

“FOMOS DESPEJADOS AQUI!”: TRADIÇÃO E MEMÓRIA COMO ESTRATÉGIAS DE REPRODUÇÃO ENTRE OS QUILOMBOLAS DA BOCAINA, MT

Thaís Aparecida C. dos Santos¹

Flávio Bezerra Barros²

Introduzindo: o contexto

Tiraram nós de lá e trouxe pra cá. O fazendeiro entrou e não queria nós lá, fez nossa mudança, mudou nós pra cá e eles ficaram lá na Bocaina... aqui não tinha nada, era cerrado, mato... aí nós, cada um derrubou um pedacinho... o fazendeiro dono passou o arame e deixou nós nessa beirinha da estrada para cá... aí nós foi limpando pra fazer barraco...”. (Dona Francisquinha, trabalho de campo, 2015)³.

Em junho de 2014, durante a disciplina Métodos e Técnicas de Estudos Culturais dos Biomas Matogrossenses, que o segundo autor deste artigo ministra no âmbito do Mestrado em Ciências Ambientais, da Universidade do Estado de Mato Grosso, tivemos a feliz oportunidade de conhecermos duas lideranças quilombolas da Serra da Bocaina, localidade que se situa no município de Porto Estrela, em Mato Grosso. Justamente na semana da disciplina, estava ocorrendo em Cáceres/MT, uma discussão com vários representantes das comunidades que residem no entorno da Estação Ecológica Serra das Araras, além de diversos órgãos públicos e entidades da sociedade civil organizada, com o intuito de construir o Plano de Manejo da referida unidade de conservação. Diante do fértil espaço de debate, houve a ideia de oportunizar aos estudantes de mestrado uma participação no fórum, na condição de observadores. Tal atividade acabou, de forma não planejada previamente, sendo incorporada à disciplina. Foi neste espaço que tomamos conhecimento da luta histórica dos quilombolas da Serra da Bocaina pelo território.

Após o triste relato de uma das lideranças, narrando em poucas palavras o sofrimento de mais de 40 anos que seu povo vem enfrentando longe da terra que tradicionalmente os pertence, acabamos por nos aproximar. Apresentamo-nos, conversamos e perguntamos se era possível fazer uma visita à comunidade para, enquanto pesquisadores, conhecermos mais de perto as problemáticas e quem sabe, desenvolvermos uma pesquisa, pois a primeira autora do texto estava construindo seu

¹Universidade do Estado de Mato Grosso, Brasil.

²Universidade Federal do Pará, Brasil.

³Todos os nomes dos sujeitos são fictícios para manter o anonimato dos interlocutores.

projeto de dissertação de mestrado. A partir de então, não conseguimos mais pensar em outro tema, outros atores, outro lugar.

Não cabe aqui detalhar o *step-by-step* da chegada ao terreno (Malinowski que nos perdoe!) e como as relações entre nós, pesquisadores acadêmicos, e eles, foi se constituindo. Mas devemos dizer que não foi fácil, pois o povo da Bocaina guarda marcas de dor, sofrimento e desesperanças, frente ao processo de expropriação de suas terras sagradas e como o Estado brasileiro vem lidando com a questão. No início havia por parte de algumas pessoas certa desconfiança com relação à nossa presença. “De onde vocês vêm? Quem vocês são? O que querem fazer aqui? Já vamos logo dizendo que não vamos assinar nada”... eram frases que surgiram numa primeira reunião realizada com parte dos moradores. Compreendemos perfeitamente tais reações, mas ressaltamos nosso compromisso como pesquisadores de que o estudo não tinha a intenção de prejudicá-los no processo de reivindicação junto a Fundação Palmares, INCRA e Ministério Público; pelo contrário.

O trecho selecionado para iniciar este manuscrito é um fragmento que ilustra o violento processo de desterritorialização pelo qual passaram os quilombolas desse pedaço do Brasil, o que explica a hostilidade de determinadas pessoas, sobretudo as de mais idade, frente a chegada de pessoas estranhas, como nós. O relato da Sra Francisquinha é bem claro ao falar dos tempos de expulsão da terra para viver num lugar que hoje é a margem da rodovia MT 343 (rodovia Cáceres-Porto Estrela), onde atualmente as famílias tentam, por meio da memória e das tradições, reproduzir suas práticas culturais, na condição de acampados.

Não demorou muito tempo e as coisas se abrandaram em relação a nossa presença, pois as duas lideranças que mediarão nossa chegada ao lugar se colocaram fundamentais na construção do campo e na interlocução com os demais membros das comunidades. Nesse ponto, lembramos como a posição de observador atento para ouvir mais do que falar é fundamental. Foote-White (1980), ao escrever *Treinando a observação participante*, em que narra sua chegada e inserção a *Norton Street*, alertou sobre o excesso de perguntas aos interlocutores, sobretudo no início da pesquisa. Vejamos um trecho da fala do seu interlocutor principal, quando o mesmo, numa dada ocasião, o repreendeu por fazer perguntas demais às pessoas:

Bill (como White era tratado por ele, seu interlocutor), vá devagar com esse palavreado de quem, o que, por que, quando, onde. Você faz perguntas e as pessoas irão se calar diante de você. Se as pessoas o aceitam, você pode perambular por todo canto e a longo prazo vai ter as respostas que precisa sem fazer perguntas. (Footnote-White, 1980: 82).

De fato, assumirmos a posição de quem mais escuta do que fala, foi essencial no começo do trabalho de campo. Assim, ressaltamos como a relação de confiança estabelecida foi fundamental para o andamento da pesquisa. Neste ensaio iremos descrever as memórias, tradições e estratégias dos quilombolas como mecanismos de reprodução de um modo de vida e de uma territorialização desterritorializada, uma vez que o maior anseio da comunidade é retornar ao território que lhes foi tomado, para poderem plantar suas roças, reverenciar os santos, realizar festas, enfim, viver. As narrativas e imagens são aqui mobilizadas como mecanismos de construção da etnografia.

O terreno, a história e os métodos

A Serra da Bocaina, onde se encontram as terras reclamadas pelos quilombolas, está situada no município de Porto Estrela, em Mato Grosso. Esta região se caracteriza por clima do tipo AW Megatérmico, segundo a classificação *köppen*, com sazonalidade compreendendo o período chuvoso de outubro a abril e o período seco de maio a setembro (Valadão, 2012). A precipitação anual gira em torno de 1.400 mm. A média das temperaturas mínima e máxima é de 20 °C e 32 °C, respectivamente (Gonçalves e Gregorin, 2004).

A vegetação é típica do Brasil Central, com diferentes tipos fisionômicos. Os principais são campo limpo, campo cerrado, campo sujo, cerrado *stricto sensu*, cerradão e com consideráveis extensões ocupadas pelas matas de galeria, veredas e brejos que acompanham os cursos d'água (Santos-Filho e Silva 2006, *apud* Eiten, 1979).

Durante os anos de 2014 e 2015 conduzimos o estudo junto aos quilombolas que se encontram “esparramados”⁴ por várias localidades e municípios do estado de Mato Grosso. Desde a década de 1970, quando as famílias foram expulsas da região da Serra da Bocaina por fazendeiros que se apropriaram das terras, as pessoas se encontram

⁴O termo esparramado é utilizado localmente com o significado de espalhado, distribuído por vários lugares. As pessoas empregam para explicar o momento em que as pessoas foram expulsas e acabaram se estabelecendo em diferentes lugares.

desagregadas. Contudo, certo número de famílias se estabeleceu nas proximidades da Serra da Bocaina, no entorno da Estação Ecológica Serra das Araras, onde se encontram as “comunidades” Pé de Galinha e Sete Barreiros (Figura 1).

As expulsões ocorreram de diversas formas para as diferentes famílias, devido a grande extensão territorial da comunidade Bocaina, pela forte presença de jagunços, pistoleiros e fazendeiros, as famílias foram expulsas por coações, usurpações e até assassinatos. Aquelas famílias que não se dispersaram pelas comunidades da região e por outros municípios, foram “jogadas” próximo a MT 343, onde sem nenhum tipo de estrutura ou condição, se viram obrigadas a recomeçar a vida.

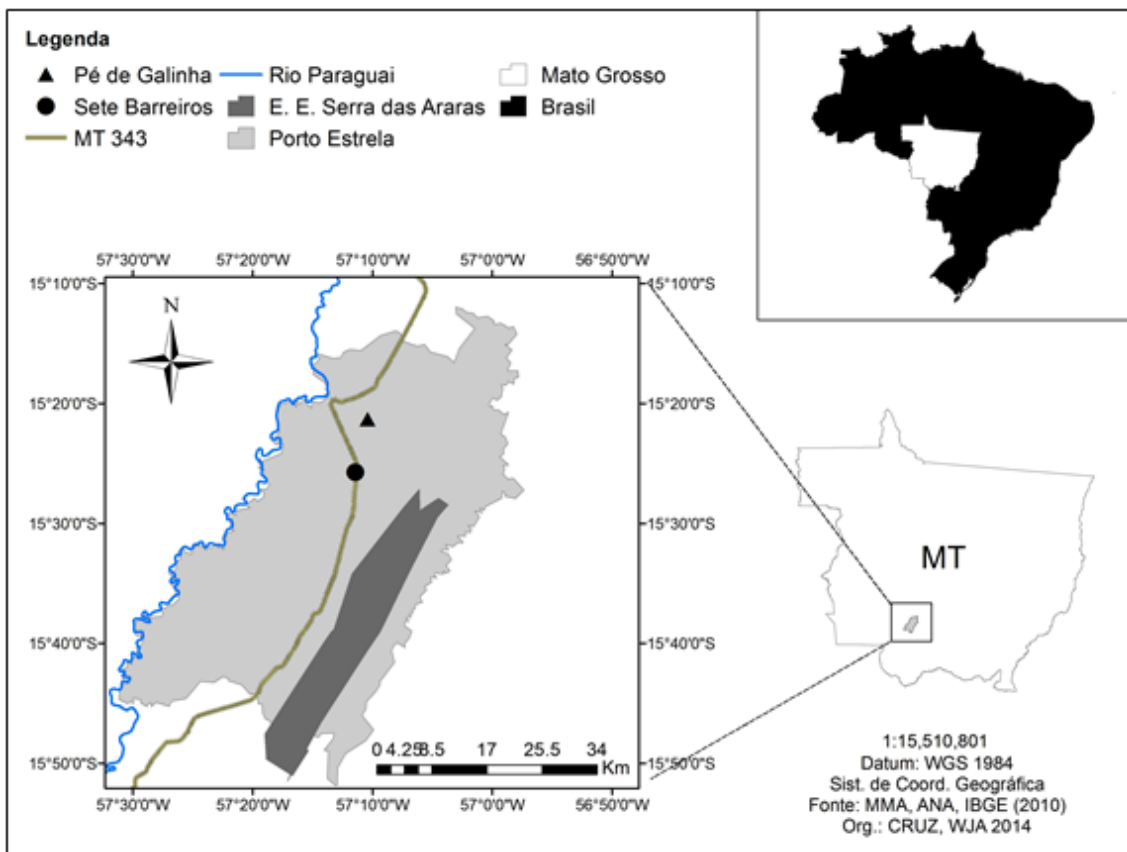


Figura 1: Área de estudo: comunidades Sete Barreiros e Pé de Galinha, localizadas no município de Porto Estrela, Mato Grosso, Brasil.

Segundo os interlocutores a área era um Cerradão, eles limparam uma parte para fazer seus primeiros “barracos” e a roças. Foi um período muito difícil para eles, pois sem recursos, por algum tempo viveram de doações, seja de alimento para dar às crianças, seja de mudas ou sementes para fazer a roça. Segundo o “amigo”⁵ que os levou para esse local a área tratava-se de terras devolutas, mas após algum tempo o “dono” das terras apareceu e permitiu que ficassem, porém com uma condição: que a comunidade fosse limpando a área, fizesse suas roças por um período de um a três anos, e devolvesse a terra para ele (o fazendeiro) “formada”, ou seja, plantada com capim. Assim a comunidade o fez, e cada vez mais o fazendeiro “empurrava” a comunidade para a beira da estrada, até o momento que passou a cerca na propriedade, deixando as famílias com uma área pequena e sem documentos.

Esse é um fragmento da história da formação da comunidade Sete Barreiros, onde hoje vivem 15 famílias, todas descendentes da comunidade Bocaina, das quais 10 participaram deste estudo. Embora as residências não possuam cercas, cada morador sabe e respeita os limites do seu quintal. As famílias pertencem a seis troncos familiares, os pais não estão mais neste plano, somente os filhos, os quais moram na comunidade, e entre essas famílias sempre existe um grau de parentesco. Quando percebemos essa relação e comentamos com dona Sueli, ela nos disse: “Aqui todo mundo é parente, você não pode falar mal de ninguém que todo mundo sabe”. A relação de parentesco entre os representantes de comunidades tradicionais e rurais é muito comum, tanto que podemos inferir ser uma característica de tais comunidades. Além disso, os laços de parentesco reforçam-se com os laços de vizinhança e de compadrio, este por sua vez, adquire relevância devido ao grande número de filhos em cada família, razão pela qual, frequentemente, pode-se ser compadre da mesma pessoa várias vezes (Heredia, 1979).

A comunidade Pé de Galinha, localizada para frente da área urbana do município de Porto Estrela, possui uma história diferente. Nesse local, no princípio, morava uma única família, descendente da comunidade Bocaina, pois esta não sofreu a violência da expulsão devido ter saído antes do processo de acirramento do conflito. A saída dessa família se deu por causa de uma contenda seguida de morte de um familiar com um jagunço à época. Assim, com medo, a família decidiu mudar-se, onde se estabeleceu no local que hoje é a comunidade. Esta é constituída por 17 famílias, das quais 11

⁵Pessoa que atuava em favor dos fazendeiros, mas se dizia “amigo” dos moradores da Bocaina.

participaram desse estudo. Nesta comunidade as famílias também não possuem o documento da terra, e a área é considerada do município.

Em ambas comunidades o hábito de botar roça é muito forte, são agricultores contumazes. Por tal razão, não se deixaram intimidar pelo pequeno espaço e produzem pequenas roças só para as despesas (Figura 2), além de cultivar espécies medicinais e ornamentais.



Figura 2: Uma rocinha só para as “despesas”.

Acerca dos procedimentos metodológicos, Minayo (1993) nos diz que o conhecimento científico é sempre uma busca de articulação entre uma teoria e a realidade empírica; o método é o fio condutor para se formular esta articulação. Com isso, neste trabalho recorreremos aos métodos de pesquisa qualitativa, entrevista informal, semiestruturada e observação participante. Estas são técnicas de pesquisa de campo etnográfica, que responde a uma demanda científica de produção de dados de conhecimento antropológico a partir de uma interrelação entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados (Eckert; Rocha, 2008). Utilizamos a fotografia não apenas como forma de registro visual de um contexto, mas como estratégia de contar, por meio da imagem, a história e a cultura da comunidade, valorizando, com efeito, sua relação com

a natureza, seu modo de vida, fortalecendo, portanto, as narrativas que trazemos neste texto.

Diante disso, enfatizamos que a fotografia vem asseverar a reprodução sociocultural da comunidade em estudo. Leal (2013) nos diz que a fotografia recorda e constrói uma paisagem, exige de seu autor o reenquadramento desta paisagem desterritorializada, um processo de seleção e de exposição de outros sujeitos e a captação de outros olhares.

Herrero (2009) afirma que a fotografia resulta em um documento subjetivo, no qual o fotógrafo capta um instante de um espaço selecionando a partir de um conjunto de possibilidades, que retrata uma aproximação de uma realidade passada, e mostra um ponto de vista subjetivo que pode condicionar o olhar do leitor. Além disso, como demonstra Guran (2011), a fotografia pode ser utilizada para destacar, com segurança, aspectos e situações marcantes da cultura estudada, e para dar suporte à reflexão apoiada nas evidências que a própria imagem apresentar.

A câmera possui a dupla capacidade de subjetivar e objetivar a realidade, de fazer distanciar-nos e aproximar-nos do objeto, nos dá uma consciência aguçada de que se é responsável por este processo de apreensão da realidade, de que se é sujeito de um ato de conhecimento (Leal, 2013). Nesse sentido, este ensaio traz uma sequência de fotografias que dão visibilidade e reconhecimento às práticas tradicionais cultivadas na comunidade estudada. Além disso, as imagens servem para entrelaçar-se com as narrativas aqui apresentadas, uma vez que ambas dialogam dando ênfase ao cotidiano dos interlocutores, mostrando suas tradições e resistências.

“Os acampados da Bocaina”: memória, tradição e resistência

A discussão sobre a memória nas comunidades tradicionais torna-se relevante pelo fato de que é um dos principais recursos para manter a identidade viva. Para Pollak (1992), a memória, a *priori*, é um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa, e é constituído por três elementos: acontecimentos, pessoas e lugares, empiricamente fundados em fatos concretos, mas também de projeções de outros eventos. Segundo o autor os acontecimentos podem tomar tamanho relevo, o que faz a pessoa não conseguir distinguir se participou ou não de tal acontecimento. Do mesmo modo que também é possível, por meio da socialização política ou histórica, a projeção

ou identificação com determinado passado tão forte, que diz-se de uma memória herdada. Aqui gostaria de remeter ao fato de que uma parte dos sujeitos desta pesquisa é descendente daqueles que foram expulsos de sua terra, alguns eram muito pequenos para se lembrar, mas existe uma memória viva que foi herdada.

Halbwachs (1990), ao contrário, afirma que em realidade nós nunca estamos sós, embora se trate de acontecimentos que só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos, sempre temos conosco e em nós uma porção de pessoas que não se confundem. Para este autor o passado não é guardado intacto em nossa memória, precisamos do grupo social para ativar nossas lembranças, assim, tem-se a memória coletiva, que é uma corrente de pensamento ininterrupto de uma comunidade que nada tem de artificial, uma vez que conserva do passado somente aquilo que está vivo ou capaz de viver na consciência dos grupos que a mantém, não ultrapassa os limites do grupo. O grupo social cumpre um importante papel na conservação da memória, pois em situações nas quais ocorre a dispersão do grupo social, a ausência de diálogo entre as gerações, impossibilita a socialização das lembranças e fixação da memória porque há descontinuidades dos acontecimentos (Alencar, 2007).

Por isso a memória social de um grupo diz muito a respeito da história de uma comunidade, bem como, da construção de sua identidade. Nessa perspectiva, Pollak (1992) considera a memória “um elemento constituinte do sentimento de identidade”, seja a memória coletiva ou individual, dado que ela também é um fator muito importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. Assim, em suas narrativas os interlocutores lembram-se de muitos acontecimentos significativos como forma de reforçar o vínculo com seu lugar de origem, bem como a sua identidade presente. Como por exemplo, quando dona Tereza se lembra das festas tradicionais de antigamente. Vejamos sua narrativa:

Fazia festa de São Benedito, São Sebastião, São Gonçalo, Nossa Senhora da Conceição, minha avó fazia festa. Tinha fumo de corda, ficava até torto de cortar o fumo, ia de duas a três mulheres. Era muita gente pra ajudar, porque era muito serviço. Um cortando a palha pra fazer o cigarro de ponta fina. O maço de cigarros era de 12, porque tinha os cantados que fumava, aí deixava perto da mesa do altar, deixava a palma de cigarro. Comprava quatro a cinco quilos de guaraná, ralava para aquela senhora ou senhor que não tomava café, não tomava nada. Trabalhava a semana inteira para dar conta de um dia de festa. Na festa, primeiro rezava, depois jantava, a janta era carne de vaca com mandioca, arroz, feijão, armônica... Dançava siriri e cantava cururu, amanhecia bem cedo, o cabelo ficava até duro de poeira... Mas era muito bom... Dançava sucuri, que segura bem seguro, quem não segurou já caiu, mas como era interessante, era muito divertido, era muito bom... (Dona Tereza, trabalho de campo, 2015).

A religião predominante é a Católica, em todas as casas que visitamos encontramos um altar com os santos de devoção e a bíblia (Figura 3), em ambas as comunidades tem-se uma escola onde são realizadas missas pelo padre da cidade um dia no mês; tem-se também uma dirigente que organiza outras atividades, como novena. As festas tradicionais da comunidade são dedicadas aos santos. Como dona Tereza nos relatou, tem festa de São Sebastião (Figura 4), São João, dentre outras. Estas festas vêm sendo repassadas de geração a geração, e todos os anos é realizada, exceto quando falece algum parente; neste caso, fica adiada para o ano seguinte. Durante a nossa estadia no campo não foi possível presenciar nenhuma festa na comunidade Pé de Galinha, devido ter falecido um festeiro da comunidade; assim os festeiros ficam um ano sem realizar a festa. No dia do santo, geralmente para não passar em branco, eles fazem uma “reza”.



Figura 3: Devoção aos santos.

As festas de antigamente são muito comentadas e lembradas com alegria. A preparação começa um ano antes da festa, como eles dizem “assenta as pessoas pra fazer a reza”. Aí é realizado o sorteio para os seguintes cargos e determinadas funções: rainha (responsável pelo café da manhã, incluindo o biscoito, uma das mais importantes iguarias), rei (alfere a bandeira), a juíza e o juiz (enfeitam o altar), irmandade (convidados para participar e ajudar), o festeiro é quem faz a festa todo ano, e quem faz o jantar, mas os ingredientes são doados pelos outros cargos. No momento da escolha vai falando um por um com queima de fogos. O festeiro fica de dois a três meses só trabalhando na preparação, que consiste em conseguir doações para fazer as comidas e bebidas. Durante a semana da festa a comunidade se reúne pra fazer os doces, que podem ser de mamão ralado com melado, abóbora, de leite. As bebidas são a pinga, vinho de jatobá, licores - de leite, abacaxi, figo -, bebida mansa como refrigerante, café, guaraná, caldo de cana e chá. A comida geralmente era sopa de mandioca, sopa de banana, galinha caipira, carne de porco frita, arroz, feijão, abóbora, churrasco. Também era feito o biscoito, que segundo os interlocutores colocava-se o milho em uma gamela com água por oito dias, sempre trocando a água para o “olho” (milho) não ficar catingado (azedo), depois tinha de socar no pilão até virar o fubá para fazer o biscoito, que é assado na fornalha de barro. As danças eram o Cururu, dançado pelos homens; o Siriri, pelos homens e mulheres; e o São Gonçalo. As músicas eram tocadas em vinil ou então pelos tocadores de viola de cocho e ganzá (Figura 4). Como dona Juracira disse: “Faziam festão grande na Bocaina... cantavam, dançavam era três dias”.



Figura 4: Homens tocando e cantando Cururu na Festa de São Sebastião, na comunidade Sete Barreiros. A viola de cocho a direita e o ganzá, no centro.

O relato de Dona Tereza, assim como a descrição da festa tradicional, demonstram a relação de ajuda mútua entre os sujeitos da comunidade, pois quando chegava o momento de preparação da festa, a comunidade se reunia para fazer a comida, as bebidas, os doces, arrumar o altar etc. Essa relação de reciprocidade e ajuda mútua é chamada na comunidade de “Muxirum”, este era muito comum antigamente, fazia muxirum das mulheres para confecção de rede de algodão, muxirum dos homens na colheita, muxirum das roças (Figura 5), dentre outros. Sabourin (2011) afirma que a reciprocidade como relação humana se dá ao nível das relações de parentesco, na família e na comunidade, especialmente através do compadrio, da relação de aliança que vai além do parentesco da filiação e do laço de sangue.

Chauí (2008) afirma que a “marca da comunidade é a indivisão interna e a ideia de bem comum; seus membros estão sempre numa relação face-a-face, possuem o sentimento de uma unidade de destino, ou de um destino comum, e afirmam do espírito da comunidade em alguns de seus membros, em certas circunstâncias”.

De modo geral todos os interlocutores desta pesquisa, quando contam as histórias guardadas em suas memórias demonstram um sentimento de felicidade e saudade muito forte, o que nos remete a Bosi (1994) que coloca em seu estudo sobre lembranças de velhos: a evocação da memória pelos velhos não significa um descanso por um instante das ocupações cotidianas, não se trata de uma entrega fugitivamente às delícias de um sonho: ele está trabalhando consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesma de sua vida.



Figura 5: *Muxirum* – vizinha dando mudas de alface para serem levadas (e plantadas) para o canteiro da vizinha que está recebendo.

Bosi (1994) também nos traz duas formas de memória, uma de lembranças e recordações do passado, cuja função é para conselhos aos mais jovens, e a outra se trata da memória hábito, constituída pelos hábitos e costumes. Esta última é extremamente importante na cultura do sujeito, como por exemplo, o hábito que os quilombolas têm de plantar, de fazer os biscoitos de milho socado, de fazer licores, do culto aos santos, de pescar, das comidas, enfim, são hábitos provenientes desta memória.

Quando perguntamos aos interlocutores sobre como era a vida na Bocaina, os relatos são ricos de boas recordações, o que nos leva à reflexão de Alencar (2007), que diz “o grupo social tem a preocupação de fixar uma imagem para a história levando os interlocutores a valorizarem certos aspectos do passado, visto no presente como

positivos, como a fartura e o uso sustentável dos bens naturais”. Igualmente como conta dona Marieta no relato abaixo:

Lá (na Bocaina) era uma riqueza tão grande, a terra... lá você não precisava pôr aquele esterco que você viu no chão aí... você só faz as leiras lá e planta, as cenouras que a gente colhia lá parecia mandioca... até o mel, não te contei do mel, o mel das abelhas, papai ia tirar mel, aí ele cortava a madeira, o tronco onde tava o mel, cortava, tirava o mel, tirava o suficiente, com todo cuidado, pra não mexer lá nos filhos né?...na colmeia que fala, pra não prejudicar, ele depois colocava lá, tampava, jogava umas folhas em cima... no outro ano podia tirar o mesmo mel que tava lá, não é como hoje, você mete fogo, corta, destrói... (Dona Marieta, trabalho de campo, 2015).

Quando estimulados a lembrarem do passado, ressaltam as tradições que foram perdidas no tempo, principalmente pela falta de ensino, pois os mais velhos, detentores dos saberes, já se foram. A esse respeito, a falta do recurso (terra, rio, determinadas espécies de plantas, argila de um tipo específico que só tinha na Bocaina) para dar continuidade às tradições, é o principal fator adverso. Tais tradições foram construídas ao longo de várias gerações, como um modo de adaptação ao ambiente hostil, assim, essas tradições transformam-se em práticas que são passadas para as gerações seguintes. No entanto, em função da desterritorialização vivenciada pelos quilombolas, muitas vezes, no novo lugar, não é possível realizar suas práticas culturais. No passado, em função do isolamento geográfico, a comunidade só se deslocava para a cidade quando precisava vender sua produção para comprar o que faltava em casa, no mais, eles produziam tudo o que era preciso para sua sobrevivência.

A comunidade produzia utensílios de barro, como panelas, pratos,oringas, e vários artefatos. Segundo relatos, o barro utilizado era obtido em determinadas áreas da comunidade. Para produção desses utensílios de uso doméstico, eles utilizavam uma “fornalha”, uma espécie de forno de argila específica com a cinza de uma planta chamada de Casqueira. Atualmente alguns têm o forno de barro em casa, mas não têm acesso ao barro específico e à planta produtora da cinza. Essas faltas não permitem as famílias produzirem mais utensílios de barro; além disso, os mais velhos, detentores desse saber, estão morrendo e com isso, o conhecimento. É possível denotar, dessa forma, como a perda do território afetou drasticamente o sistema cultural desse povo. Com efeito, na medida em que o tempo vai passando e a posse da terra não se concretiza, por incompetência do Estado brasileiro, um patrimônio cultural vai se perdendo, pois, no novo lugar, as condições de reprodução das práticas são inexistentes.

Outro exemplo é a feitura da rede de algodão, em que as mulheres faziam muxirum para tecer rede; elas faziam todo o processo manual, plantavam o algodão, que é um tipo específico, colhiam, descaroçavam, faziam o fio e teciam. Ainda hoje muitas interlocutoras guardam o fuso de fazer rede como lembrança do tempo que viviam na Bocaina, em que suas mães, avós e parentes teciam rede. Dona Rita planta o algodão para fazer o fio até os dias de hoje, como ela disse: “Toda vida planto esse algodão, quando quero lembrar de minha mãe, a gente enfia o fio de algodão enrolado na *xiriva*”.

Outra tradição da comunidade era a casa de barro com cobertura de palha, ou melhor, casa de sapé barreada com cobertura de indaiá; eivada de conhecimentos, a construção de uma casa tradicional (Figura 6) é composta por inúmeros recursos naturais. A palha utilizada pode ser de babaçu (*Attalea speciosa*), acuri (*Attalea phalerata*), mas a melhor é a de indaiá (*Attalea maripa*) por durar mais tempo; no madeiramento também podem ser utilizadas vários tipos de plantas, como: aroeira (*Myracrodruon urundeuva*), carijó (*Physocalymma scaberrimum*), cumbaru (*Dipteryx alata*), barbatimão (*Plathymenia reticulata*), taboca (*Guadua* sp.); o barro eles retiravam diretamente do quintal. O Senhor Pedro nos fala sobre quando ele chegou à comunidade Pé de Galinha e construiu sua casa de barro. Vejamos o relato:

“A gente mora aqui há 26 anos nessa casa de palha, essa cobertura aqui fez violento, esse se tira na lua boa porque dura muito, na lua ruim caruncha, bardeia ele na lua minguante. Depois que pega tem que estaleirar, para não azedar deixa no sol para secar. Corta só as palhas boas, acima do broto para crescer de novo as folhas. Antes, faziam muito casa de sapé com palha, a modo capim”. (Sr. Pedro, trabalho de campo, 2015).



Figura 6: Casa tradicional quilombola.

É interessante perceber na narrativa de Sr. Pedro a relação das práticas com as fases da lua, quando ele recomenda que a retirada da palha deveria respeitar uma determinada fase lunar. Esse relato guarda semelhança com o pensamento etnoecológico descrito por Toledo e Barrera-Bassols (2009), quando discorrem acerca do sistema K (cosmos), C (corpus) e P (práxis). Com efeito, fica claro que as atividades cotidianas, ontem e hoje, nesse universo quilombola estudado, seguem uma ordem cosmológica.

Com a cidade de Porto Estrela mais próxima, o modo de vida moderno vai chegando aos poucos à comunidade; alguns já possuem casa de alvenaria, energia elétrica, televisão, geladeira, dentre outros. Apesar disso, a comunidade ainda faz uso da tradicionalidade, como o uso de moringas, algumas casas de barro, o rancho de palha, o pilão, o forno de lenha (Figuras 7 e 8) etc, como pode ser observado nos relatos abaixo:

Minha casa é velha, a cobertura é de palha de indaiá, fez a casa (casa de tábua bem grande), mas não quero ir pra lá. Esta aqui (a casa de barro), gosto daqui, é antiga, é fresca, não é quente, você pode dormir... frescura, as crianças (seus filhos) falam pra mudar, mas eu não quero... custou nós arrumar o fogão, quando arrumamos o fogão pegava a panela e colocava no fogão de lenha. Toda vida cozinhei no fogão de lenha, quero fazer um ranchinho pra colocar o fogão de lenha. (Dona Rita, trabalho de campo, 2015).

De primeiro não sabia fazer comida no fogão de gás, abanava o foguinho. Tinha medo de panela de pressão. Faço comida no fogão de lenha porque eu gosto. Passar roupa no ferro elétrico até hoje não gosto. Eu tenho ferro de brasa, ele enferrujou, não limpei mais ele, mas tá lá guardado. (Dona Rosália, trabalho de campo, 2015).



Figura 7: Forno de barro tradicional.



Figura 8: Aspectos do interior de uma cozinha, com destaque para as moringas que armazenam água de beber, as panelas penduradas e elementos modernos (fogões e aparelho de som).

Ao adentrarmos à memória de uma comunidade, involuntariamente desenhamos em nossa mente a paisagem daquela história, com isso podemos conhecer o sistema cultural da comunidade, uma vez que a paisagem nos mostra suas práticas, as crenças, seus valores. Para Santos e Marques (2006) “a paisagem é o conjunto de formas que, num dado momento, exprime as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza”, ela vai além do tempo, une objetos passados e presentes. Assim, a paisagem está cheia de historicidade, são verdades construídas, enraizadas nas histórias das pessoas, dos grupos que ali vivem (Callai, 2005). Costa (2003) nos fala sobre paisagem vernacular, que esta confirma a relação que um determinado grupo social mantém com o lugar, expressando a sua formação e continuidade, mantidas através de práticas culturais.

Com efeito, neste ensaio trazemos a paisagem em dois momentos da história da comunidade. A primeira trata-se das narrativas do passado, e a outra são as imagens do presente, demonstrando a fragmentação cultural que a desterritorialização promoveu na vida dos interlocutores, bem como, a resistência da comunidade em manter o seu modo de vida tradicional, mesmo diante das adversidades. Com efeito, os relatos sobre o manejo da roça são os que mais trazem o contraste entre a paisagem do passado e presente. Reflitamos a partir da fala que elencamos:

Lá era bom, nós fazia roça, lá nós plantava de tudo, arroz, feijão, cana, abóbora, melancia, cará... Bocaina era grande, morava um pouquinho num lugar, um pouquinho em outro... lá nós tinha que derrubar com foice e machado, derrubava um alqueire ou duas tarefas, outro que tinha mais força derrubava mais alqueires para fazer roça, cultivava por três anos, fazia tudo de novo para fazer outra roça, porque a terra enfraquecia, assim deixava a terra descansar, depois cresce o mato, as folhas caem, aí esterca a terra outra vez, aí a terra fica boa outra vez, derrubava para frente, porque lá era tudo mato. Ficava bastante tempo para derrubar outra vez, de dez a quinze anos, quando ia derrubar outra vez já tava madeira grossa, porque aí ia fazendo, indo pra frente, o que ficava para trás ia crescendo outra vez. (Sr. Silvestre, trabalho de campo, 2015).

Agricultores natos, a perda do espaço para fazer a roça constitui uma das principais violências, simbólica e material, decorrente da desterritorialização. A respeito do manejo da roça antigamente, quando aparecia alguma praga, eles não usavam veneno, ou quando o tempo ficava muito seco, eles se apegavam à fé religiosa para resolver o problema. Assim utilizavam o mecanismo de “Benzeção”.

Usava benzeção na roça, as pessoas benziam a roça, por causa da fé, tinha gente de mão boa e benzia, a lagarta já caía. (Dona Rita, trabalho de campo, 2015).

Fazia novena, com vasilha na cabeça com água para benzer a roça para Deus, pra mandar chuva, pra dar o milho... nós rezava, com oito dias, chegava em casa com aquele vento de chuva, chuva de pedra, era muito interessante...(Dona Tereza, trabalho de campo, 2015).

Essa ligação entre a produção e a religiosidade também é vista nas festas de santo, onde são colocadas sementes em sacos plásticos para o santo abençoar a produção, ter uma boa colheita. Desse modo, observamos que a fé atrelada à prática religiosa se constitui como um dos principais meios de resolução dos problemas do dia a dia; é ela que vai ajudar a melhorar a colheita e a saúde, pois, sem acesso à medicina alopática, utilizava-se da medicina tradicional, aliando ervas, curas e benzeção. Ortiz (2003) diz que um vestido, um automóvel, uma técnica, um hábito, são modernos na medida em que se ajustam a situação atual; eles tornam-se obsoletos com o passar do tempo. A concepção de Ortiz nos leva a refletir sobre essas tradições e costumes apresentados aqui, pois não podemos, quando nos referimos à tradição, pensar em algo do passado, “algo obsoleto” para a atualidade. Pelo contrário, o tradicional é justamente uma estratégia de garantia do futuro, como por exemplo, a prática de guardar sementes tradicionais para conservá-las às gerações subsequentes. Este estudo demonstra que, através da resistência dos sujeitos em manter o seu modo de vida, seu costume “tradicional”, existe uma garantia de futuro e da soberania, permitindo o bem viver.

Segundo Thompson (1998) afirma, a cultura conservadora do povo quase sempre resiste às racionalizações e inovações da economia que os governantes, comerciantes e empregadores querem impor, em nome do costume. Ainda de acordo com o autor, o que a plebe experimenta do capitalismo, é exploração, a expropriação de direitos de uso costumeiros, ou a destruição violenta de padrões valorizados de trabalho e lazer, por isso, a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa de seus costumes.

Considerações nada finais

Ao finalizar este ensaio percebemos a dimensão da importância dos trabalhos sobre tradição e memória em contextos de conflitos socioambientais com povos tradicionais, sobretudo em territórios com problemas fundiários históricos, como o estado de Mato Grosso. O estudo, longe de ser conclusivo, nos trouxe imensos desafios, dentre eles, o de ser porta-voz de um povo que grita através dos silenciamentos. Grito de justiça, mas um grito pra dentro, encharcado de traumas, medos e incertezas. Somente analisados à luz da teoria antropológica é que os “escritos-sementes” plantados no diário de campo puderam se transformar em “escritos-textos”. Assim, percebemos a necessidade de escrever e escrever para dar a conhecer um patrimônio que, apesar de ter sido desmantelado, teve a capacidade de se reconstituir, ainda que em condições adversas. Diante disso, Thompson (1998), em uma passagem de seu estudo, comenta brevemente a importância do registro dos conhecimentos locais, para que não se percam no tempo, pois no futuro pode ajudar em algo. É como Geertz (1989) afirma, as etnografias serão incluídas no registro do que “o homem falou”.

Embora a comunidade tenha passado por uma desterritorialização forçada, a qual deixou graves sequelas emocionais em seus membros, isso não permitiu o apagamento de suas tradições. Ao analisarmos as tradições da comunidade, as narrativas que remetem ao passado e o modo de vida dos tempos de hoje, percebemos que muitos costumes continuam vivos, costumes esses que os interlocutores ainda realizam, ou pelo menos tentam realizar. Além disso, os conhecimentos e a memória estão sendo transmitidos aos mais jovens - ainda que seja com menos força se comparado ao passado em face das pressões do mundo globalizado - justamente através de atividades cotidianas, as quais são apreendidas pela observação e oralidade.

No entanto, vale ressaltar que, embora exista essa persistência em continuar reproduzindo suas práticas tradicionais, infelizmente muitos conhecimentos estão se perdendo, devido a falta de acesso aos recursos para levar a bom termo tais práticas. É aí que o Estado brasileiro deve agir, reconhecendo e acelerando a reintegração de posse da terra pelos quilombolas da Bocaina. As memórias, traduzidas em forma de narrativas, e as práticas, reverberadas pelas imagens, demonstram o imenso vínculo que o povo tem com o lugar de origem, não restando dúvidas de que é lá que eles deveriam estar e não ali, no espaço em que não hesitam dizer: Fomos despejados aqui!

Referências

- ALENCAR, Edna F. Paisagens da memória: narrativa oral, paisagem e memória social no processo de construção da identidade. *Teoria & Pesquisa*, v. 16, n. 02-jul, p. 95-110, 2007.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos* (3a ed.). São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CALLAI, Helena Copetti. Aprendendo a ler o mundo: a geografia nos anos iniciais do ensino fundamental. *Cadernos Cedes*, Campinas, v. 25, n. 66, p. 227-247, 2005.
- CHAUI, Marilena. Cultura e democracia. En: *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, año 1, n. 1 (jun. 2008), 2008.
- COSTA, Otávio. Memória e Paisagem: em busca do simbólico dos lugares. *Espaço e Cultura*, n. 15, 2003.
- ECKERT, Cornelia; DA ROCHA, Ana Luiza Carvalho. Etnografia: saberes e práticas. *Illuminuras*, v. 9, n. 21, 2008.
- FOOTE-WHITE, William. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). *Desvendando máscaras sociais*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980, p. 77-86.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. LTC, 1989.
- GONÇALVES, Edmara e GREGORIN, Renato. Quirópteros da Estação Ecológica da Serra das Araras, Mato Grosso, Brasil, com o primeiro registro de *Artibeus gnomus* e *A. anderseni* para o cerrado. *Lundiana*, v. 5, n. 2, p. 143-149, 2004.
- GURAN, Milton. Considerações sobre a constituição e a utilização de um corpus fotográfico na pesquisa antropológica. *Discursos Fotográficos*, v. 7, n. 10, p. 77-106, 2011.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HERRERO, Beatriz de Las Heras. La historia a través de la imagen: la fotografía como fuente de memoria (A história através da imagem: a fotografia como fonte de memória). *Estudos da Língua (gem)*, v. 7, n. 1, p. 113, 2009.
- LEAL, Ondina Fachel. Paisagem etnográfica: imagens, inscrições e memória nos cadernos de campo. *Illuminuras*, v. 14, n. 34, 2013.
- MINAYO, Maria Cecília de S. e SANCHES, Odécio. Quantitative and qualitative methods: opposition or complementarity? *Cadernos de Saúde Pública*, v. 9, n. 3, p. 237-248, 1993.
- ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos históricos*, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- SABOURIN, Eric. *Sociedades e organizações camponesas. Uma leitura através da reciprocidade*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2011.
- SANTOS, Milton; MARQUES, Maria Cristina. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 2006.
- SANTOS-FILHO, Manoel e SILVA, Maria Nazareth Ferreira da. Uso de habitats por mamíferos em área de Cerrado do Brasil Central: um estudo com armadilhas fotográficas. *Revista Brasileira de Zootecnia*, v. 4, n. 1, p. 57-73, Jun/2006.
- THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TOLEDO, Victor e BARRERA-BASSOLS, Narciso. Etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 20, p. 31-45, 2009.
- VALADÃO, Rafael Martins. Birds of the Estação Ecológica Serra das Araras, Mato Grosso, Brazil. *Biota Neotrópica*, v. 12, n. 3, p. 263-281, 2012.

Recebido em: 01/11/2015.

Aprovado em: 15/03/2016.