalista de terras terá, portanto, um duplo impacto nas comunidades quilombolas: em primeiro lugar, fecha o acesso a novas terras para os descendentes dos primeiros casais negros que se estabeleceram na região e formaram os atuais grupos de Água Morna e Guajuvira; em segundo lugar, representa o avanço, por terceiros, sobre o território destas comunidades, através de grilagem ou compra por preços irrisórios (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2008, p.22).

Todo esse processo de valorização imobiliária juntamente a expansão das atividades madeireiras e o desenvolvimento da suinocultura, ao impactar o território quilombola de Guajuvira e dificultar o seu acesso a ele, ocasionou na migração de algum dos seus membros. Tanto para outras áreas rurais do Paraná, quanto para grandes centros urbanos (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2008).

Assim, por meio de relatos é possível levantar várias situações, também na atualidade, em que as dificuldades de uso do território tradicional, ocasiona em desligamentos temporários ou definitivos, para municípios vizinhos ou mais distantes, em busca de melhores condições de trabalho ou estudo. Tal como ocorre com os trabalhadores que se deslocam para trabalhar nas indústrias da região, a exemplo da produtora de Papel e Celulose Klabin, que atrai membros de ambas as comunidades quilombola de Curiúva.

No ano de 2005, Guajuvira vivenciou seu reconhecimento como remanescente quilombola, a partir do contato com o Grupo de Trabalho Clóvis Moura - GTCM, responsável pelo levantamento das comunidades quilombolas paranaenses. Mediante a isso, a comunidade leiga até então acerca da questão, mesmo com certa

objeção inicial, ao dar sequência ao procedimento iniciado pelo GTCM, foi certificada como quilombola pela Fundação Cultural Palmares – FCP.

O GTCM buscava a invisibilidade provocada pela historiografia paranaense, tanto aquela ligada ao início do processo de colonização do Estado, que priorizou a ocupação das populações europeias, negligenciando a história de outros sujeitos e processos interiores, quanto as consequências do Movimento Paranista. Movimento esse, que ocorreu no século XX, e que objetivou formar uma identidade regional para o Estado do Paraná que se modernizava naquele momento, visando criar na população laços de pertencimento (PETERS, 2005). Todavia, ao priorizar as contribuições, os símbolos, os heróis, de origem europeia e indígena, omitiu a presença e participação da população afrodescendente há história paranaense (PETERS, 2005). Desta forma, refletindo no “esquecimento” desta população, mesmo após o fim deste movimento.

Aqui, vale destacar que esta possibilidade de reconhecimento como quilombola para Guajuvira, foi possível em função da amplitude da legislação federal, que passou a considerar, comunidades que não necessariamente derivaram de quilombos, e que se formaram mesmo após a abolição formal da escravidão. Desde que contemplasse alguns pilares básicos indicados no Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Este é o caso de Guajuvira, constituída após o fim do sistema escravista e a partir de terras herdadas.

Neste cenário, despontou para Guajuvira e para as demais comunidades paranaenses, uma “nova” identidade do ponto de vista jurídico, a do remanescente quilombola (SILVA, 2013). Embora, torna-se relevante destacar que, estas comunidades, já manifestassem especificidades desta identidade étnica (OLIVEIRA; SILVA, 2017), tais como uniões consanguíneas, forte relação territorial, trabalho coletivo, manifestações culturais de origem africana, entre outras.

Assim, cabia ao grupo, se reconhecer e se assumir ou não como tal, já que um dos critérios para expedição da certificação quilombola pela Fundação Cultural Palmares, é o auto-reconhecimento. A ideia seria então, que esse processo não se configurasse uma imposição externa, mesmo que não prática tal intervenção do poder público em determinados casos, não fosse entendido desta forma. A formalização desta identidade favoreceu inicialmente um melhor entendimento acerca destes grupos, e conseqüentemente a possibilidade de aplicação de políticas públicas

específicas voltadas a esses sujeitos, como é o caso da própria regularização fundiária e do Programa Brasil Quilombola.

Posteriormente a essa etapa de certificação, procedeu-se a visita técnica de antropólogos em Guajuvira, em uma parceria firmada entre UFPR/INCRA, a fim de aferir o território da comunidade com o objetivo de titulação, dando abertura assim ao procedimento de regularização fundiária em janeiro do ano de 2007.

Diante desse contexto foram certificadas ao todo no Paraná, ao longo desses anos, 38 comunidades como remanescentes quilombolas pela FCP, dessas a maioria encontra-se em estágio inicial de regularização territorial, que consiste no levantamento de dados por meio da construção do Relatório Antropológico que configura-se na primeira peça do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RITD)⁵. Enquanto outras, como é o caso da própria comunidade de Água Morna, encontram-se em estágio mais avançado para obtenção do título coletivo expedido pelo INCRA, como pode ser visualizado na tabela 2:

⁵ Etapas da titulação do território quilombola: 1º - Autodefinição quilombola: apresentação ao INCRA da certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares; 2º - Elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RITD), visando o levantamento de dados cartográficos, agronômicos, históricos, etnográficos, geográficos, socioeconômicos, ecológicos e antropológicos, como o objetivo de identificar e delimitar as áreas das comunidades quilombolas; 3º - Publicação do RITD – Os interessados tem um prazo de 90 dias após as publicações para contestarem o RITD, junto ao INCRA, por meio de provas e este órgão governamental, tem 30 dias para apresentar um parecer; 4º - Portaria de reconhecimento: Encerramento da fase de identificação do território com a publicação de portaria pelo Presidente do INCRA, reconhecendo os limites do território quilombola em Diário Oficial dos estados e da União; 5º - Decreto de Desapropriação por Interesse Social: Quando há imóveis privados no território da comunidade, existe a necessidade de publicação desse decreto pela Presidente da República e os imóveis desapropriados são avaliados conforme o preço do mercado, pagando-se previamente e em dinheiro, nos casos de títulos válidos e benfeitorias; 6º - Titulação: Realização da titulação coletiva pelo Presidente do INCRA, em nome de sua associação legalmente constituída, sendo expressamente proibido a venda ou a penhora desse território (INCRA, 2018b).

Tabela 2 - Comunidades quilombolas paranaenses reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e andamento do processo de titulação fundiária pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária – INCRA – de 2004 a 2019

| COMUNIDADE CERTIFICADA - FCP | MUNICÍPIO | ANDAMENTO DO PROCESSO DE TITULAÇÃO AGRÁRIA - INCRA |
|-----------------------------------------|----------------------|-------------------------------------------------------------------|
| Adelaide Maria Trindade Batista | Palmas | Produção do Relatório Antropológico |
| Água Morna | Curiúva | Portaria no Diário Oficial da União |
| Apepú | São Miguel do Iguaçu | Produção do Relatório Antropológico |
| Areia Branca | Bocaiúva do Sul | Produção do Relatório Antropológico |
| Batuva | Guaraqueçaba | Produção do Relatório Antropológico |
| Campina dos Morenos | Turvo | Produção do Relatório Antropológico |
| Castorina Maria da Conceição | Palmas | Produção do Relatório Antropológico |
| Cavernoso 01 | Candói | Produção do Relatório Antropológico |
| Córrego do Franco | Adrianópolis | Produção do Relatório Antropológico |
| Córrego das Moças | Adrianópolis | Produção do Relatório Antropológico |
| Despraiado | Candói | Produção do Relatório Antropológico |
| Estreitinho | Adrianópolis | Produção do Relatório Antropológico |
| Família Xavier | Arapoti | Produção do Relatório Antropológico |
| Freixo | Lapa | Produção do Relatório Antropológico |
| Guajuvira | Curiúva | Produção do Relatório Antropológico |
| Invernada Paiol de Telha | Reserva do Iguaçu | Decreto no Diário Oficial da União |
| João Surá | Adrianópolis | Portaria no Diário Oficial da União |
| Limitão | Castro | Produção do Relatório Antropológico |
| Mamãs | Cerro Azul | RITD |
| Manoel Ciriaco dos Santos | Guaira | RITD |
| Palmital dos Pretos | Campo Largo | Produção do Relatório Antropológico |
| Porto Velho | Adrianópolis | Produção do Relatório Antropológico |
| Praia do Peixe | Adrianópolis | Produção do Relatório Antropológico |
| Restinga | Lapa | Produção do Relatório Antropológico |
| Rio do Meio | Ivaí | Produção do Relatório Antropológico |
| Rio Verde | Guaraqueçaba | Produção do Relatório Antropológico |
| Santa Cruz | Ponta Grossa | Produção do Relatório Antropológico |
| São João | Adrianópolis | RITD |

| | | |
|-----------------|----------------|-------------------------------------|
| São Roque | Ivaí | Produção do Relatório Antropológico |
| Serra do Apon | Castro | Produção do Relatório Antropológico |
| Sete Barras | Adrianópolis | Produção do Relatório Antropológico |
| Sutil | Ponta Grossa | Produção do Relatório Antropológico |
| Tobias Ferreira | Palmas | Produção do Relatório Antropológico |
| Três Canais | Adrianópolis | Produção do Relatório Antropológico |
| Tronco | Castro | Produção do Relatório Antropológico |
| Varzeão | Doutor Ulysses | RITD |
| Vila São Tomé | Candói | Produção do Relatório Antropológico |
| Vila Esperança | Lapa | Produção do Relatório Antropológico |

Fonte: O autor, adaptado do INCRA (2018b)

Tal procedimento de verificação do território a ser titulado, esteve marcado por intensos conflitos. Cofré (2010) atribui esta situação, a relação da comunidade com a figura estatal, que os colocavam no dever de tratar de um tema desconfortável para a comunidade, que é o título coletivo. Pois, estas evocavam, conflitos internos e externos relacionados ao território da comunidade e de construção identitária, que embora naquele momento inicial de abertura de regularização fundiária, fossem mais velados, ainda assim existiam.

Desta forma, se em um primeiro momento anterior a estes processos, tanto de reconhecimento quilombola, quanto de regularização fundiária, as tensões mais acentuadas entre Guajuvira e a população de Curiúva, especialmente os do entorno da comunidade, pareciam estar ligada as memórias sobre seus antepassados, especialmente quando das expropriações para construção da Estrada do Cerne. Uma vez que até então, as trocas de favores com a vizinhança, as relações de compadrio e a participação de não quilombolas nas manifestações religiosas realizadas pelo grupo, eram práticas comuns.

Este panorama modificou-se diante da nova realidade, reavivando um cenário já existente, embora “esquecido” de disputa territorial, a partir da atuação de agentes diversos. Tais como os proprietários de terras locais, o poder público municipal e autoridades religiosas (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2008). Uma vez que, aqueles que fossem encontrados segundo a legislação federal, usufruindo do território tradicional,

estariam sujeitos a desapropriação por Interesse Social, que compõe-se na 5ª etapa do processo de regularização fundiária.

Estes confrontos constituem-se nas tramas de poder que envolvem o território. Contudo, deva se destacar que este jogo de encontros e contrastes, são relevantes pois as identidades, mesmo quando trata-se de grupos tradicionais, como os quilombolas, não é algo fechado em si, pois são “[...] multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônico”. (HALL, 2004, p.108).

Entre as iniciativas de desarticulação do movimento de reconhecimento quilombola e territorial, tomadas tanto na esfera pública quanto privada, estavam ameaças físicas e verbais, boatos sobre a comunidade a fim de macular a reputação do grupo (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2008). E também a ação do próprio poder municipal, a partir da presença de funcionários da Prefeitura Municipal nas reuniões realizadas pelo INCRA com a comunidade, com o intuito intimidá-los, além de agir em conjunto com os grandes proprietários de terras organizando eventos para “instruí-los” acerca do processo (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2008). Ademais, moveram ação judicial contra o INCRA e contra a Associação criada mediante a certificação quilombola.

Além dessas ações, outras estratégias foram adotadas para dificultar a adesão dos quilombolas de Guajuvira ao processo de reconhecimento identitário e regularização fundiária, como o plantio de eucaliptos em áreas que tangenciavam o território quilombola, tanto por parte dos proprietários locais ou os mesmos arrendavam estas terras a empresa produtora de papel Klabin, localizada no município vizinho de Telêmaco Borba – PR.

Haviam ainda aqueles proprietários de terras locais, que suplantaram qualquer tipo de acordo ou laços de amizade anterior aos processos elencados, com o plantio de eucaliptos dentro do território quilombola. Tal situação pode ser visualizada na figura 8, em que o lado esquerdo da imagem mostra as terras da comunidade de Guajuvira e do lado direito o plantio de eucaliptos, em uma área responsável por dividir a comunidade ao meio e que é importante meio para circulação dos seus membros (PORTO; KAISS, COFRE, 2008).

Figura 8- Plantio de eucaliptos em áreas pertencentes ao território tradicional da comunidade de Guajuvira.



Fonte: PORTO; KAISS, COFRÉ (2008)

Tal fato foi comunicado aos órgãos públicos pelas antropólogas responsáveis pelo levantamento antropológico da comunidade de Guajuvira, parte do processo necessário para a regularização fundiária. Porém, no período nenhuma medida foi tomada no sentido de sanar tal problemática, uma vez que o próprio poder público, na escala municipal foi um forte opositor para o movimento iniciado, travando o processo.

Outro artifício adotado para coibir o reconhecimento territorial quilombola, foram as paralizações dos arrendamentos das terras que por direito legal seria da comunidade, ficando os comunitários limitados a arrendamentos em locais mais distantes (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2008). Dificultando assim, o acesso ao território tradicional e ocasionando na migração de alguns membros da comunidade. Por consequência, impedindo em determinados casos a continuidade de seu modo de vida tradicional, tanto em torno das manifestações socioculturais que fazia parte da vivência do grupo, quanto em relação ao trabalho na terra, quando eram obrigados a se desvincular do campo.

Além de que, as possibilidades de trabalho para outros proprietários de terras do município, também lhes foram negadas por esses sujeitos, com o propósito dos mesmos cederem frente as pressões externas. De tal forma que, repercutia também no própria (re)construção e manutenção desta identidade formalizada, uma vez que esta era muito “nova”, e já sofria com constantes fragmentações. Pois, os sujeitos da

comunidade ainda estavam se habituando com tal questão, e se viam obrigados a migrar diante das questões levantadas, sem de fato ter assimilado esta identidade institucionalizada. Embora, a comunidade externa já os reconhecessem como um grupo diferenciado, e esta noção já fazia parte de sua realidade também.

Outras medidas tomadas pelos não quilombolas e que repercutiram profundamente na comunidade, em sua vida social especialmente, foi o distanciamento por parte dos vizinhos do entorno da comunidade e enfraquecimento dos laços de compadrio.

Estabeleceu-se assim, um cenário de temor por parte do grupo, de transitar fora dos domínios da comunidade, em razão das ameaças verbais e físicas. E ainda de assinar documentos ou de suspeitar de qualquer pessoa que adentrasse o perímetro territorial da comunidade (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2008).

As pesquisadoras responsáveis pelos estudos antropológicos, relataram que o grupo evidenciava modos distintos de enxergar o processo de reconhecimento quilombola, regularização territorial e a expedição do título coletivo, em função das suas especificidades, marcada pela limitada oralidade e organização de suas memórias, e também decorrente do forte enfoque na autonomia da comunidade, sobretudo em relação as interferências estatais (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2008).

Tal fator, junto as manifestações externas a partir da atuação do poder municipal e dos proprietários de terras locais e de profissionais especializados contratados por eles, ocasionou naquela ocasião em algumas cisões entre os membros da comunidade. Desta forma, o grupo dividiu-se em aqueles que eram a favor destes processos, e os contrários aos mesmos.

No ano de 2010, a comunidade a partir de um consenso preferiu pausar o movimento de regularização fundiária, em função de conflitos e outras questões, que serão discutidos ao longo do 3º capítulo deste presente trabalho. Desta forma, enquanto Guajuvira encontra-se em fase inicial atualmente de titulação e delimitação territorial, uma vez que no Relatório Antropológico expedido, que compõe-se na primeira parte do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RITD, não consta o tamanho da área a ser titulada, pois os trabalhos de levantamento das informações necessárias para elaboração do RITD não puderam ser concluídos, a comunidade de Água Morna, que também deu entrada ao processo de regularização fundiária, no mesmo período, no momento encontra-se em estado mais avançado, isto é, na etapa de divulgação da Portaria de Reconhecimento pelo Presidente do Incra, que consiste

no legitimação dos limites de seu território no Diário Oficial da União - DOU (INCRA, 2018b).

Se por um lado, a relação entre Guajuvira e a população de Curiúva em geral modificou-se a partir desta identidade formal, possibilitada pela certificação quilombola. Por outro lado, no que refere-se a seu relacionamento com a comunidade de Água Morna, praticamente pouca conexão há entre as duas comunidades, pois com exceção do início do processo de certificação em 2005, de ambas comunidades, no qual houve alguns momentos de articulação. A suspensão da regularização fundiária por parte de Guajuvira, fez com que as duas comunidades se distanciassem novamente.

Além disso, o fator distância entre Guajuvira e Água Morna, a carência de recursos econômicos para realização deste trajeto, as más condições das estradas rurais do município, dificulta também essa interação, que diante dessas condições, só ocorre em alguns momentos específicos como a participação dos comunitários de Água Morna, nas festividades ou rezas realizadas em Guajuvira.

Em suma, toda a trajetória de constituição de Guajuvira foi marcada por embates, inicialmente mais velados, e restritos ao passado histórico de formação socioespacial do próprio município de Curiúva. Contudo, o reconhecimento da comunidade como remanescente quilombola, que formalizou esta identidade, e a abertura do processo de titulação do território tradicional, acarretaram em intensos conflitos, especialmente com o entorno da comunidade. De modo que, por variados motivos, entres eles as questões aqui tratadas ao longo deste capítulo, a comunidade rural de Guajuvira preferiu paralisar a regularização fundiária.

As razões da paralização deste processo de regularização fundiária, bem como seus desdobramentos para a identidade de remanescente quilombola, serão explorados ao longo do 4º capítulo, que buscará levantar se existem fragmentos desta identidade em Guajuvira, a partir dos pontos apresentados pelos estudiosos da área e pela própria legislação brasileira, e dos “sinais” locais que atuam na construção desta identidade, já discutidos até aqui. E também entender como esta identidade encontra-se instituída atualmente, e se a comunidade se entende no cenário atual, como tal ou não, diante de uma necessidade urgente de compreender como esta comunidade encontra-se inserida dentro do contexto político, econômico e social atual.

Figura 9 – Imagem de Nossa Senhora Aparecida disposta em uma casa da comunidade de Guajuvira em Curiúva, PR



Fonte: GUIMARÃES (2008)

4 IDENTIDADE E CONTRADIÇÕES

A dinâmica territorial e identitária de Guajuvira sofreu vários desdobramentos pós certificação quilombola e abertura do processo de regularização fundiária. Desta forma, este presente capítulo tem como objetivo compreender como esta identidade territorial, encontra-se atualmente estabelecida, após esses dois importantes momentos políticos/culturais. Posto que, esta discussão torna-se pertinente, pois não há trabalhos atualizados sobre a comunidade, que identifiquem essas questões.

Neste viés, buscou-se analisar: os fragmentos identitários quilombolas existentes em Guajuvira; os pilares que sustentam esta identidade territorial; os sujeitos que interferem em sua manutenção/configuração; e, principalmente, se a comunidade se reconhece como sujeito quilombola na atualidade.

Para responder essas indagações, foi realizado um diagnóstico do perfil de Guajuvira em relação a sua organização territorial atual. Posteriormente, a análise da sua esfera cultural, social, econômica e política, baseando-se nos trabalhos de campos e entrevistas realizadas ao longo do ano de 2018, como também nos estudos antropológicos que versam sobre a comunidade, buscando ainda identificar traços e fragmentos dessa identidade quilombola, incorporados a essas dimensões territoriais. E por fim, uma discussão sobre a afirmação ou negação desta identidade pelo grupo.

4.1 ORGANIZAÇÃO ATUAL DO TERRITÓRIO DE GUAJUVIRA

A comunidade de Guajuvira, em relação a sua organização territorial basicamente encontra-se dividida da seguinte forma: as residências dos comunitários, que estão dispostas com raras exceções, umas ao lado das outras, sobretudo quando trata-se de familiares mais próximos, como pais e filhos por exemplo. São moradias, em sua maioria mistas, construídas de alvenaria e madeira. Tal realidade, pode ser observada na figura 10, em que são retratadas duas casas, sendo a do lado esquerdo da figura, a casa do pai, este senhor que aparece na imagem e que é o líder religioso de Guajuvira e a direita, a casa de sua filha e de seus dois netos.

Figura 10 – Moradias da comunidade de Guajuvira de Curiúva - PR



Fonte: OLIVEIRA (2018)

Cada família da comunidade possui sua própria lavoura, e cultivam entre outras culturas, mandioca, arroz, feijão, milho, amendoim, em pequena escala, para consumo próprio e venda de excedente em casos esporádicos, uma vez que o tamanho territorial das propriedades, de cerca de meio alqueire aproximadamente, é insuficiente para uma produção maior de alimentos visando a comercialização. É também usual entre as famílias, a realização de escambos de sementes e produtos agrícolas.

Esse uso diversificado do solo, é fundamental para a perpetuação da comunidade, em função dos benefícios ambientais e equilíbrio ecológico proporcionados por essa prática, garantindo assim que o grupo usufrua desse território e dos seus recursos por longos anos e prossigam com o modo de vida tradicional que tanto prezam. É essencial ainda, na garantia de acesso há uma alimentação variada em nutrientes, pois há várias famílias que não possuem outras formas de complementação de renda. A prática dessa policultura, característica de comunidades quilombolas, composta nesse caso pela produção de hortaliças, mandioca e milho, mesmo em um espaço territorial limitado, pode ser observada na figura 11, em que aparece um propriedade particular de Guajuvira.

Figura 11 – Uso diversificado do solo em uma propriedade da comunidade de Guajuvira em Curiúva - PR



Fonte: OLIVEIRA (2018).

Atualmente, essas áreas agrícolas individuais, de produção diversificada e mão de obra familiar, constituem-se basicamente na única fonte de sobrevivência dos comunitários. Posto que, aqueles que migram da comunidade, em busca de qualificação profissional ou outras formas de renda, prática essa bastante comum, costumam não mais retornar, principalmente por motivos econômicos, de acordo com a fala de um comunitário de 75 anos “Meus seis filhos tão tudo empregado em Curitiba, e não dá pra voltar pra lavoura, a lavoura não dá mais dinheiro, não dá pra tirar um saco de feijão” (ENTREVISTADO 1, 2018).

Permeia assim na fala anterior, a preocupação com o fato das lavouras não são serem mais tão produtivas e rentáveis economicamente como no passado. Desta forma, não percebem tanto sentido em “obrigar”, especialmente os mais jovens, a permanecerem em Guajuvira (ENTREVISTADO 1, 2018)⁶. Tal panorama de menor produtividade atual, pode resultar entre outros fatores, pelo extenso uso de insumos

⁶ Optou-se pela utilização do termo Entrevistado, com o intuito de preservar a identidade do mesmos.

agrícolas pelas propriedades de Guajuvira de posse de terceiros e também pelo plantio de monoculturas, como o pinus e eucaliptos, nessas propriedades, que tangenciam, as terras dos comunitários. Embora, vale salientar que eles não apontem precisamente a causa dessa conjuntura.

É essencial ressaltar que, das 34 famílias que habitam Guajuvira, é difícil precisar quantas possuem o título de suas propriedades, pois esse é um tema que perpassa por vários conflitos internos. Mas sabe-se que, esse número é bem reduzido segundo o Entrevistado 1 (2018). Assim, entre as justificativas utilizadas para a paralização do processo de titulação via Incra no ano de 2010, foi o fato de que alguns comunitários, já possuíam o título de suas terras, de maneira que, eles não concordavam com a titulação coletiva (ENTREVISTADO 3, 2018). Ademais, haviam aqueles que não aceitavam o fato de que os trabalhos em Guajuvira, após a expedição da titulação fundiária, penderia para o coletivo, conforme este relato “A maior parte queria que dividisse a terra, mas não funciona dividir a terra e plantar, porque tem gente que não trabalha” (ENTREVISTADO 1, 2018).

Além dos espaços de lavouras, algumas famílias possuem ainda, áreas de pastagem, composta na maioria por poucas cabeças de gado e criação de pequenos animais, como galináceos e suínos, em função do motivo já frisado anteriormente, do reduzido tamanho territorial da comunidade, posto que, não há uma regularização territorial, que permita o acesso a um território mais extenso e conseqüentemente a de criação de animais de porte maior, e em quantidade superior a atual. Tais áreas de pastagem podem ser visualizadas na figura 12.

Figura 12 – Área de pastagem para o gado na comunidade de Guajuvira - Curiúva - PR



Fonte: OLIVEIRA (2018).

No que refere-se as áreas de uso coletivo, Guajuvira conta atualmente com a Capela Católica em devoção a São Sebastião, fundada no ano de 1893. A Capela é um marco físico, pois localiza-se na área central da comunidade e era utilizada, especialmente no passado, como referência para os ancestrais do grupo, reconhecer o tamanho territorial de Guajuvira (ENTREVISTADO 2, 2018). Além disso, também é um importante marco espiritual deste território e por esse motivo possui fundamental importância na vivência da comunidade, por toda a sua representatividade. De modo que, as missas e rezas mobilizam a maioria dos comunitários quando ocorrem. Assim, Guajuvira conta com um capelão que é membro da própria comunidade e um padre que se desloca da área urbana para realizar as missas aos domingos. A Capela Católica em questão, pode ser visualizada na figura 13.

Figura 13 – Capela católica da Comunidade de Guajuvira de Curiúva - PR



Fonte: OLIVEIRA (2018).

A transmissão das práticas religiosas e do papel que alguns comunitários desempenham atualmente, foram sendo passadas de geração em geração. Significativa nesse sentido é fala do líder religioso de Guajuvira, e o caçula de 6 irmãos que relatou “Meu pai antes de morrer, me chamou e falou que eu ia ficar no lugar dele, pra fazer as rezas e devoções” (ENTREVISTADO 3, 2018). Sendo assim, “[...] o saber religioso é compartilhado e aprendido na prática cotidiana [...]” (COFRÉ, 2010, p. 105), como também a partir da transmissão desses saberes de pais para filhos.

Nessa perspectiva, outro relato semelhante em relação a transmissão de “funções” religiosas, tanto cotidiana, quanto no papel desempenhado na Capela Católica, refere-se ao relato que, um antigo capelão antes de falecer designou o papel que três parentes seus deveriam desempenhar a partir daquele momento, de modo que, um parente seria o protetor da chave da capela, o outro seria o administrador das orações e da fé e o terceiro ficaria a cargo dos cuidados com a infraestrutura da igreja (COFRÉ, 2010). Portanto, como pode ser observado, os papéis a serem desempenhados, só são repassados no caso de falecimento, ou quando por motivos de saúde, os responsáveis não conseguem mais desempenhar adequadamente determinada função.

O altar da capela católica, importante elo (i)material de ligação ao território ancestral, possui várias peças significativas, a exemplo da viola comprada em Aparecida do Norte-SP, que foi doada por terceiros para ser tocada nas Romarias de São Gonçalo, que ocorrem anualmente em Guajuvira e também fora da comunidade, pois é comum que os comunitários se desloquem para outros municípios, com o objetivo de participar de celebrações semelhantes. O altar e seus vários componentes, entre eles a viola, pode ser observado na figura 14.

Figura 14 – Altar da Capela Católica da Comunidade de Guajuvira de Curiúva- PR



Fonte: OLIVEIRA (2018)

Entre as rezas e festas realizadas no território de Guajuvira desde sua fundação no início do século XX, destacam-se às dedicadas à Santa Rita, realizada no dia 22 de maio, a de São Sebastião no dia 20 de janeiro, Festa do Senhor Bom Jesus realizada nos dias 05 e 06 de agosto e a dança de São Gonçalo no dia 23 de julho (ENTREVISTADO 3, 2018). Tais festas movimentam toda a comunidade, que participa ativamente de formas variadas, seja rezando, confeccionando, pintando e levando as bandeiras, tocando instrumentos, soltando fogos de artifícios, entre outras funções. Além disso, é realizado um lanche coletivo, produzido pelos comunitários que se organizam em mutirões e também recebem algumas doações de alimentos da comunidade externa, que participa dessas festividades, configurando-se assim, em um importante momento de sociabilidade interna e externa e rica troca de vivências e

experiências. Ademais, de representar um importante momento de trabalho coletivo, que configura-se em uma das particularidades das comunidades quilombolas nacionais.

A materialização das crenças professadas por Guajuvira, é uma tradição cultural tão evidente que os habitantes da comunidade são identificados externamente pois tais práticas. De modo que, um comunitário ao ser indagado sobre sua participação e reconhecimento como quilombola em outros municípios nas procissões que participam destacou que “Eu não falo que sou quilombola e o pessoal também nem sabe, eles me conhecem por saber as rezas e tocar nas Romarias” (ENTREVISTADO 3, 2018).

Vale destacar que, anteriormente ao processo de certificação quilombola era comum também a ampla participação da comunidade externa, que além de participar dessas festividades, doavam presentes, as chamadas “prendas”, como novilhos, galinhas, porcos, que eram sorteados em leilões e o dinheiro utilizado em benefício da comunidade e da Capela Católica. Contudo, depois dos conflitos pós certificação quilombola, essa prática de doação de presentes praticamente foi extinta, além de que há participação externa diminuiu bastante conforme relato do Entrevistado 3 (2018).

Como área de uso coletivo a comunidade conta ainda, com um barracão que é o centro comunitário de Guajuvira, onde são planejadas as festas religiosas. E o local, em que ocorriam no passado as reuniões para discussão sobre os rumos da comunidade, no período de construção do Relatório Antropológico. E também, era ponto de encontro da Associação fundada em 2005 - Associação da Comunidade Negra Rural do Guajuvira, como parte fundamental do processo de certificação e regularização fundiária. Esta associação permanece aberta, porém suas atividades estão paralisadas, pela baixa adesão atual dos comunitários e pelo fato do seu presidente estar impossibilitado de dar prosseguimento aos trabalhos, por motivos de saúde. De modo que, atualmente o centro comunitário é utilizado basicamente apenas para a organização das festas religiosas e leilões. Este centro comunitário pode ser visualizado na figura 15.

Figura 15 – Centro comunitário da comunidade de Guajuvira de Curiúva - PR



Fonte: OLIVEIRA (2018).

Outro ponto geográfico de destaque no território de Guajuvira, é o Cruzeiro que pode ser visualizado na figura 16, utilizado pelos membros da comunidade para realização das procissões. Dessa forma, os comunitários percorrem um caminho que vai da Capela Católica até o Cruzeiro, rezando, cantando e segurando imagens e bandeiras em homenagem ao santo em devoção naquele dia.

Figura 16– Cruzeiro para realização das procissões na Comunidade de Guajuvira de Curiúva - PR



Fonte: OLIVEIRA (2018).

Vale destacar que, anteriormente o Cruzeiro utilizado para procissões localizava-se em outro ponto geográfico da comunidade, de posse hoje de terceiros, onde atualmente há plantio das espécies exóticas, pinus e eucalipto, para serem comercializados para as indústria de papel e celulose da região, como a Klabin. Tal mudança conforme o entrevistado 3 (2018), configurou-se um processo de certo modo doloroso aos comunitários, uma vez que já utilizavam esse ponto específico do território, há muitos anos. O local da antiga localização do Cruzeiro pode ser observado na figura 16, onde podem ser visualizadas, além das espécies plantadas, madeiras cortadas ao chão, que serão utilizadas em atividades indústria.

Figura 17 – Antiga área de localização geográfica do Cruzeiro da Comunidade de Guajuvira de Curiúva - PR



Fonte: OLIVEIRA (2018).

Em relação ao perfil da comunidade, a mesma possui ao todo atualmente 34 famílias, no passado eram aproximadamente 80. Todavia, por motivos variados, principalmente as dificuldades em relação a trabalho e estudo, foram migrando da comunidade para outros municípios, conforme relato de um comunitário, que cita os motivos dessa migração e as dificuldades enfrentadas em termos emocionais ocasionadas por esse desligamento, nas suas palavras “[...] é difícil continuar, tem que sair fora pra estudar, pra trabalhar, mas como não tem opção acaba se perdendo, morar aqui e carecer sair fora, é bem difícil” (ENTREVISTADO 3, 2018).

Além disso, é marcada por uma população na faixa etária dos seus 40 anos em diante. Há poucos jovens na comunidade, pois estes ao migrarem em busca de estudo e emprego, acabam de forma geral, não retornando. Tal situação é alarmante, pois os responsáveis por perpetuar esse saber tradicional, estão desaparecendo da comunidade.

A infraestrutura básica da comunidade, é bastante precária, pois possuem eletricidade, mas não há água encanada e nem rede de esgotamento sanitário. Além disso, o acesso à internet e outros serviços é deficitário, como também as vias de comunicação da comunidade com a área urbana, composta por estradas de chão batido.

As más condições das estradas, como também a localização geográfica em áreas distantes geograficamente, impede ainda um contato efetivo entre as duas comunidades remanescentes quilombolas do município, Guajuvira e Água Morna. Assim, costumam trocar experiências apenas em alguns poucos momentos, como por exemplo nas festas religiosas realizadas por Guajuvira.

As crianças e adolescentes de Guajuvira frequentam escolas da área urbana de Curiúva, uma vez que não há escola na comunidade ou na proximidade. No entanto, anteriormente havia uma escola no bairro de Guajuvira - Escola Rural Municipal Rita Tomé, em homenagem a figura ancestral da comunidade, mas ela foi desativada segundo uma moradora de 79 de anos, sem uma justificativa adequada (ENTREVISTADO 4, 2018). Acredita-se que tal fato se deve, a baixa demanda que há, uma vez que a faixa etária predominante é de adultos e idosos. Atualmente, a estrutura da escola é uma Unidade Básica de Saúde - UBS, que atende a toda a comunidade.

Para deslocar-se até a escola, os alunos utilizam um ônibus que faz esse percurso cotidianamente. Porém, em dias de alta pluviosidade, o ônibus não realiza esse trajeto, em função das condições precárias da estrada rural que dá acesso a comunidade. Tal condição dificulta a aprendizagem dos alunos, tanto pela questão da baixa frequência, quanto pelo fato de que a existência de uma escola na comunidade atenderia as especificidades e demanda daquela realidade. Uma vez que, a educação das crianças e jovens tem papel de suma importância na manutenção, valorização e perpetuação desta identidade.

Em função, de todas as potencialidades e uso, pode-se dizer que o território de Guajuvira abrange as várias esferas, política, social, cultural, econômica, apresentadas por inúmeros autores que discutem o conceito de território, como Haesbert (2006), Saquet (2015), dentre outros.

Em suma, foi apresentado um perfil geral de Guajuvira em relação a sua organização territorial, demonstrando já nesse momento que existem alguns traços dessa identidade quilombola que podem ser identificados atualmente no território de Guajuvira. De modo que, na sequência será realizada uma discussão mais aprofundada sobre os vestígios identitários quilombolas, encontrados no território da Comunidade, no plano sociocultural, político e econômico, logo apresentando uma configuração atualizada dessa identidade territorial, identificando os pilares que

sustentam-na. E, visando posteriormente compreender se perante essa realidade, os comunitários se assumem como quilombolas atualmente.

4.2 FRAGMENTOS IDENTITÁRIOS QUILOMBOLAS SOBRE O TERRITÓRIO DE GUAJUVIRA

Em várias Comunidades Remanescente de Quilombos, entre as esferas que mais se sobressaem, encontra-se a cultural, que em alguns momentos se entrelaça com a social, pois são responsáveis por moldar e unir o ser quilombola em vários sentidos. De forma que, ao buscar traços e fragmentos dessa identidade em Guajuvira, torna-se fundamental adentrar nesse universo sociocultural, para isso analisando algumas questões a ele relacionado.

Neste viés, pertencente ao aporte sociocultural (i)material, verifica-se em Guajuvira, a prática muito comum e antiga, do casamento entre parentes. Embora atualmente alguns comunitários sejam casados com “não quilombolas” e relações inter-raciais também ocorram.

Tal prática de união consanguíneas, é um fenômeno usual em comunidades quilombolas. Contudo, conforme já destacado a contração de matrimônios com não quilombolas, tem se tornado cada vez mais frequente, de forma que nem sempre é compreendido como algo positivo. Esse é o caso da Comunidade de Água Morna, que entende que “Essa realidade interfere significativamente nas manifestações culturais do grupo, uma vez que alguns parceiros não quilombolas, são contrários as tradições praticadas pela comunidade” (OLIVEIRA, 2016, p.68).

Dentro da esfera cultural, tem se também a convicção na capacidade curativa das ervas medicinais e chás feitos a partir dessas plantas, a exemplo da “[...] hortelã, erva boa pra tratar lombriga” (ENTREVISTADO 3, 2018). Assim, os conhecimentos sobre os tipos de ervas medicinais e suas funcionalidades, são passados de pais para filhos.

Além disso, acredita-se ainda no poder de cura, de figuras religiosas populares, como é o caso do que eles denominam como Monge São João de Maria. O monge a que se referem, na verdade é uma personificação de três figuras, João Maria de Agostini, João Maria de Jesus e José Maria. Eles viveram nessa região do final do

século XIX a meados do XX e configuram-se em importantes símbolos da religiosidade popular do Sul do Brasil e do movimento messiânico, que por onde passavam realizavam orações, curavam os enfermos e batizavam as pessoas (FRAGA, 2017).

Segundo os comunitários, há relatos de seus antepassados da passagem do Monge em Guajuvira, libertando os doentes, sacralizando fontes d'água, e atualmente alguns membros da comunidade se deslocam para o município de Ventania - PR para buscar a cura quando doentes, em uma gruta dedicada ao Monge (ENTREVISTADO 3, 2018). Assim, é possível observar na figura 18, uma imagem do Monge que encontra-se na no altar de uma casa de Guajuvira, dedicado as santos populares e do catolicismo.

Figura 18– Imagem do Monge João Maria de Jesus pertencente a um altar de uma casa da Comunidade de Guajuvira de Curiúva - PR



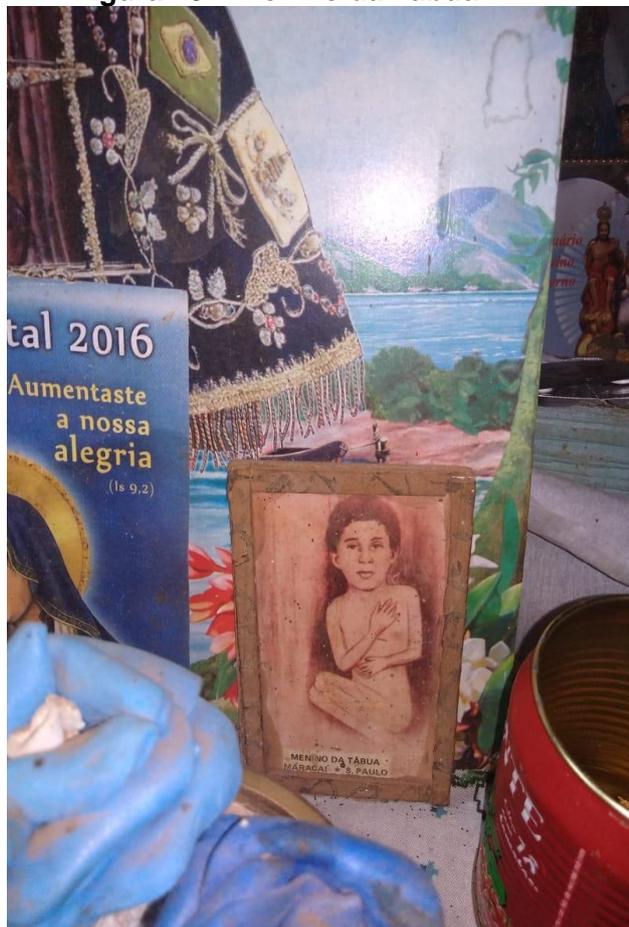
Fonte: OLIVEIRA (2018)

Ademais, do Monge São João Maria, destaca-se também em Guajuvira, em relação a religiosidade popular, a crença no Menino da Tábua. O chamado Menino da Tábua, de nome de nascimento Antônio Marcelino, é uma figura religiosa não

reconhecida pela Igreja Católica, nascida em Cândido Mota – SP (ANDRADE, 2015). Não se conhece a data precisa de quando nasceu, mas sabe-se que faleceu no ano de 1945 e que ganhou fama após a divulgação de uma música, escrita por um morador de Maracá – SP, e de dois milagres que são atribuídos a ele, de modo que o município passou a atrair vários devotos, que se dirigem ao cemitério, para visitar o túmulo onde encontra-se enterrado, buscando pagar promessas ou realizar pedidos. (ANDRADE, 2015).

Os relatos que tratam do Menino da Tábua contam que ele vivia nu em cima de uma tábua, e devido uma doença que impedia seu crescimento, possuía uma saúde frágil, assim ele recebia várias visitas em sua casa, pois consideravam ele um milagreiro e um símbolo do mártir de Jesus Cristo, em função da sua fragilidade corporal e da forma precária que vivia (ANDRADE, 2015). Essa devoção ao Menino da Tábua, pode ser visualizada na imagem apresentada na figura 20, que encontra-se no altar do comunitário já tratado antes, junto as imagens de santos católicos e do Monge.

Figura 19 – Menino da Tábua



Fonte: OLIVEIRA (2018)

Afora essas devoções populares, permeia a forte religiosidade de Guajuvira, a crença em diferentes santos do catolicismo entre eles: Santa Rita, São Sebastião, São Jorge, Santo Antônio, dentre outros, como pode ser observado na figura 21, em que é apresentado o altar por completo da casa do comunitário em questão, em que esse sincretismo religioso se revela.

Figura 20 – Altar particular de uma moradia da Comunidade de Guajuvira de Curiúva - PR



Fonte: OLIVEIRA (2018)

Portanto, todas essas crenças se fazem presente na vida cotidiana dos moradores de Guajuvira, que aliam tratamentos médicos convencionais com esses saberes tradicionais dessa medicina secular.

Em função disso, existe um calendário festivo e de orações que ocorrem periodicamente na comunidade e que orienta sua organização social, como também sua visão de mundo e princípios. A realização e perpetuação dessas crenças e festividades tradicionais na palavra de um dos comunitários de “É importante porque

já vem dos mais velhos, que foram passando para os mais novos, porque a gente para viver tem que pedir muito a Deus, para não acontecer as coisas [...]”. (ENTREVISTADO 3, 2018).

Essa forte religiosidade vivenciada em Guajuvira e diversas práticas oriundas dessa devoção originadas com seus ancestrais é entendida por Cofré (2010) como o principal eixo que sustenta as relações estabelecidas na comunidade, posto que, é por meio das várias festas realizadas ao longo de todo o ano, que a vida comunitária é organizada. Logo, estas devoções orientam o modo de vida de Guajuvira e suas projeções de mundo, a partir do território que é sua fundamentação, pois é esse substrato que os mantém unidos em torno de uma prática sociocultural em comum.

Além disso, outros tipos de práticas tradicionais do Catolicismo popular, pode ser observada em Guajuvira, a exemplo das chamadas “Recomendação das Almas”. Estes são rituais realizados durante a quaresma, todas as quarta e sextas-feiras, em que os comunitários saem em grupos durante a noite, rezando nas cruzes dos mortos e nas portas das casas assinadas com cruzes, respeitando um número mínimo de 7 locais e sempre em números de casas ímpares (PORTO, KAISS, COFRÉ, 2012).

Tal prática de “Recomendação das Almas” durante o período de Quaresma, é realizada em várias comunidades quilombolas. Um exemplo bastante pertinente, é o estudo realizado sobre essa comemoração, na Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas localizada no sul do Estado de São Paulo, no município de Eldorado, em que o autor desse trabalho verificou que, a instituição desse ritual, possivelmente pelos padres jesuítas por volta do século XVI e XVII, portanto uma religiosidade de origem portuguesa, era coerente com a própria visão de mundo dos afrobrasileiros e com muitas práticas de cultos ancestrais já realizadas no continente africano (PAES, 2007). Por conseguinte, esse processo de apropriação cultural realizado, não foi uma completa imposição externa, pois os africanos e afro-brasileiros internalizaram e ressignificaram essas práticas, conforme seus próprios valores e crenças, de forma bastante dinâmica.

Entre as figuras marcantes que compõe o cenário sociocultural de Guajuvira e sua religiosidade, tem a do “seu Tutu” um dos membros mais antigos da comunidade, com 78 anos. “Seu Tutu” reside na área central da comunidade, próximo a Capela Católica. Sua casa é um ponto de paragem para aqueles que circulam por Guajuvira. “Seu Tutu” tem uma função muito importante, pois além de ser o responsável por narrar vários episódios sobre a origem da comunidade, narrativas

essas que Claval (2007), aponta como um meio fundamental para transmissão da cultura, também é quem puxa as rezas e mantém organizado o calendário festivo religioso. Além disso, recebe constantemente convites para ir tocar em procissões que seguem para outros municípios paranaense, como Telêmaco Borba, Curitiba, São José dos Pinhais, entre outros.

A Capela Católica também aparece nesse território, palco de vida da comunidade, como um marco sociocultural físico e imaterial, um ponto central de encontros, de articulação entre os indivíduos tanto da comunidade, quanto com a comunidade externa.

Contudo, é preciso fazer um adendo, pois ao passo em que a religiosidade intensa da comunidade os une em torno de concepções e valores em comum, por outro lado os diferencia da exterioridade. De acordo com Barth (1976, tradução nossa), é a partir desta dinâmica de interações e contradições, que as identidades se constroem, e em alguns casos se reforçam. Uma vez que, é no encontro entre as alteridades, que determinados grupos se identificam ainda mais com suas especificidades, e fortalecem seu aporte sociocultural, e conseqüentemente identitário. Tais manifestações e contradições revelam também, as profundas e complexas relações de poder, disputas, que envolvem a dimensão territorial.

Na esfera cultural, apresenta-se ainda as memórias coletivas, uma vez que esses registros orais são fundamentais para resgatar e entender a complexidade e historicidade das comunidades quilombolas nacionais, em especial as paranaenses, suplantando assim a historiografia tradicional, que considerava o território paranaense, anteriormente a ocupação europeia, um completo “vazio demográfico”, de modo que negligenciou a vivência de vários grupos, entre eles os quilombolas. Ou ainda, a herança de invisibilidade proporcionada pelo Movimento Paranista ocorrido no século XX, que visou uma criação identitária para o Estado do Paraná, em que apenas europeus e indígenas foram contemplados (PETERS, 2005).

No que refere-se as reminiscências coletivas, um fator que pode ser observado é a pouca oralidade da comunidade, de modo que eles recuam quando trata-se de memórias e temas que trazem insegurança a eles, selecionando frações dessas histórias, que são mais amistosas. Essa particularidade, também foi destacada pela responsável pelos levantamentos antropológicos na comunidade, que verificou que inclusive as memórias acerca da gênese da comunidade e da origem das festividades e devoções atuais, são pouco presentes ou confusas nos relatos dos

comunitários (COFRÉ, 2010). E ainda, quando trata-se das populações mais jovens elas evitam falar a respeito de histórias que não participaram ativamente, mesmo que continuem praticando os rituais e crenças ancestrais (COFRÉ, 2010).

Essa memória pouco discursiva, fica evidente quando na análise das falas do membros da comunidade, especialmente os mais novos, eles transferem e ressaltam o papel de “seu Tutu”, como sendo ele o principal interlocutor e mantenedor da cultura ancestral, por meio das suas narrativas sobre a história de origem da comunidade. Todavia, quando “seu Tutu” é confrontado, a respeito dessas passagens históricas, ele apresenta um discurso confuso e cheio de lacunas, mesmo sendo um senhor ainda bastante lúcido.

Nesse sentido, para Cofré (2010), a passagem da cultura ancestral em Guajuvira, a exemplo dos rituais e festas religiosas, perpassa muito mais pelo campo do praticar, do que pelo campo da memória e dos seus discursos ou da história coletiva. Isto é, os comunitários mais velhos ensinam os mais novos por meio de exemplos, que passam a reproduzir essas práticas.

Sendo portanto, os relatos acerca da origem de Guajuvira e outros aspectos da história da comunidade pouco elaborado ou claro, a autora considerava já naquele momento que “[...] as práticas religiosas e o parentesco são fatores constitutivos do sentimento de pertencimento e do saber-viver dos membros da comunidade (COFRÉ, 2010, p.104).

Outro fato comum, que pode ser observado nos discursos de crianças/adolescentes, dos jovens, adultos e idosos, é com relação aos valores passados de geração em geração, principalmente o respeito, o cuidado e o ajudar o próximo, que orienta sua sociabilidade. Nas palavras do entrevistado 3 (2018), “Meu pai me ensinou a rezar, respeitar os outros, fazer as coisas para quem pede, para quem mais precisa, a ajudar as pessoas, ser bom”. Em conformidade com um comunitário de 13 anos, que apresentou a seguinte fala: “Eu aprendi a ser educado e a respeitar os mais velhos” (ENTREVISTADO 5, 2018).

Valores portanto, que aparecem muito arraigados na vivência da comunidade e que após o processo de certificação quilombola se viram abalados em função dos desentendimentos criados. Isso se dá, pelo fato desses princípios fundamentar não somente a visão de mundo dos comunitários, mas também as relações sociais internas e externas que estabelecem, de modo que quando essas concepções não são respeitadas, enxergam tal fato com profundo desgosto. Tal situação aparece

claramente na fala desse comunitário, de 75 anos: “Meus pais me ensinaram a manter o respeito ao vizinho, mas hoje não existe tanto respeito e consideração, aí temos que fazer a parte da gente.” (ENTREVISTADO 1, 2018).

Além dos princípios básicos que regem a comunidade, têm-se ainda as regras básicas de convivência construídas pelo grupo, uma vez que trata-se de vizinhos que habitam muito próximos aos outros, o que requer algumas normas, como por exemplo o respeito ao espaço do próximo, para que a comunidade conviva em harmonia. Tais regras enquadra nas discussões feitas por Arruti (2006), sobre as territorialidades dos quilombolas, que baseiam-se em um conjunto de normas produzidas mutuamente, tão necessárias para a vida comunitária e uso do território tradicional. Desta forma, funciona, como um “[...] fator de identificação, defesa e força: laços solitários e de ajuda mútua [...]” (ALMEIDA, 2004, p.09).

Outro ponto a ser destacado, no que se refere a esfera cultural, diz respeito a própria relação histórica de afeto/apego estabelecida pela comunidade com o território ancestral, que pode ser observada na seguinte fala de um comunitário de 68 anos “Desde que eu nasci moro aqui, eu nunca tive vontade de sair daqui, só quando eu morrer, até já quiseram comprar aqui, mas eu não vendo” (ENTREVISTADO 6, 2018).

Além dos mitos de origem, que apresentam-se como uma forma imaterial dessa cultura, tais como aquele em que a ancestral da comunidade, Rita Francisca, aparece como uma moça bonita que se apaixonou e só aceitou se casar com um grande proprietário de terras, quanto ele a presenteou com uma imagem de Santa Rita (COFRÉ, 2010).

No plano sociocultural e econômico, destaca-se também com menos ênfase em relação a outras comunidades quilombolas nacionais, o trabalho coletivo, em que algumas atividades quando necessárias, são realizadas de forma comunitária. Tais como os puxirões, em que as famílias da comunidade se reúnem para realizar certas tarefas, como o cultivo agrícola e o planejamento das festas tradicionais, bem como o trabalho conjunto realizado nos dias dessas festividades.

Aqui vale destacar, em relação a organização e uso do território de Guajuvira um ponto importante, pois embora um dos eixos elencados por Arruti (2006) na identificação das comunidades quilombolas nacionais, seja o uso comunitário do território, e este não seja fator preponderante em Guajuvira como pode ser observado, uma vez que cada família possui seu próprio espaço de trabalho, sendo até mesmo motivo de discórdia entre as famílias a possibilidade da titulação coletiva. Ainda assim,

há momentos de interação social e trabalhos coletivos, de acordo com as necessidades pontuais que surgem, a exemplo dos mutirões agrícolas, em que os comunitários convidam seus vizinhos, para auxiliá-los quando necessário ou ainda a formação de equipes para realização das festas tradicionais, estabelecendo assim o sentido de comunidade.

Além disso, como o próprio Arruti (2006) e Barth (1976, tradução nossa) explicam, os grupos étnicos a exemplo dos quilombolas, mesmo que tenham elementos em comum que os identificam como tal, possuem suas próprias particularidades e dão valores variados a cada “fragmento” dessa identidade, como é o caso de Guajuvira em que o uso coletivo do território embora exista em momentos específicos, não possui tamanha expressividade como em outras comunidades quilombolas nacionais. A exemplo até mesmo da comunidade de Água Morna, localizada no mesmo município e que possui uma organização mais evidente em relação ao uso e trabalho coletivo na terra, que se diferencia de Guajuvira (OLIVEIRA, 2016).

Entretanto, torna-se relevante salientar que existem outros elementos identificados como pertencentes a identidade quilombola que possuem maior representatividade na comunidade de Guajuvira. Logo, cada grupo possui sua própria maneira de significar o território, de acordo com suas visões de mundo e historicidade. E também como ocorre em Guajuvira e será discutido posteriormente, a partir também de elementos e sujeitos externos que interferem (in)diretamente nessa conotação territorial e identitária.

Na esfera econômica, insere-se ainda a própria relação que a comunidade estabelece com o meio, retirando e cultivando apenas o necessário para sua sobrevivência, a partir de uma agricultura diversificada, com práticas que respeitam o máximo a natureza e seus ciclos, utilizando o mínimo possível de defensivos agrícolas, apenas em casos extremamente necessários. Além de basear-se em algumas práticas tradicionais, herdadas de seus antepassados e utilizadas em várias comunidades quilombolas nacionais, a exemplo do sistema de pousio do solo, que consiste no descanso do solo por um período para recuperação do desgastes proporcionados pelos vários cultivos agrícolas e melhoria da fertilidade.

Todos esses fatores que norteiam as relações econômicas estabelecida pela Comunidade, também integram sua identidade territorial, uma vez que aglutinam pontos em comuns que fazem parte da vivência de Guajuvira.

No plano político, em relação as traços identitários perceptíveis em Guajuvira, observa-se que embora a resistência e luta da comunidade ao longo de tantos anos, desde seus primeiros ancestrais, seja um fato. Atualmente essa esfera, embora não deva ser desconsiderada, possui menor expressividade, em relação a outras dimensões territoriais. Além disso, vivenciou vários momentos de transição, de acordo ao momento histórico e político em questão.

Neste viés, vale salientar que a comunidade no período de reconhecimento quilombola no ano de 2005, mobilizou-se bastante, visando reivindicar seus direitos, proporcionados pelo *status* de remanescente quilombola, principalmente a partir da figura de seus líderes políticos conforme relato do presidente da Associação quilombola (ENTREVISTADO 2, 2018). De forma que, participavam de encontros e reuniões junto aos órgãos estatais, com outras comunidades quilombolas e Organizações Não Governamentais (ONGs). Estabelecia-se assim no período uma identidade política, que se mostrava forte e coesa (PORTO; KAISS; COFRÉ, 2008). Pois, mesmo diante de alguns desentendimentos internos, havia interesses em comuns, que necessitavam dessa maior articulação para serem reivindicados nos meios legais, como é o casos das políticas públicas voltadas as comunidades quilombolas e o próprio acesso a totalidade do território tradicional.

Em contrapartida, essa cenário gerou vários conflitos externos, especialmente com os proprietários de terras vizinhos de Guajuvira. De modo que, se estabeleceu uma conjuntura de maior resiliência e luta pelos membros da comunidade, uma vez que, se manter unido e firme quanto aos seus propósitos eram imprescindíveis no período para garantir o acesso aos benefícios estatais e ao território tradicional, além do reconhecimento dessa identidade pela exterioridade.

Contudo, com a paralização do processo de regularização fundiária, este campo político se amainou, pois as reivindicações em função dessa identidade, junto aos meios legais se extinguiram e no momento atual segundo relato, “Não há mais encontros com outras comunidades e nem uma grande articulação interna” (ENTREVISTADO 2, 2018). Além de que, a luta em comum, favorecida pelo cenário de conflitos locais com os latifundiários da vizinhança, se atenuou, pois embora ainda sofram com algumas ameaças, essas são mais implícitas.

Tal cenário de certa passividade do grupo, reflete-se também no próprio modo da comunidade lidar com o momento político atual, demonstrando com algumas exceções como é o caso do presidente da Associação, que já possui um perfil mais

participativo, pouco engajamento ou conhecimento sobre essa questão, bem como seus reflexos para a vivência da comunidade. Tal realidade, tem uma relação profunda com todo desgaste e sentimento de frustração vivenciado pela comunidade no período de reconhecimento quilombola e do projeto de regularização fundiária.

Em suma, verifica-se que existem fragmentos identitários quilombolas no território de Guajuvira, que perpassa por variadas esferas de poder, a exemplo da dimensão econômica, a partir da relação homem/natureza estabelecida pela comunidade, norteadas pelo uso sustentável dos recursos naturais e de algumas práticas agrícolas ancestrais, que garantem de certa forma sua perpetuação enquanto grupo e também da esfera política, especialmente pelo histórico de resistência e luta da comunidade frente as pressões externas e interesses de outros agentes no território tradicional. Desta forma, apresenta-se uma territorialidade, que ao mesmo tempo que reflete em uma maior união intracomunidade, contrapõe o grupo em diversos momentos com a exterioridade, provocando embates, especialmente quando estas contraposições estão mais latentes, como é o caso do início do período de regularização fundiária.

Contudo, é na dimensão cultural entrelaçada em alguns momentos com a esfera social, que os fragmentos identitários de Guajuvira, tornam-se mais aparentes e diversificados, a partir de variadas práticas culturais e momentos de sociabilidade em comum, tais como as favorecidas pelos rituais, rezas e festas, valores, forma de ver o mundo, de se relacionar com o próximo e a própria relação afetiva da comunidade com o território tradicional. Logo, são esses os principais pilares que sustentam essa identidade territorial, de tal forma que são reconhecidos pela exterioridade, por essas manifestações.

4.3 IDENTIDADE TERRITORIAL QUILOMBOLA DE GUAJUVIRA

Como pode ser observado em Guajuvira, a partir da análise de sua vivência, das entrevistas realizadas com os comunitários e das leituras dos materiais antropológicos que tratam sobre a comunidade, existem alguns pilares socioculturais (i)materiais que fundamentam essa identidade territorial, tais como a religiosidade e as práticas culturais dela oriunda, visão de mundo e valores em comum, as relações

de parentesco e o trabalho coletivo, mesmo que pontualmente. E que estão em consonância com os pilares que a se referem os dispositivos legais e as teorias que tratam sobre Comunidades Remanescentes de Quilombos.

Todavia, se assumir como quilombola, requer também uma auto-atribuição, isto é, que determinado grupo se entenda e se afirme como tal. Neste viés, essa análise busca compreender se mediante todos os elementos citados, que identifica-a como uma comunidade quilombola, ela se reconhece e se declara como tal.

Neste viés, é preciso destacar já de antemão um aspecto em comum verificado nas falas dos comunitários, que é enorme oscilação entre se autoafirmar ou se negar como quilombola, por vezes por parte de um mesmo indivíduo, durante uma mesma conversa. Logo, verifica-se que há momentos de flutuação em relação ao se assumir essa identidade pelos indivíduos/grupo.

Além disso, concebem essa identidade como uma imposição externa, visto que não concordam com o modo que ela foi apresentada e implementada pelo poder público estadual e federal. E, com o formato que se deu os estudos iniciais de reconhecimento da comunidade como remanescente quilombola e com os levantamentos territoriais realizados pelos órgãos governamentais. De modo que, ainda hoje demonstram profundo descontentamento com a ação estatal, como pode ser observado na seguinte fala, de uma comunitária de 35 anos:

Se tivesse começado do jeito certo, mas começaram com as pessoas erradas. Entraram na terra, mediram, mas não foi aberto, entraram com mentira, os estudiosos esconderam as informações, por isso todos ficaram assustados. Em Água Morna foi diferente, por isso deu certo, as pessoas sabiam o que tava acontecendo. A gente achou que ia receber casa, e por isso abrimos as portas e não era nada disso. Eles enganaram a gente. Quando o pessoal do INCRA veio já estava um alvoroço, por isso não deu certo, porque já tinha vindo um pessoal antes e escondido da gente (ENTREVISTADO 7, 2018).

Essa ideia de imposição externa diagnosticada a partir das entrevistas, já havia sido relatada nos estudos antropológicos realizados por Cofré (2010), em que ela justifica esse fator, como sendo produto da própria configuração interna de Guajuvira e de sua concepção de mundo. Esse aspecto em comum analisado nos discursos dos membros da comunidade, também foi constatado por Porto, Kaiss, Cofré e Cofré (2012), que ao examinar a forma de lidar com a interferência do poder público especialmente a nível estadual e federal pelos comunitários, perceberam que eles apresentavam uma forte oposição a essa presença, de modo que entenderam

que tal realidade se dava em função da organização social de Guajuvira e história de origem, na figura dos seus ancestrais considerados “africanos livres”. Pois, como já relatado, de livre nada tinham, pois viviam em completo controle pelo Estado, resultando nessa aversão ao domínio estatal pela comunidade, pois esta desde os primórdios, com seus ancestrais, já havia sofrido com esse controle.

Todavia, pode se identificar com base nos relatos atuais, que essa ideia de identidade imposta foi também uma construção realizada por outros grupos da sociedade interessados no território quilombola, tais como os proprietários de terras vizinhos a comunidade que aliados ao poder público municipal, se associaram com profissionais como advogados para “auxiliar” a comunidade no processo de certificação e titulação fundiária. Contudo, apoiando-os a não dar prosseguimento na regularização, pois a versão que apresentavam é que esta titulação e reconhecimento como quilombola, só traria prejuízos à comunidade (ENTREVISTADO 2, 2018).

Essa negação da identidade quilombola, apoiada entre outros fatores na ideia de imposição externa estatal, é mais notória entre a população idosa, como pode ser verificado na seguinte fala de uma comunitária de 79 anos:

O pai nunca falou que o bisavô foi escravo [...] o pai passou muito conselho e essas coisas ele nunca falou. Chegou o pessoal falando que era quilombola, mas o pai nunca contou essas coisas, eu acho que é mentira. Quem sabe é os mais novo, o sobrinho dele [referindo-se ao seu esposo], participava das reuniões, eles sempre procuravam ele. Quando chegaram falando, eu fiquei na minha, eu achava que em um ponto era errado, porque a terra a gente não mandava, teria que dividir a terra, mas os jovens não querem saber de trabalhar na lavoura. Deixar as terras pra quem? Porque os filhos já não quer mais enfrentar o sol quente, vai fica a terra pra quem, então fica como tá. Tem que concordá que é quilombola porque as pessoas falam que é, porque é terra herdada dos pretos, que era do bisavô, dono da fazenda. Eu não digo nada que é quilombola, como é que diz, dizer o que. (ENTREVISTADO 8, 2018).

Além disso, pode ser observado nesse discurso, como também a partir de outras falas por parte da população de Guajuvira, a ideia de dissociação do passado de escravidão, com a justificativa de desconhecimento sobre a origem da comunidade, ter sido a partir de “africanos livres”. E entre as razões para tal ocorrência, pode se elencar a vergonha e tristeza relacionadas as experiências do período de escravidão, fatores esses bastante comuns quando se trata da trajetória das comunidades quilombolas, em que a associação a esse passado é na maioria das vezes negativa e

dolorosa. De modo que, esta noção pode ser observada na seguinte fala de um comunitário adolescente:

Eu não aceito porque o nome quilombola é muito ruim. Eu não concordo, os antigos também não concordavam, porque os antigos viviam sofrendo. Não é legal ser quilombola, porque é triste. Os professores lá na escola falaram, onde vocês moram é tudo quilombola, mas eu falei que não sou não, meu primo também disse que não era, porque ele não gosta. Não gosta, porque os antigos batiam, faziam trabalhar até as criancinhas, todo mundo sofria muito. (ENTREVISTADO 5, 2018).

Logo, verifica-se que a negação do ser quilombola, envolve também crianças/adolescentes em formação, fundamentadas tanto nas reminiscências negativas repassadas por seus pais e avós, quanto nas experiências vivenciadas com o própria conjuntura de conflitos internos e externos experienciados pela comunidade, mesmo que atualmente mais velados, visto que o processo de regularização fundiária encontra-se paralisado. Além de que, há necessidade de um trabalho mais abrangente no espaço escolar, em desconstruir esses estereótipos e conseqüentemente trazer uma valorização positiva dessa identidade.

Essa discussão acerca das dificuldades em assumir essa identidade afro, a partir dessa ligação com o passado de escravidão, aparece claramente nas análises realizadas por Rios e Mattos (2005), quando as autoras discutem as memórias e narrativas construídas pós abolição por ex-escravos e seus descendentes, em que elas analisam as falas de vários depoentes, de modo que concluem que eles apresentam um certo silenciamento quando trata-se das memórias do tempo de cativo, além de que quando acabam tratando dos castigos dos tempos de cativos, referem-se a essas situações como se elas tivessem sido vivenciadas por terceiros, e não por eles ou por seus antepassados.

Observação semelhante a essa já havia sido realizada por Cofré (2010), nos estudos iniciais sobre Guajuvira, em que a autora discutiu um ponto importante, sobre a questão do vínculo do termo “remanescentes de comunidades quilombolas”, presente na legislação federal durante longos anos, ao passado escravista, que na visão da autora é bastante problemático e limitante, uma vez que cada grupo possui maneiras específicas de lidar com as reminiscências acerca do período de escravidão.

Cofré (2010), fundamenta essa ideia na discussão de que é importante ir além quando se estuda esses grupos, entendendo-os acima de tudo, não somente como descendentes de escravos, mas sim de africanos livres, valorizando as reminiscências

coletivas sobre esse período, entendendo ainda que a ideia de liberdade e não de servidão, é o seu traço formador em muitos casos. Em suma, é compreender que a formação das memórias e identidade de algumas comunidades perpassam, por esses momentos de maior autonomia, relacionadas as experiências de seus antepassados no continente africano, de modo que preferem em seus discursos, evocar esses momentos de liberdade e não os momentos de cativeiro, priorizado por longos anos, pelo poder estatal, para certificar uma comunidade como quilombola. E que, só vivenciou uma amplitude maior, com o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que passou a considerar outros elementos da ancestralidade negra.

Contudo, em Guajuvira verifica-se que o não se associar ao passado de escravidão, diz respeito também, especialmente por parte da população idosa, a não se assumir como quilombola. Pois, acredita-se no senso comum que relatando sobre o passado escravista, instantaneamente a comunidade estaria se autoafirmando como tal. Uma vez que, a noção que se tem é a de comunidade quilombola como sinônimo de escravidão. De modo que, é perceptível por parte dos entrevistados que estes evitam fazer qualquer tipo de alusão em suas falas que remetam ao período de escravidão. De modo que, essas “lacunas” que aparecem nos discursos, também são importantes de serem analisadas, uma vez que elas revelam a forma que a comunidade lida com a interferência estatal.

Além disso, como bem destaca Cofré (2010), a própria categoria de classificação “Comunidade Remanescente de Quilombo”, também impacta de alguma forma os grupos quilombolas, inclusive Guajuvira, que até então se reconhecia como um “bairro” e a partir do momento que teve contato com os primeiros estudiosos responsáveis pelo reconhecimento do grupo, passou a ser entendida enquanto comunidade. Tal fator, pode ser constatado nas falas dos moradores atuais, que mesmo que esse sentido de comunidade exista, costumam utilizar o termo “bairro do Guajuvira” para se referir ao localidade. Em muitos casos, percebe-se que eles até evitam usar a denominação comunidade.

Neste viés, Cofré (2010), ao analisar as falas do grupo, percebe que a denominação comunidade, era totalmente desconhecida dos comunitários, e que esse contato com o termo, só ocorreu em função dos levantamentos antropológicos, possibilitados pelo “pessoal da capital”, como eles referem-se aos antropólogos e historiadores da UFPR responsáveis por esses levantamentos, de modo que na visão

da autora, tais falas demonstram que esse processo para os comunitários foi uma imposição externa, especialmente dos agentes encarregados desses estudos.

O negar-se como quilombola é motivado também pelo cenário de conflitos que Guajuvira passou a vivenciar pós certificação quilombola e início do processo de regularização fundiária, uma vez que há vários relatos sobre as ameaças de violência verbal e física na época do projeto, especialmente para aqueles que estavam ligados diretamente ao processo, como é o caso dos dois líderes políticos de Guajuvira no período, uma liderança feminina e outra masculina.

Estes dois líderes participaram ativamente do processo inicial, acompanhando os antropólogos, participando das reuniões, dos encontros, debates com outras comunidades quilombolas do Paraná e auxiliaram nas medições visando a delimitação do território de Guajuvira pelo INCRA. De modo que, essa conjuntura de ameaças, insegurança, medo e ainda de descontentamento em relação a ausência do poder estatal, em proteger a comunidade dos interesses externos, pode ser observada na seguinte fala de uma comunitária 79 anos, tia das duas lideranças políticas:

O pessoal veio de Curitiba, fez um fogo e saiu, mas a gente não queria mais lutar por terra. Eles queriam tirar os fazendeiros do lugar, só não houve morte porque Deus cuidou de nós. Loucura por causa de terra, não me interessa [...]. A gente parou por medo [referindo-se a paralisação do processo de titulação fundiária]. [...] Ameaçou minha sobrinha porque ela ajudou a medir a terra, mas agora tá mais tranquilo, porque ninguém mexeu mais nisso. (ENTREVISTADO 8, 2018).

Tal parecer em relação aos conflitos internos e externos associados a certificação quilombola e regularização fundiária, também já havia sido relatado no ano de 2016, pela liderança política feminina que habitava a Comunidade no período em questão, em que ela relatou que o processo “[...] trouxe insegurança terror e o caos para nós, resultando em desavenças, ameaças, intrigas, medo e insegurança a todos [...]” (JULIA, 2016, p.77 apud SILVA, OLIVEIRA, 2017). Vale destacar que, essa liderança política encontra-se atualmente residindo em outro município, e Guajuvira conta no presente com apenas um líder nessa esfera, o mesmo do período inicial de certificação quilombola e atual presidente da Associação quilombola. Contudo, essa liderança política por motivos de saúde, diminuiu bastante sua atuação, de modo que não participa mais de discussões relacionados as questões quilombolas.

Esse mesmo parecer, é sintetizado na Nota técnica expedida pelo INCRA em relação ao processo de regularização fundiária:

No ano de 2010, a pressão interna e externa alcançou níveis insustentáveis. A comunidade passou a sofrer constante constrangimentos de vizinhos não quilombolas, “retaliações”, na forma de redução da oferta de emprego, plantação de pinus em áreas de circulação da comunidade, quebra de contrato de arrendamentos de terras quilombolas, entre outros. O relacionamento intra-comunitário ficou marcado pela tensão entre os grupos favoráveis e os não-favoráveis ao processo de regularização fundiária. Assim, chegou-se ao ponto do grupo que era, dentro da comunidade favorável aos trabalhos de regularização fundiária, avaliar que a união interna da comunidade era mais importante do que a distensão interna à que a comunidade estava submetida. Assim, em 2010, em reunião com o INCRA, a comunidade solicitou a suspensão dos trabalhos. Em 2014, em reunião com o INCRA, a comunidade reiterou seu posicionamento [...] (INCRA, 2018a, p.01-02).

Diante de todos esses fatores, é preciso ressaltar que mesmo esses discursos de negação, sofrem mudanças em momentos pontuais. Um exemplo disso, é que nos primeiros trabalhos de campo em Guajuvira, visando um reconhecimento inicial da comunidade, em princípios do ano de 2018, um dos moradores da comunidade, em um momento de descontração, fez a seguinte fala, “Você sabe que a gente é quilombola né [...] ser quilombola é ser preto, minha vó contava essas histórias” (ENTREVISTADO 3, 2018). Já quando transcorreu a investigação da pesquisa a partir das entrevistas, apresentou um discurso diferenciado, que passou por vários momentos de transição, mas em que sua maioria apresentou-se como negação da identidade quilombola.

Essa alteração do discurso por parte dos comunitários, ocorre por vários motivos, no caso do Entrevistado 3, ficou claro que, a relação de parentesco e os valores como o respeito ao próximo tem bastante representatividade nessa situação, uma vez que, próximo a sua esposa, que possui uma posição firme em não se assumir como quilombola, ele apresenta um discurso de negação, e em diálogos que não envolvem sua esposa, ele apresenta uma posição de maior aceitação a essa identidade.

Essa alteração do discurso por parte dos comunitários, ocorre por vários motivos, no caso do “Seu Tutu”, ficou claro que, a relação de parentesco e os valores como o respeito ao próximo tem bastante representatividade nessa situação, uma vez que, próximo a sua esposa, que possui uma posição firme em não se assumir como quilombola, ele apresenta um discurso de negação, e em diálogos que não envolvem sua esposa, ele apresenta uma posição de maior aceitação a essa identidade.

Do mesmo modo, ocorrem com seus filhos, que próximo a mãe, apresenta um tipo de discurso e longe outro. De modo que, tal realidade do papel representado em Guajuvira pela população idosa, fica evidente quando trata-se também das crianças, jovens e adultos, que costumam alegar que não se assumem como quilombolas, porque seus pais ou avós não se consideram como tal.

Além disso, em alguns momentos específicos como no preenchimento de requisição para participação gratuita em concursos públicos, alguns comunitários tendem a se denominar quilombola, contudo há outros que mesmo diante desses benefícios preferem não se assumir como tal, conforme relato do entrevistado 7 (2018), “Perguntaram já em um teste que a gente foi fazer se era descendente de quilombola, eu disse que sim, mas a gente não entende a fundo esse passado [...] pra fazer teste seletivo é de graça, mas a maioria prefere pagar, porque não aceita.”

Outro ponto em comum, nesses discursos de não aceitação dessa identidade étnica, é o fato do trabalho e posse da terra virar predominante coletiva a partir deste reconhecimento, de modo que as famílias que possuem o título individual de suas terras, acabam não concordando com tal processo, apoiados também pela comunidade externa. Assim, pode-se perceber que os sujeitos que já possuíam o título de suas terras, foram vistos como alvos mais fáceis, a serem convencidos, a não dar sequência ao processo de regularização fundiária.

Além disso, as próprias dissensões internas também favorecem esse cenário de negação, como pode ser observado a partir da fala do entrevistado 1 (2018), “[...] não tem mais união, um quer engolir o outro”. E quando indagado sobre os motivos dessa situação e há quanto tempo se deparava com tal realidade, relatou que não compreendia a razão dessa conjuntura e que essa mudança ocorreu nos últimos 10 anos (ENTREVISTADO 1, 2018). Aqui, vale destacar que tal período equivale a praticamente o mesmo espaço temporal de reconhecimento quilombola.

Os comunitários entendem ainda que, essa desarticulação/desunião, devido a existência de interesses diferenciados sobre a mesma questão, é que não permitiu também o projeto de regularização fundiária seguir adiante. Essa realidade pode ser observada na seguinte fala “Jamais ia dar certo ser quilombola, porque o povo não é unido, porque se dois ou três aceitam, a maioria não quer ser quilombola, porque as pessoas não querem dividir o terreno com fulano de tal, porque são egoístas” (ENTREVISTADO 6, 2018).

Outro fator que influencia profundamente nesse parecer de negação da identidade quilombola, diz respeito a ausência do poder público. Assim, quando questionados sobre a atuação do poder municipal, apresentam uma perspectiva inicialmente relativamente positiva, relatando a presença do ônibus para levar as crianças e adolescentes para a escola, para os pontos de atendimento médico, e para se deslocar para realização das festividades em outros municípios (ENTREVISTADO 1, 2018). Contudo, o discurso muda quando trata-se da questão da permanência dos jovens na comunidade, relatando que sentem-se desamparados e esquecidos em relação as oportunidades de emprego e estudo, e que em função disso os jovens acabam migrando da comunidade em busca de oportunidades (ENTREVISTADO 1, 2018).

O próprio poder público municipal a partir da figura de um de seus representantes da área da educação quando indagado sobre a atuação dessa esfera política junto à comunidade, reconheceu em partes essa carência de atuação, que influi também na afirmação dessa identidade étnica. Em suas palavras:

A comunidade não recebe nenhum auxílio por ser quilombola [...] Falta um pouco de incentivo, falta um conhecimento profundo sobre sua própria história, mas não tem nenhum incentivo por parte da Prefeitura ou programas quanto a isso, embora se perceba a importância cultural deles, talvez devesse ser mais explorado essas questões, mas no momento isso não ocorre. Alguns professores até tentam trabalhar com isso, mas de forma bem precária. Então eles não falam que são quilombolas, porque não tem incentivo e porque eles desconhecem a fundo sua história (ENTREVISTADO 8, 2019).

Outra questão relatada é a ausência de políticas públicas efetivas que contemplem a Comunidade. Uma vez que, inicialmente quando a comunidade foi reconhecida como quilombola, havia várias políticas de assistência proporcionadas pelos programas governamentais como o Programa Brasil quilombola, que ofereciam entre outras coisas, computadores, horta comunitária, doação de sementes entre outros benefícios conforme relato do entrevistado 1 (2018), “Ninguém fala nada de ser quilombola, antes vinha mantimentos, arroz, feijão [...]”. Contudo, a aplicação desses programas aos poucos foram paralisando, resultando em um cenário atual de completo abandono. Além da paralização da doação de livros, via o Programa Arca das Letras, criado pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA no ano de 2003 e que tinha como objetivo promover o acesso à leitura, implantando bibliotecas em comunidades rurais (PORTAL DA CIDADANIA, 2009).

Tal conjuntura de descaso e negação da identidade quilombola, em virtude dessa ausência, verifica-se em falas semelhantes pelos moradores da comunidade vizinha, Água Morna, que relatam que as expectativas positivas criadas via os Programas Governamentais como o Brasil Quilombola não foram atendidas, uma vez que as políticas não foram aplicadas da forma ideal ou foram extintas, de modo que se assumir como quilombola, só havia surtido desdobramentos negativos, como conflitos internos, externos e desemprego (OLIVEIRA, 2016).

Outro aspecto presente nos relatos dos comunitários, para não se assumir como quilombola, se dá pelo fato de que até o início do processo de certificação havia um completo desconhecimento sobre o que o termo significava e implicava. Tal questão, já havia sido levantada anteriormente nas pesquisas realizadas por Porto, Kaiss, Cofré e Cofré (2012), em que a partir das falas dos comunitários perceberam, que a comunidade só havia tido contato com o termo quilombo e seu significado a partir dos levantamentos antropológicos, constatando assim, que esta identidade fora imputada pela exterioridade.

Outra justificativa, para negação da identidade quilombola e consequentemente na pausa da regularização fundiária já que envolve diretamente o território da comunidade, diz respeito ao fato de que alguns comunitários alegam que boa parte das terras de Guajuvira, de posse atualmente de terceiros, foram obtidas de forma legal, por meio de compra, mesmo admitindo que algumas partes dessas terras, tenham sido obtidas por meio de grilagem. Assim, se assumir como quilombola, e ter o direito legal de desapropriar esses indivíduos, segundo o critério de desapropriação do INCRA iria contra os valores da comunidade. Pois, na visão de uma comunitária, seria mentir sobre terras, que em grande parte foram conseguidas honestamente (ENTREVISTADA 9, 2018).

Contudo, se por um lado a população idosa apresenta um significativo e endossado discurso de não se assumir como quilombola pelos motivos aqui destacados, tendo uma grande repercussão, uma vez que suas concepções são bastante valorizadas pelos demais membros da comunidade, pois como já relatado existe toda uma questão de respeito aos mais velhos, um dos princípios fundamentais de Guajuvira. Por outro lado, verifica-se que a população mais jovens é relativamente mais aberta as novas possibilidades de intervenção estatal, mas de toda forma não concordam com a forma com que essa “nova” identidade foi apresentada, sem muitos esclarecimentos a todo o grupo, conforme relato da entrevistada 7 (2018).

Portanto, discursos a favor de se assumir como quilombolas se manifestam de modo bem pontuais, e aparecem especialmente por parte daqueles que de alguma forma atuaram no processo de reconhecimento quilombola, tais como no discurso do líder político de Guajuvira e presidente da associação, que apresenta a seguinte fala “A nossa luta é grande, a comunidade tá aqui, ela não sai [...] sai e entra presidente e a comunidade permanece [...] papel tem pra provar, estatuto da associação e CNPJ que prova tudo.” (ENTREVISTADO 2, 2018).

Sendo assim, em relação ao se assumir atualmente a identidade quilombola pelo grupo, a partir desses elementos citados, verificou-se que existe por partes dos comunitários, vários discursos que apontam na mesma direção da negação/fragilidade dessa identidade. Além de que, a pausa no processo de titulação fundiária e a própria negação da identidade quilombola, produziram um cenário de certa pacificação interna e externa, de modo que, reaver e dar prosseguimento a esse projeto, e conseqüentemente se assumir/afirmar como tal implica novamente em vários transtornos, que para a comunidade de Guajuvira não é viável no momento atual, uma vez que preferem a manutenção das boas relações intracomunidade e com a exterioridade.

Assim, o “deixar como está”, “ficar na minha”, expressões que aparecem constantemente nos discursos de alguns membros da comunidade, também pode ser entendido como uma forma de sobrevivência em um ambiente que se tornou hostil. Além de que, manter por tantos anos as várias tradições culturais herdadas de seus antepassados, se afirmar por meio das danças, músicas, crenças, de uma territorialidade específica, também é um ato de coragem e resiliência, mesmo que por diversos motivos preferem não se assumir como quilombola.

Em suma, a partir desses pontos levantados de afirmação/negação da identidade territorial quilombola, pode se verificar em um primeiro momento de análise, que os comunitários possuem uma ligação sociocultural e histórica profunda com o território em questão. Posto que, este se apresenta como um elo de ligação, encontro e palco de várias manifestações culturais e sociais e de manifestação e tramas de poder.

Deste modo, o caráter político do território é menos perceptível atualmente, diferente do início do processo de certificação e regularização fundiária. Tal panorama modificou-se em função dos conflitos, medo, ameaças, pressões que passaram a fazer parte da vida da comunidade, resultando até mesmo na própria paralização da

titulação do território tradicional, mesmo conscientes que dessa forma, estariam renunciando a terras que são suas por direito adquirido, e que são fundamentais para sua perpetuação enquanto unidade.

Assim, apresenta-se uma configuração identitária, pós esse processo de formalização pelo Estado e de tentativa inicial de titulação fundiária, de rejeição do ser quilombola. Todavia, mesmo negando essa identidade oficial, verifica-se um processo de construção identitária territorial cotidianamente pelo grupo, principalmente a partir do prisma cultural, contrapondo-se assim a esse cenário de negação, apresentado via discursos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de reconhecimento das comunidades quilombolas nacionais, foi algo bastante tardio, uma vez que, inicialmente não havia interesse social e nem político, em reparar a inferiorização e marginalização da população afrobrasileira vivenciada durante o sistema de escravidão, repercutindo na invisibilidade dessa população também no pós abolição.

No entanto, a partir da década de 1970, o Movimento Negro Unificado, em um contexto político de Ditadura Militar, passou a pressionar o poder estatal, para que reconhecessem os grupos quilombolas e seus territórios, utilizando-os, como modelo de luta e resistência.

Desta forma, no ano de 1988, foi criado o artigo de nº 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) presente na Constituição Federal, que reconheceu pela primeira vez os territórios dessas comunidades. Contudo, este foi um marco bastante limitado, pois não tratava de questões importantes, como quais seriam as comunidades consideradas quilombolas e os responsáveis pelo reconhecimento dos seus territórios tradicionais.

Assim, foram sendo criadas e reformulados várias outros dispositivos legais nos anos subsequentes, visando reparar essas lacunas, culminando na criação do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que apresentou uma definição atualizada do que consiste uma comunidade quilombola, instituindo entre outros aspectos, a necessidade de auto-atribuição, uma historicidade e territorialidade singular e evidências de uma ancestralidade negra, com um histórico de repressão e luta. Enquanto, a Instrução Normativa nº 57, de 20 de Outubro de 2009, institui que a responsabilidade de regularização das terras quilombolas, a partir de estudos

antropológicos, seria do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

O Estado do Paraná, acompanhou mesmo que tardiamente em relação a outros estados do Brasil, toda essa movimentação em torno do reconhecimento destas comunidades quilombolas. Visava assim, preencher as lacunas históricas provocadas por uma historiografia, em que os afrodescendentes não foram contemplados, em função da ideia de existência de um “vazio demográfico”, anterior a ocupação e colonização realizadas pelos europeus e fomentada também pelo movimento cultural e artístico Paranista ocorrido no século XX, que teve por objetivo a construção de uma identidade para o Estado do Paraná, que recém se tornava independente do Estado de São Paulo, de modo que enfatizou apenas as contribuições europeias e indígenas, e renegou as dos afrodescendentes. Instituiu ainda, a ideia de um Estado singularmente branco.

Surgia assim, o Grupo de Trabalho Clóvis Moura – GTCM no ano de 2005, em que seu principal objetivo era fazer uma sondagem da quantidade de Comunidades Remanescentes de Quilombos existentes no Estado do Paraná. O GTCM contava naquele período, em virtude dos dispositivos legais que tratavam das comunidades quilombolas nacionais, de uma amplitude maior no entendimento do que considerava-se como uma ancestralidade histórica negra. Dessa maneira, considerou como remanescentes quilombolas grupos que não necessariamente foram antigos quilombos, como é o caso de Agua Morna situada no município de Curiúva, que se formou a partir de terras herdadas e a própria comunidade de Guajuvira, foco desse presente estudo, que se constituiu utilizando terras herdadas.

Desta forma, no ano de 2005 o GTCM entrou em contato com ambas as comunidades de Curiúva, explicando o motivo delas serem consideradas como remanescentes quilombolas, uma vez que essas comunidades em sua maioria desconheciam o tema. E, também como funcionava todo o processo de entrada no pedido de reconhecimento legal junto a Fundação Cultural Palmares – FCP, responsável pela emissão da certidão quilombola. No mesmo ano, as duas comunidades foram reconhecidas, uma vez que entendiam esse processo e as políticas públicas que dele derivavam, como algo benéfico.

Surgia assim, uma identidade institucionalizada, a identidade quilombola. Contudo, deva-se destacar que esta identidade legal apenas oficializou e reforçou práticas comunitárias e o próprio sentido de comunidade, já vivenciados por esses

grupos, uma vez que era interessante a comunidade essa maior articulação, tanto para acessar os benefícios estatais quilombolas, quanto para ser legitimada perante as demais instituições e sujeitos.

Tal identidade política/cultural quilombola, inicialmente foi muito bem recebida por Guajuvira, visto que, como resultado deste reconhecimento, a comunidade passou a ser contemplada pelos benefícios proporcionados pelos programas federais, como a doação de cestas básicas, livros, sementes e a criação de uma horta comunitária. Além disso, havia a expectativa de regularização fundiária do seu território tradicional pelo Incra.

Como parte subsequente a esse processo legal, iniciava-se em Água Morna e Guajuvira, o projeto de reconhecimento e delimitação do território das duas comunidades pelo INCRA, baseando-se em relatórios antropológicos, que contavam com a participação, acompanhamento e apoio de alguns comunitários, especialmente líderes políticos.

Em contrapartida, estabeleceu-se nesse momento uma conjuntura de constante pressões e conflitos por parte do poder municipal em conjunto com a população do entorno de ambas comunidades, que seriam desapropriados de suas terras em função dos dispositivos legais, caso elas fossem consideradas pelo Incra, como parte do território tradicional.

Desta forma, por variados motivos, entre eles o descontentamento com o modelo de intervenção adotada pelo poder estatal, os próprios princípios da comunidade, que valoriza a boa relação interna, e os conflitos com a exterioridade, ocasionados pós abertura do processo de regularização fundiária, preferiram no ano de 2010, pedir a paralização deste processo.

Em decorrência disso, os estudos antropológicos e históricos que contemplavam esta comunidade, principalmente após a extinção do GTCM no mesmo ano, foram cessados. Inclusive, por esse motivo não ocorreu a divulgação do Relatório Antropológico sobre Guajuvira, e nem o território da comunidade foi delimitado. Sendo assim, esta discussão realizada no presente trabalho que analisou, de que forma encontra-se instituída essa identidade legalizada no ano de 2005, foi bastante pertinente, já que a conjuntura atual difere-se em partes daquele momento de bastante positividade inicial.

Neste sentido, vale destacar primeiramente a existência atual de uma identidade em Guajuvira, identidade essa territorial, uma vez que, fundamenta-se no

território, que é palco de vida da comunidade. Tal identidade, perpassa ainda por variadas esferas territoriais e de poder, entre eles o campo político, econômico, cultural e social.

Na esfera política, destaca-se a resistência do grupo, frente aos vários agentes interessados no território ancestral, desde os primórdios de fundação de Guajuvira. No campo econômico, esse substrato material aparece como importante fonte de recursos naturais e produção alimentar, como também sua principal fonte de renda. Contudo, é no campo social e principalmente cultural do território, que esta identidade toma força e se destaca, por meio de várias manifestações tradicionais, tais como as memórias coletivas, os mitos de origem, a realização de festas religiosas. Tradições essas, que não se limitam apenas ao território de Guajuvira, uma vez que também são reconhecidas pela exterioridade.

Assim, pode-se afirmar que, os pilares básicos dessa territorialidade e identidade que tem no território seu fundamento, uma “identidade territorial”, é justamente o viés cultural, que os une em torno de práticas em comum, mesmo que as divergências internas seja uma realidade atualmente para a comunidade, após todos os embates em torno da regularização fundiária. E que, o território é o alicerce e palco da diversidade cultural desse povo com tradições seculares que remontam a seus antepassados.

Torna-se relevante destacar que, estes traços identitários observados atualmente em Guajuvira, perpassa as noções apresentadas nos dispositivos legais e estudos históricos, antropológicos e geográficos que versam sobre comunidades quilombolas. Pois, esta alicerçada por vários fundamentos considerados pelos estudiosos como elementos característicos de grupos quilombolas, a exemplo das relações de parentesco, forte religiosidade, vínculo e cuidado com a terra, os ensinamentos tradicionais de plantio como o pousio e a policultura, uso de ervas e conhecimentos tradicionais para tratamento de saúde, a união em torno das festividades e rituais religiosos.

Contudo, verificou-se a partir da análise da vivência de Guajuvira, especialmente das entrevistas realizadas com os membros da comunidade, que atualmente, após cerca de 14 anos de reconhecimento formal do grupo como remanescente quilombola pela Fundação Cultural Palmares, há na comunidade um movimento forte de negação dessa identidade, por parte de todas as faixas etárias, mas principalmente pela população idosa. Realidade essa bastante significativa, uma

vez que, a população idosa ocupa lugar de destaque em Guajuvira, repercutindo em ideias semelhantes pela população mais jovem.

Desta forma, chegou-se à conclusão que os motivos de negação da identidade quilombola por parte do grupo, e que conseqüentemente impediram-no de dar seqüência ao processo de regularização fundiária, são variados. Primeiramente, o próprio perfil mais fechado do grupo, que em função de seu histórico de origem e visão de mundo, oferece pouca abertura a intervenção externa, especialmente quando ela representa domínio estatal. Segundo, alegam um desconhecimento aprofundado em relação a esses processos e sobre o próprio termo quilombola, devido a forma que eles foram colocados pelos órgãos governamentais, sem muito esclarecimentos ao grupo. Em terceiro lugar, os embates internos, gerados principalmente entre aqueles que possuem a titulação individual de suas terras e os que não possuem, uma vez que, com a titulação quilombola, a terra de Guajuvira seria de domínio coletivo. Em quarto lugar, os conflitos externos, fomentados por aqueles que possuem interesse sobre o território de Guajuvira, como os latifundiários do entorno da comunidade. Em quinto, o fato do grupo alegar que a maior parte das terras obtidas da comunidade por terceiros, mesmo admitindo a ocorrência de grilagem, tenham sido conseguidas por meio da compra, isto é, de formal legal. Em sexto, o fato de que desapropriar os ocupantes não quilombolas, do território de Guajuvira, pelos critérios do INCRA, iria contra os valores da comunidade. Em sétimo, a ausência do poder estatal e de políticas públicas efetivas que contemplem a comunidade, e conseqüentemente a falta de apoio do governo estadual/ federal que se mostrou ativo ou os apoiou dando cobertura contra as investidas externas apenas nos momentos iniciais. Em oitavo lugar, a vergonha e a tristeza em relação as memórias e experiências acerca do período de escravidão, em função do consenso geral em que acredita-se que a ideia de comunidade quilombola, fundamenta-se principalmente na ligação com esse período.

Em suma, a comunidade atualmente adota como parecer geral uma negação da identidade quilombola, pois não se assumem como tal. De forma que, instaurou um cenário de contradição, em que o grupo estabelece relações e manifestações territoriais na esfera especialmente cultural, típicas de comunidades remascentes quilombolas, mas não se reconhece e nem se afirma desse modo. Passo extremamente necessário, já que a autoatribuição é um dos critérios deste reconhecimento.

Todavia, tal fator de negação dessa identidade étnica, não desfavorece seu histórico de resistência por meio de uma cultura forte e duradoura por tanto longos anos, desde seu surgimento com o casal ancestral. E nem, exclui o fato de que em Guajuvira, há uma identidade territorial. Pois, a comunidade se percebe e são reconhecidos como sujeitos diferenciados em função de suas peculiaridades, especialmente ligadas ao plano cultural e de cor da pele, no entanto se posicionam contrariamente à definição proposta via Estado, mesmo que isso implique o não acesso a totalidade do território herdado dos seus antepassados.

Pode-se afirmar assim, que essa liberdade em se reconhecer ou não como pertencente a determinado grupo é relativamente positiva, já que demonstra que são agentes de sua própria história. Mas, por outro lado, pode-se mostrar problemática, já que implicou no acesso/reconhecimento dos seus direitos como remanescentes quilombolas, especialmente sobre o território ancestral, tão imprescindível a comunidade. Uma vez, que esse cenário de negação da identidade quilombola esteve em consonância com o fim do processo de regularização fundiária, e é fato que a comunidade vem sofrendo a cada dia com perdas significativas, tanto no sentido de número populacional, por meio dos indivíduos que migram da comunidade em busca de emprego e qualificação e não mais retornam, quanto na perda territorial, por meio do cerceamento e compra das terras da comunidade por terceiros. De modo que, há uma necessidade urgente de se discutir e dar maior visibilidade a essa conjuntura.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. v. 6, n. 1, p. 9 -32, maio, 2004.

ANDRADE, S. R. **Santo de cemitério**: a devoção ao Menino da Tábua (1978- 1994). Maringá: Eduem, 2015.

ANJOS, R. S. A _____. Cartografia da diáspora África Brasil. **Revista da Anpege**, v. 7, n. 10, 2011. p. 261-274. Disponível em: <<http://anpege.org.br/revista/ojs-2.4.6/index.php/anpege08/article/view/162/RAE22>> Acesso em: 20 dez.2017.

_____. Cartografia Étnica: a África, o Brasil e os territórios dos quilombos. In: _____. **Panorama da Geografia Brasileira II**. SILVA, J. B.; LIMA, L. C.; DANTAS, E. W. C (Org's). São Paulo: Annablume, 2006. p.199 – 2014.

_____. **Quilombos: Geografia Africana - Cartografia Étnica - Territórios Tradicionais**. Brasília: Mapas Editora e Consultoria, 2009.

ARAUJO, F. G. B. “Identidade” e “Território” enquanto simulacros discursivos. In: ARAUJO, F. G. B.; HAESBAERT, R. (Org's.). **Identidades e Territórios**: Questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: Access, 2007. p.13-32

ARRUTI, J. M. **Mocambo**: antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2006.

BARTH, F. **Los grupos étnicos e sus fronteras**. D. F México: Fondo de Cultura Econômica: 1976.

_____. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p.25-68.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. 35 ed. Brasília: Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados, 2012. Disponível em:<<http://bd.camara.gov.br/bd/>>. Acesso em: 21 nov. 2017.

_____. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm> Acesso em: 21 nov. 2017.

BRAZIL. **Alvará de 26 de Janeiro de 1808**. Estabelece pena para os que fizerem commercio prohibido de escravos. .Rio de Janeiro: imprensa nacional, 1889. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio/colecao1.html>>. Acesso: 20 de nov. 2017.

CASTELLS. M. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. In.: _____. **O poder da identidade**. 2. ed. São Paulo: Paz e terra, 1999.

CLAVAL, P. **A geografia Cultural**. 3 ed. Florianópolis: UFSC, 2007.

COFRÉ, I. A. R. **Desafios do reconhecimento da diferença: análise de dois processos de etnogênese de comunidades quilombolas no Paraná**. 2010. Monografia (Bacharel em Antropologia) – Antropologia - Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2010.

CRUZ, V. C. Territórios, identidades e lutas sociais na Amazônia. In: ARAUJO, F. G. B.; HAESBAERT, R. (Org's.). **Identidades e Territórios: Questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007. p.93-122.

DALLARI, D. A. Negros em busca de justiça. In: **Quilombos: a hora e a vez dos sobreviventes**. OLIVEIRA, L. A (Org.) 1 ed. São Paulo: Comissão Pró Índio de São Paulo, 2001. p.11 -13.

FAUSTO, B. A crise do Sistema Colonial. In: **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1996. p. 19-89.

FCP. **Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007**. Institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, dentre outras denominações congêneres, para efeito do regulamento que dispõe o Decreto nº 4.887/03. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/file/2010/11/legis21.pdf>> Acesso em: 29 jan. 2017

_____. **Quadro geral de comunidades remanescentes de quilombos (CRQs)**, 2017. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/file/2017/10/quadro-geral-10-2017.pdf>> Acesso: 11 de jan. 2017

FIABANI, A. **Mato, Palhoça e Pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532 –2004)**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FRAGA, N. C. **Contestado: redes no geográfico**. Florianópolis: Insular, 2017

GOMES, F. S. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. 1 ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

HAESBAERT, R. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. (Org's). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999, p. 169-190.

_____. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural a essencialização das identidades). In: ARAUJO, F. G. B.; HAESBAERT, R. (Org's.). **Identidades e Territórios: Questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007a. p.33-56.

_____. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.

_____. Território e Multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia** - Ano 9, n 17 – 2007b. p.19-45. Disponível em <<http://www.geographia.uff.br/index.php/geographia/article/viewFile/213/205>> Acesso em: 21 nov. 2017.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 102.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2004. p.103-133.

IBGE. **Curiúva – censo demográfico**, 2010a. Disponível em: <ponhttps://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/curiuva/panorama> Acesso em: 30 jan. 2018.

_____. **Cor ou raça**, 1999. Disponível em: <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad99/metodologia99.shtm> Acesso em: 26 jan. 2019

_____. **IBGE mapeia a distribuição da população preta e pardo**, 2010b. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=1&idnoticia=2507&t=ibge-mapeia-distribuicao-populacao-preta-parda&view=noticia> Acesso em: 20 jan. 2019.

_____. **História Curiúva – PR**, 2018. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/curiuva/historico> Acesso em: 30 jan. 2018.

IMPÉRIO DO BRASIL. **Decreto n.3.310 de 24 de setembro de 1864**. Coleção das leis Império do Brasil, 1864. Rio de Janeiro, 1864. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/atividade-

legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio/colecao6.html> Acesso: 20 de nov. 2017.

INCRA. **Andamento dos processos – Quadro geral**, 2016. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf> Acesso: 29 de jan. 2018.

_____. **Instrução Normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinstituição, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/institucional/legislacao--/atos-internos/instrucoes/file/243-instrucao-normativa-n-57-20102009.> Acesso em 29 de jan. 2018.

_____. **NOTA TÉCNICA Nº 3136/2018/SR(09)PR-F4/SR(09)PR-F/SR(09)PR/INCRA.** Curitiba, 2018a.

_____. **Passo a passo de titulação de Território Quilombola**, 2018b. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/passos_a_passo_quilombolas> Acesso em 29 de jan. 2018.

_____. **Regularização do território quilombola – Perguntas e Respostas**, 2017. <<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf>>. Acesso em 20 nov. 2017.

ITCG. **Terra e cidadania: terras e territórios quilombolas.** Curitiba: ITCG, 2008.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Vol. IV n.2, 2000, p. 333-354. Disponível em: <[Shttp://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf](http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf)> Acesso em 16 set. 2017.

MARCONI, M. A; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de Metodologia Científica.** 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MDA. **Arca das Letras**, 2019. Disponível em: <<http://www.mda.gov.br/arcadasletras/>>. Acesso em: 22 jan. 2019.

MORAES, A. C. R. A antropogeografia de Ratzel: indicações. In: **Ratzel.** São Paulo: Ática, 1990. p.7-26.

_____. **Geografia Pequena História Crítica.** 20. ed. São Paulo: Annablume, 2005.

MOTT, M. L. B. **Submissão e Resistência: A mulher na Luta Contra a Escravidão.** 2. ed. São Paulo: Contexto, 1991.

NEVES, C. E. P.; CAETANO, E.; SILVA, M. A. A produção da vida material e imaterial em comunidades chiquitanas e quilombolas em Mato Grosso: uma nova/velha forma de existência. **Polis Revista Latinoamericana.** n.40, p. 1-14, mai. 2005. Disponível em: < <https://polis.revues.org/10699?lang=fr>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

O'DWER, E. C. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos In: **Quilombos identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p.13-42 Disponível em: < <http://www.abant.org.br/conteudo/livros/Quilombos.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2017.

OLIVEIRA, A. R. S. **Identidade territorial da Comunidade Remanescente Quilombola de Água Morna de Curiúva-PR: uma análise após 10 anos de certificação**. 2016. 89 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) – Universidade Estadual do Norte do Paraná, Cornélio Procópio, 2016.

OLIVEIRA, A. R. S. SILVA, C. H. Território, Territorialidade e Identidade Territorial: categorias para análise da dinâmica territorial quilombola no cenário geográfico. **Caderno de Geografia**, v. 27, n. 49 (2017). p.411 – 426. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais Belo Horizonte, Brasil.

PADIS, P. C. **Formação de uma economia periférica**. Curitiba: IPARDES, 2006.

PETERS, A. P. O movimento paranista. In: SCORTEGAGNA, A.; REZENDE, C. J.; TRICHES, R. **Paraná Espaço e Memória: diversos olhares histórico-geográficos**. Curitiba: Bagozzi, 2005. cap.11, p. 256-281.

PORTO, L.; KAISS, C.; COFRÉ, I. **Relatório Antropológico: Comunidade Quilombola de Água Morna – Curiúva/PR**. Documento resultante do Convênio entre UFPR/INCRA com base no projeto Direito à Terra e Comunidades Quilombolas no Paraná: elaboração de estudos históricos e antropológicos. Curitiba. Relatório técnico, 2008.

_____. Sobre solo sagrado: Identidade quilombola e catolicismo na Comunidade de Água morna (Curiúva, PR), **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 39-70, 2012

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. Tradução: Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RATZEL, F. Geografia do Homem (Antrogeografia). In: MORAES, A. C. R . (Org.). **Ratzel**. São Paulo: Ática, 1990. p.32-107.

SANTOS, M. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

_____. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 10 ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

_____. Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 54, jun. 1977. p. 81-89. Disponível em: http://miltonsantos.com.br/site/wp-content/uploads/2011/08/sociedade-e-espaco-a-formacao-social-como-teoria-e-com-metodo_MiltonSantos_1977.pdf> Acesso em: 20 dez. 2017.

_____. **Técnica, Espaço, Tempo: Globalização e meio técnico-científico informacional**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SAQUET, M. A. **Abordagens e concepções de território**. 4 ed. São Paulo: Outras expressões, 2015.

SEPPIR. **Guia de Políticas Públicas para comunidades quilombolas: programa Brasil quilombola**. Brasília, 2013. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/guia-pbq>>. Acesso em: 19 jan. 2018.

SERENI, E. De Marx a Lênin: a categoria de "formação econômico-social". **Meridiano - Revista de Geografia**, n. 2 (2013). p. 297-346. Centro de Estudios Alexander von Humboldt, Buenos Aires, Argentina Disponível em: <<http://www.revistameridiano.org/n2/17/>>. Acesso em: 21 jan. 2018.

SERRA, E. Os primeiros processos de ocupação da terra e a organização pioneira do espaço agrário do Paraná. **Boletim de Geografia**, Maringá, ano 10, n. 1, 1992. P. 61-93.

SILVA, C. H; OLIVEIRA, A. R. S. A atuação das mulheres quilombolas na manutenção da Identidade Territorial: um olhar a partir das comunidades de Água morna e Guajuvira em Curiúva-PR. In: FIABANI, A; GOMES, A. B. S; MIRANDA, C. A. S. (Org's). **Do pilão ao Batom: história de mulheres quilombolas**. Curitiba: CRV, 2017. p. 73-88.

SILVA, C. H. **Quilombolas paranaenses contemporâneos: uma identidade territorial agenciada? Uma análise a partir do exemplo de Adrianópolis no Vale do Ribeira**

Paranaense. 267 f. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal do Paraná - UFPR, Curitiba, 2013.

SOUZA, M. L. "Território" da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In: SAQUET, M. A; SPOSITO, E. S (Org's). **Territórios e Territorialidades: teorias, processos e conflitos**. 2 ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015. p. 53-69.

_____. Território e (des) territorialização. In:_____. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013. p. 77-110.

TOMAZI, N. D. **"Norte do Paraná" história e fantasmagorias**. 1997. 338 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1997.

WACHOWICZ, R. C. **Norte Velho, Norte Pioneiro**. Curitiba: Vicentina, 1987.

ANEXOS

ANEXO A

09/10/2018

SEI/INCRA - 1855736 - Nota Técnica



INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA

NOTA TÉCNICA Nº 3136/2018/SR(09)PR-F4/SR(09)PR-F/SR(09)PR/INCRA

PROCESSO Nº 00077.001322/2018-10

INTERESSADO: COMUNIDADE QUILOMBOLA GUAJUVIRA, ANDRESSA RODRIGUES SENSATO OLIVEIRA

1. ASSUNTO

1.1. Pedido de informações registrado no Sistema Eletrônico do Serviço de Informação ao Cidadão (e-SIC) referente à Comunidade Quilombola de Guajuvira.

2. REFERÊNCIAS

- 2.1. Referência 1. Solicitação SEI nº 1787538 - pedido de cópia do processo de
- 2.2. Referência 2. P.A. 54200.003343/2006-01

3. SUMÁRIO EXECUTIVO

3.1. Considerando os seguintes questionamentos apresentados pela estudante de mestrado, Andressa Rodrigues Sensato Oliveira, em relação à Comunidade Quilombola de Guajuvira: 1) Em que etapa o processo de regularização fundiária encontra-se atualmente? 2) Qual o tamanho da área territorial que a comunidade tem direito por lei? Gostaria também de um mapa representando essa área. 3) Gostaria ainda de saber, se existe outro meio para ter acesso ao relatório antropológico, pois não tenho a possibilidade de me deslocar para acessá-lo pessoalmente.

3.2. Temos a informar o que segue.

4. ANÁLISE

4.1. O processo de regularização fundiária da Comunidade Quilombola Guajuvira, de nº 54200.003343/2006-01, não possui andamento desde 2014, a pedido da própria comunidade. Desde o início dos trabalhos para a identificação do território quilombola, em 2007, instalou-se grave tensionamento local com moradores não quilombolas. O que, por sua vez, provocou conflitos entre os próprios membros da comunidade quanto à continuidade do processo, criando um contexto bastante adverso para a pesquisa de campo e confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) de seu território.

4.2. Importante mencionar que o INCRA procurou distensionar os conflitos entre a comunidade quilombola de Guajuvira e moradores do entorno, através da organização de uma Audiência Pública, em novembro de 2007, com a participação da associação de proprietários rurais local e entidade regional de proprietários rurais, do Ministério Público Federal e outros órgãos com competência na questão quilombola. Mas a realização da Audiência Pública acabou frustrada pelo poder municipal local, o qual alegou, de última hora, incompatibilidade de datas. Somente em dezembro de 2010, foi possível realizar uma Reunião Pública que abordou questões da regularização fundiária das duas comunidades quilombolas do município de Curiúva, Água Morna e Guajuvira.

4.3. Mas no ano de 2010, a pressão externa e interna na comunidade quilombola de Guajuvira alcançou níveis insustentáveis. A comunidade passou a sofrer constantes constrangimentos de vizinhos não quilombolas, "retaliações" na forma de redução de oferta de trabalho, plantação de pinus em áreas de

09/10/2018

SEI/INCRA - 1855736 - Nota Técnica

circulação da comunidade, quebra de contrato de arrendamento de terras a quilombolas, entre outros. O relacionamento intra-comunitário ficou marcado pela tensão entre os grupos favoráveis e os não-favoráveis ao processo de regularização fundiária. Assim, chegou-se ao ponto do grupo que era, dentro da comunidade, favorável aos trabalhos de regularização fundiária, avaliar que a união interna da comunidade era mais importante do que a distensão interna à que a comunidade estava submetida. Assim, em 2010, a comunidade solicitou a suspensão dos trabalhos. Em 2014, em reunião com o INCRA, a comunidade reiterou seu posicionamento pela suspensão por ora do processo.

4.4. Quanto ao Relatório Antropológico, a primeira peça técnica que compõe o RTID, houve longo debate entre a equipe da Universidade Federal do Paraná - UFPR, responsável pelo estudo, e a equipe do INCRA sobre seu formato e conclusão. Diante do grave tensionamento local e do pedido de suspensão do processo, havia uma preocupação da equipe da UFPR de conjugar o respeito ao posicionamento temporal da comunidade de Guajuvira com a garantia de que a mesma era sujeito inquestionável do direito ao resgate de seu território tradicional e detinha a prerrogativa de retomar o processo em momento futuro mais propício. Assim, em 2014, após extensa discussão entre as instituições, foi entregue o "Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola de Guajuvira - Curiúva/PR (sem proposta de delimitação territorial)", instruído no vol. II do processo nº 54200.003343/2006-01. Trata-se de trabalho etnográfico da comunidade de Guajuvira, caracterizando-a de forma inequívoca como sujeito do direito territorial quilombola, através de uma perspectivaêmica, revelando suas estruturas internas e apresentando o ponto de vista da comunidade. Mas, em função dos conflitos apontados, o relatório não apresenta uma proposta de território a ser regularizado. Vale ressaltar que isto não significa que não possa ocorrer a retomada futura do processo com a finalização da identificação do território a que a comunidade tem direito e a elaboração das demais peças técnicas que compõem o RTID.

5. CONCLUSÃO

5.1. Os trabalhos de identificação do território da Comunidade Quilombola Guajuvira, que ocorrem no processo administrativo nº 54200.003343/2006-01, encontram-se suspensos desde o ano de 2010 a pedido da própria comunidade. Ressalta-se que esta decisão foi reiterada em 2014 por meio de consulta feita pelo INCRA à comunidade.

5.2. Tal decisão decorre da forte pressão externa que a comunidade passou a sofrer dos moradores não quilombolas com o início dos trabalhos de identificação, ameaçando a sua sobrevivência. E internamente, instalou-se conflito sobre a continuidade do processo de regularização fundiária, chegando-se ao ponto de pedir a suspensão dos trabalhos.

5.3. Diante deste quadro, a Universidade Federal do Paraná - UFPR, responsável pelo Relatório Antropológico, e a equipe do INCRA passaram por longa discussão sobre o formato e a conclusão desse estudo. E, somente em 2014, foi entregue um relatório antropológico com formato adequado a situação realatada, qual seja que caracteriza a comunidade como detentora do direito territorial quilombola, mas sem fazer ainda uma proposta de território.

5.4. Assim, o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território da Comunidade Quilombola Guajuvira não pode ser concluído, mas fica garantida a prerrogativa da Comunidade de retomar o processo em momento futuro mais propício.



Documento assinado eletronicamente por **Juliana Calabria, Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário**, em 09/10/2018, às 12:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site
http://sei.incra.gov.br/sei/controlador_externo.php?

09/10/2018

SEI/INCRA - 1855736 - Nota Técnica



[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](#), informando o código verificador **1855736** e o código CRC **105DB891**.

Referência: Processo nº 00077.001322/2018-10

SEI nº 1855736