

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

CLEYCIANE CÁSSIA MOREIRA PEREIRA

MITOS DA CULTURA AFRICANA:
elementos de informação e preservação da memória na Comunidade Quilombola
Alcantareense de Itamatatua

João Pessoa

2011

CLEYCIANE CÁSSIA MOREIRA PEREIRA

MITOS DA CULTURA AFRICANA:

elementos de informação e preservação da memória na Comunidade Quilombola
Alcantareense de Itamatatuiá

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal da Paraíba, para obtenção do grau de Mestre em Ciência da Informação.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Mirian de Albuquerque Aquino

João Pessoa

2011

Pereira, Cleyciane Cássia Moreira

Mitos da cultura africana: elementos de informação e preservação da memória na Comunidade Quilombola Alcantarense de Itamatatua / Cleyciane Cássia Moreira Pereira. – João Pessoa, 2011.

127 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Universidade Federal da Paraíba – Centro de Ciências Sociais Aplicadas.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Mirian de Albuquerque Aquino

1. Negros no Maranhão. 2. Mitos africanos. 3. Comunidade Quilombola Alcantarense de Itamatatua. 4. Ciência da Informação. I. Título.

CDU 39(812.1)

CLEYCIANE CÁSSIA MOREIRA PEREIRA

MITOS DA CULTURA AFRICANA:

elementos de informação e preservação da memória na Comunidade Quilombola

Alcantareense de Itamatatua

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal da Paraíba, para obtenção do grau de Mestre em Ciência da Informação.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Mirian de Albuquerque Aquino (Orientadora)- PPGCI/UFPB

Prof.^a Dr.^a Beliza Áurea de Arruda Mello – PROLING/UFPB
Examinadora externa

Prof. Dr. José Antônio Novaes da Silva – PPGCR/UFPB
Examinador externo

Prof. Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto – PPGCI/UFPB
Examinador suplente

Dedico a Deus, de imensa misericórdia e bondade em minha vida.

A minha mãezinha, Isabel, pelo exemplo de luta e garra de vida.

As minhas irmãs, Cleydiane, Cleria e Cleyliane; ao meu irmão, Kleysson, e ao meu paizinho, Francisco, presentes valiosos em minha existência.

E à Comunidade de Itamatatua, exemplo de gente que luta pela vida e perpetua a história do nosso povo negro.

AGRADECIMENTOS

No ‘barco da vida’, somos conduzidos por águas que sempre nos alertam para a necessidade do outro na condução da nossa embarcação. Assim, Deus vai providenciando inúmeras pessoas em forma de presentes, para compor o nosso pequeno e humilde ‘barquinho’. Nesse momento, é necessário tecermos nossos imensos agradecimentos a esses componentes, sem os quais jamais chegaria e conseguiria findar esse ciclo.

A priori, os meus agradecimentos são para Ti, Senhor, Pai de imensa misericórdia. Obrigada pela nossa intimidade, força, perseverança e luz, sempre a guiar minha navegação;

A minha mãezinha, Isabel Moreira, para quem não encontro palavras que expressem minha eterna gratidão. Mesmo com dores pela minha ausência em nosso lar, compreende e incentiva a luta pelos meus sonhos;

Ao meu paizinho, Francisco das Chagas, em quem me espelho, pelo exemplo de sabedoria e pelas palavras de aconselhamento que despende a mim;

Aos meus irmãos, Kleysson, Cleydiane, Cleria e Cleyliane, dos quais muito me orgulho, que estão sempre me ensinando a redirecionar o leme do meu barquinho com muito companheirismo e paciência. Amo muito vocês e lhes devo muita gratidão;

À professora Mirian de Albuquerque Aquino, pela dedicada e atenciosa orientação, e, sobretudo por ter, mesmo com tamanha distância geográfica do meu Estado, me aproximado e feito compreender um pouco mais sobre as tradições e os valores africanos que compõem a história maranhense;

A Regina Gomez, que se tornou uma pessoa muito importante na minha vinda para João Pessoa, e à sua família (D. Fátima, seu João, Dinho, Ednaldo e Victoria), pois abriram sua casa e me acolheram com muita atenção e carinho, como se fosse um ente da família;

À turma do Mestrado 2009 do PPGCI, pela convivência prazerosa e pelos aprendizados desfrutados com esses tripulantes de embarcação, em especial, a Ariluci Elliott, Fabiana França, Josélia Oliveira, Sílvia Rocha e Thaís Silva, pessoas que sempre estiveram presentes na fase de sala de aula, com palavras acolhedoras e motivadoras;

A Giovanna Guedes, que se tornou uma ‘amiga irmã’, e se colocou sempre disposta a ler meus escritos e tecer observações. Obrigada, Nega!;

Ao Grupo GEINCOS, em que adquiri muitos conhecimentos e conheci pessoas valiosas;

Ao Antônio, da Secretaria do Mestrado, que, por tantas vezes, estendeu suas mãos e atendeu-me com muita presteza e paciência;

Ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação, aos professores que fazem parte do corpo docente, contemplando-nos com seus ensinamentos e conhecimentos;

Aos professores Beliza Áurea de Arruda Mello, Carlos Xavier de Azevedo Netto e José Antônio Novaes da Silva, pelas valiosas contribuições que nos auxiliaram a tecer esta dissertação;

Aos companheiros da Biblioteca, Vanildo Brito, em especial, a ‘Seu Felipe’, por segurar inúmeras vezes o remo da navegação, sem medir esforços para que cumprisse minhas atividades do Mestrado, e sendo aquela voz sempre me motivar quando o cansaço queria me dominar;

Aos meus professores Cléa Nunes, César Castro, Fátima Braga, Roseli Ramos, Valdirene da UFMA, que muito me incentivaram a desbravar novas experiências em águas paraibanas; aos meus amigos maranhenses, de quem sinto uma enorme energia e torcida, independentemente da distância, em muitas etapas da navegação: Bruno Ribeiro, Celi Drumond, Nayadja Ferreira, Paula Mattos, Rosicléa Pereira, Samantha Nazaré, Vanessa Queiroz e aos meus queridos primos, Ana Bárbara, Joelson Mineiro e Willame Moreira, pelas constantes palavras de incentivo;

A Milena Reis e Rosinete Ferreira, que foram de extrema importância para adentrar o campo de pesquisa, pelo aprendizado e pelas informações compartilhadas sobre a Comunidade;

A “Dona” Zuleide, “Dona” Neide, “Dona” Pirixi, “Dona” Canuta, “Dona” Creuza, “Dona” Heloísa, “Dona” Edite e tantas outras vozes e memórias intrínsecas ao contexto da Comunidade Quilombola de Itamatatua, fixada em terras maranhenses, no município de Alcântara, que me possibilitaram conhecer a história de remanescentes de quilombos;

A todos aquelas pessoas que estiveram e estão comigo nesse período de estadia em ‘terra pessoense’, como grandes companheiros e amigos no ‘barquinho da vida’: Ana Caroline Dantas, Cláudio Temoteo, Cleiton Ribeiro, Edite Afonso, Erasmo Motta, Eudma Pires, Geane Luna, Iara Sousa, João Silva, Luana Natielle, Miriam Barreto, Maria das Neves Gomes, Rosilene Machado, Zenaide Martins, e outros que a memória falha e não consigo lembrar. Portanto, peço perdão pela omissão, mas sabem que, em algum momento, já me estenderam suas mãos ao longo desses quase três anos, fazendo-me sentir como se estivesse em ‘Terra natal’.

Seja lá o que fizer, meu filho, as vozes pareciam dizer em uníssono, “faça sua vida valer para nós... Seja lá o que fizer, meu filho, faça sua vida valer para nós...Seja lá o que fizer, meu filho, faça sua vida valer para nós... “Vozes ouvidas num porão de um navio que transportava os escravos da África para outros continentes” (FORD, 1999, p. 29)

RESUMO

O objetivo deste estudo é analisar os mitos da cultura africana como elementos de informação e preservação na memória da Comunidade Quilombola Alcantarense de Itamatatua. Para isso, elencaram-se os seguintes objetivos específicos: identificar, verificar como esses mitos são compreendidos e como podem contribuir para a continuidade de estudos e pesquisas que retratem a história e a memória negra. A par da Teoria do Imaginário, de Gilbert Durand, adota-se a mitoanálise, que permite a análise dos mitos concomitante com a metodologia qualitativa de abordagem etnográfica, com o propósito de descrever, densamente, os dados da pesquisa recolhidos por meio de entrevista semiestruturada, observação direta e ficha de identificação. Explana o referencial teórico-metodológico da Teoria durandiana, com suas funções, particularidades e contribuições para a trajetória histórica da humanidade. Destaca conceitos de informação, memória e preservação abordados na CI. Aponta os mitos da cultura africana, a ancestralidade dos negros do Maranhão e de Alcântara, a fim de descrever o contexto socioeconômico, político e cultural dos itamatatiuenses. Identifica as figuras mitológicas africanas predominantes na educação, no lazer e na saúde, através das lentes da Bacia Semântica e Tópica Diagramática. Conclui-se que a informação mitológica e sua preservação devem ocorrer em parceria com a Lei 10.639/03, e essas informações podem devolver a autoestima e servir para perpetuar a tradição dos quilombolas de Itamatatua.

Palavras-chave: Mitos africanos. Identidade cultural. Memória. Teoria durandiana. Comunidade Quilombola de Itamatatua. Ciência da Informação.

ABSTRACT

The aim of this study is to examine the myths of African culture as elements of information in memory and preservation of the Community of Quilombola Alcantarenses Itamatatua. Consisting of specific objectives to identify, verify how the preservation, understanding of these myths, and the possibility of contribution to the continuation of studies and surveys that portray the history and memory black. The couple's Theory of the Imaginary by Gilbert Durand, we adopt the mitoanálise that allows simultaneous analysis of the myths with the methodology of qualitative ethnographic approach in order to describe, thick, the survey data collected through semi-structured direct observation and identification record. Explains the theoretical and methodological Theory durandiana with its functions, features and contributions to the historical course of humanity. Highlights concepts of information, memory and preservation addressed in CI. Points out the myths of African culture, the ancestry of black Alcantara and Maranhão in order to describe the socio-economic-political-cultural Itamatatuenses. Identifies the mythological figures prevailing in African education, leisure and health from the lenses of the Basin and Semantic Topical Mimic. We conclude that the mythological information and its preservation should occur in partnership with the Law 10.639/03, and this information may bring back self-esteem and serve to perpetuate the tradition of the inhabitants of Itamatatua.

Keywords: African Myths. Cultural identity. Memory. Durandiana theory. Itamatatua community. Information Science.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Foto 1 – Mapa de Alcântara, município a que Itamatatua pertence	24
Foto 2 – Mapa do Polo onde se localiza Itamatatua	25
Foto 3 – Comunidade Quilombola de Itamatatua	25
Foto 4 – Ruínas de Alcântara	48
Foto 5 – Comunidade Quilombola de Itamatatua	53
Foto 6 – Habitação itamatatiuense	55
Foto 7 – Pedra de posse da terra	58
Foto 8 – Fonte do Chora	59
Foto 9 – Pedra de Encantaria	63
Foto 10 – Ervas para preparação do banho da Santa Tereza D'Ávila	70
Foto 11 – Tambor de Crioula de Itamatatua	70
Foto 12 – Associação de Cerâmica	73
Foto 13 – Cerâmica de Itamatatua	74
Foto 14 – Escola de Itamatatua	76
Foto 15 – Pungada ou umbigada	81
Foto 16 – Ensaio do Tambor de Crioula	82
Foto 17 – Dança em frente ao tambor	82
Foto 18 – Três tambores	83
Foto 19 – Preparação dos bolos	85
Foto 20 – Preparação da carne	86
Foto 21 – Mesa de doces	86
Foto 22 – Caixeiros na Festa de Tereza D'Ávila de Jesus	87
Foto 23 – Reggae na Comunidade de Itamatatua	87
Foto 24 – Jogo de futebol das itamataiuenses	88
Foto 25 – Meninos brincando com o Tambor	89
Foto 26 – Crianças brincando com o Tambor	89

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	ITINERÁRIOS METODOLÓGICOS	19
3	ADENTRANDO O TERRITÓRIO DA TEORIA DO IMAGINÁRIO	28
4	ENTRE A HISTÓRIA E A MEMÓRIA: concepções	39
4.1	A presença de negros/negras no Maranhão	42
4.2	A presença de negros no contexto alcantareense	47
5	MITOS DA CULTURA AFRICANA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ITAMATATIUA	51
5.1	Itamatatiua: contexto, características e narrativas	52
5.2	O panteão mítico em solo itamatatiuense	56
5.3	Pedra de posse da terra	57
5.4	Fonte do Chora: encantados e quebrantos	59
5.5	Pedra de Encantaria	63
5.6	Santa Tereza D'Ávila de Jesus	64
5.7	Liderança: poder, luta e resistência das mulheres	66
5.8	Práticas, benzedores e parteiras	69
5.9	A luta dos quilombolas pela sobrevivência	71
5.10	O artesanato como preservação das tradições	72
5.11	Educação e lazer na Comunidade Quilombola de Itamatatiua	76
5.12	Religiosidade	83
5.13	Saúde na Comunidade Quilombola de Itamatatiua	90
6	MITOS AFRICANOS COMO ELEMENTOS DE INFORMAÇÃO E PRESERVAÇÃO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ITAMATATIUA	94
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
	REFERÊNCIAS	104
	APÊNDICES	116
	ANEXOS	119

1 INTRODUÇÃO

A conexão da Ciência da Informação (CI) com a temática etnicorracial é um processo que implica uma troca interdisciplinar e possibilita compreender que a pesquisa científica só tem sentido quando estabelece um diálogo com a produção de conhecimento de diferentes áreas de estudo que considerem a diversidade cultural. Na lógica dessa relação, entendemos também que o processo de composição da sociedade brasileira é heterogêneo, com a participação de europeus, indígenas, africanos, entre outros povos, o que remete ao país o epíteto de uma democracia racial. Contudo, essa ideologia camufla uma realidade em que negros/negras foram severamente marginalizados/as e excluídos/as dos bens materiais e culturais de nossa nação.

Durante o período da colonização do Brasil, negros/negras foram escravizados e explorados pelos senhores donos de engenhos e fazendas, minando uma mão de obra especializada desse povo e afrontando cotidianamente a sua dignidade humana mediante atos terríveis inerentes à escravização criminosamente implantada em nosso país. Se o Brasil conseguiu ser indiferente aos enormes danos causados a negros/negras provenientes de países africanos e aos descendentes nascidos em terras brasileiras, não se pode esquecer a mais generosa e qualificada contribuição desse povo para a construção da sociedade brasileira, ao alimentar o poder e o luxo dos escravocratas locais e extrair o ouro, o diamante e outros componentes da riqueza do Velho Mundo.

Essa ideologia contribuiu para que negros/negras, inclusive as Comunidades Quilombolas, aparecessem na historiografia e na educação brasileira como redutos de escravos fugitivos na experiência do período escravista, negligenciando-se o fato de que não se pode esquecer a memória de um povo que representa sempre sua história. O relato oficial reduz o fato de que essas comunidades nos remetem a diversos tempos e espaços históricos, África-Brasil, e constituem agrupamentos de pessoas que se reconhecem com a mesma ascendência étnica, passam por inúmeros processos de transformação e, hoje, são afetadas pela lógica da globalização (BRASIL, 2006).

Estudos atualizados revelam que o Brasil recebeu da África, aproximadamente, 18 milhões de escravos. Alguns historiadores afirmam que, “nas caravelas de Martin Afonso de Souza, vieram os primeiros, e com certeza, o carregamento inicial que inaugura o tráfico negreiro é realizado em 1538 sob o comando de Jorge Lisboa Bixorda” (TERRAS..., 2002, p.

92). É dessa forma que o tráfico negreiro fomenta o progresso econômico no Século XIX de cidades como Rio de Janeiro, Bahia, Recife, São Luís do Maranhão e São Paulo.

O Maranhão, por sua vez, é considerado como um dos maiores receptores de escravos desse período. Essa atividade vigorava por causa de acordos estabelecidos na política pombalina que “[...] objetivava principalmente a emancipação do indígena e a introdução no Estado de dez mil escravos no prazo de vinte anos” (MEIRELES, 2001, p. 152), elevando a ostentação econômica e a projeção nacional. Assim, a ascensão sociopolítica teve como grande contribuição a mão de obra escrava, que trabalhava para aumentar a riqueza e o poder da elite colonial.

Após a Abolição da Escravatura, a economia maranhense entra em declínio, a ponto de não mais figurar na lista das cidades mais importantes do país e passar a ser a província do Brasil que talvez tenha sofrido mais com a Abolição. Nesse contexto, e até mesmo anteriormente, negros/negras que viviam no meio rural e se autoidentificavam como comunidades negras rurais, formando populações negras, terras de preto, quilombos, mocambos e outras designações do segmento da população negra brasileira, organizavam-se em comunidades quilombolas, “marcadas pela resistência, pela organização e, principalmente, pela luta em defesa de direitos sagrados: Terra, Liberdade, Cidadania e Igualdade” (TERRAS..., 2002, contracapa).

Dessa forma, refuta-se a disseminação da ideologia de que os/as negros/negras eram passivos/as, pois, hoje, a atual literatura reafirma que a opressão dominante não apenas tornou o povo negro excluído da sociedade, mas também como principal responsável pela sua exclusão, narrando o fato de serem pretos, mulatos e pardos brasileiros que resistem, desde então, à escravidão e buscam, cotidianamente, conquistar os seus direitos de obter saúde, habitação, saneamento, segurança, educação, a informação e conhecimento.

No Maranhão, o Projeto Vida de Negros da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos organizou e catalogou mais de 400 comunidades, entre os anos de 1986 e 1988, distribuídas pelos Vales do Itapecuru, Baixo e Médio Mearim, Baixo Pindaré, Turi e Munim, estendendo-se até as regiões do Baixo Parnaíba e das Baixadas Ocidental e Oriental (TERRAS..., 2002).

A partir do acesso à memória, do uso e da preservação dessa informação, observamos a diversidade, a riqueza de costumes, as crenças e as tradições dessas comunidades nessas regiões. Entretanto, para fins deste estudo, faremos o recorte na Comunidade Quilombola

Alcantareense de Itamatatua¹ (CQAI), por apresentar ricos elementos de sua história oral relativa à memória e à informação como conteúdo de interesse da linha de pesquisa “Memória, Organização, Acesso e Uso da Informação”, do Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação, do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal da Paraíba (PPGCI/CCSA/UFPB).

O conceito de “quilombo” é proveniente do Século XVII, quando, em 1740, o Conselho Ultramarino valeu-se da definição de que quilombo significava “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem” pilões nele. Tal conceito perpassava um sentido de proteção e de refúgio a escravizados que requeriam proteção ou abrigo mais seguro. Esse conceito se modifica em etapas mais recentes, com a criação do artigo 68 da Constituição, que amplia essa interpretação para a compreensão de que o quilombo foi o local de resistência das práticas culturais de um grupo segregado (SANTOS, 2011).

É possível prosseguir na perspectiva de pesquisas que se inserem no âmbito dos estudos etnicorraciais, que têm sido timidamente desenvolvidas em alguns cursos de pós-graduação (AQUINO, 2009) e interpeladas, quase sempre, pelos resquícios da própria produção de conhecimento acadêmico que privilegia apenas os conteúdos eurocêntricos. Essa prática de pesquisa tem suscitado preocupações e questionamentos de atuais pesquisadores de diferentes áreas de conhecimento que se interessam pela temática etnicorracial.

Mais recentemente, a Ciência da Informação tem acolhido essa temática, cuja produção ainda é incipiente, resultando nos seguintes trabalhos²: “Identidades afrodescendentes, acesso e democratização da informação na Cibercultura” (LIMA, 2009); “A (cons)ciência da responsabilidade social e ét(n)ica na produção de conhecimento sobre o negro em Programas de Pós-graduação da Universidade Federal da Paraíba” (SILVA, 2009); “Afrodescendência, memória e tecnologia: uma aplicação do conceito de informação etnicorracial ao projeto ‘A Cor da Cultura’” (OLIVEIRA, 2010); “Informação, imagem e memória: uma análise de discurso em jornais de imprensa negra da Biblioteca da Universidade Federal do Ceará – Campus Cariri” (ELIOTT, 2010); “Produção científica de negros em Universidades Públicas de Campina Grande/PB” (MOTA, 2010); “Organização da informação etnicorracial: uma responsabilidade social e ética de profissionais da informação

¹ Adotamos no nosso texto, para a Comunidade Quilombola Alcantareense de Itamatatua, a sigla CQAI.

² A maioria desses trabalhos não será apresentada na lista de referências e os sobre a Comunidade Quilombola de Itamatatua, com exceção das produções a que tivemos acesso e citamos no corpo desta dissertação, pois o intuito de relacionar é, sobretudo, para expor os estudos referentes aos negros e à CQAI. Assim, adotamos apenas o título, sobrenome do autor e o ano da pesquisa.

em acervos de unidades de informação da cidade de Campina Grande – PB” (SANTANA, 2010); “A informação musical como possibilidade de construção da identidade afrodescendente na cibercultura” (SILVA JÚNIOR, 2010); “Fonte de informação na web: uso e apropriação da informação como possibilidade de disseminação e memória do Movimento Negro no Estado da Paraíba” (SILVA, 2010).

A investigação de mitos da cultura africana é de interesse da CI por invocar a memória, a história, as relíquias e as lembranças. Estas últimas constituem metáforas mútuas para o entendimento de rotas cruzadas em direção ao passado, fontes de informação, conhecimento (LOWENTHAL, 1989). Assim sendo, é possível conhecer e analisar os mitos da cultura africana e seus elementos de informação e preservação, com o intuito de contribuir para a continuidade de estudos e pesquisas que retratem a história e a memória negra maranhense e nacional. Para tanto, utilizaremos a Teoria do Imaginário de Gilbert Durand³, articulando-a com as abordagens da Ciência da Informação e outras contribuições das áreas de História, Educação, Sociologia, se essa interdisciplinaridade assim o exigir.

Seria errôneo afirmar que existe escassa produção de conhecimento sobre a Comunidade Quilombola Alcantareense de Itamatatuiua. Isso porque é uma comunidade negra que, mesmo diante das mudanças contemporâneas, ainda mantém traços identitários que demarcam fronteiras e territórios com características próprias, como expõem Ferreira e Oliveira (2009). É frequente a adoção do tema como objeto de estudo em diversas pesquisas, tais como o Projeto Calu⁴, que resultou nas seguintes produções científicas: “Liderança feminina na Comunidade Remanescente de Itamatatuiua no município de Alcântara – MA”; “As cantigas dos negros de Itamatatuiua: a expressão musical como instrumento para uma educação diferenciada”; “Tambor em Itamatatuiua: expressão e prática social” (MOTA, 2004); “A recepção como produção de sentido na comunicação: a recepção televisiva na comunidade afrodescendente de Itamatatuiua” (SANTOS, 2007); “Comunicação e cultura: a comunicação oral como instrumento de construção da Identidade Negra” (GRIJÓ, 2008); “Eu e tu em Itamatatuiua: entendendo a saúde através da cultura” (FERREIRA; OLIVEIRA, 2009) e “Filhos da santa, terras de negro em uma arqueologia quilombola: as dinâmicas de um território chamado Itamatatuiua” (REIS, 2010).

³ Explicaremos melhor no segundo e no terceiro capítulos.

⁴ É fruto de um trabalho de extensão da Universidade Federal do Maranhão, em 2003, cuja proposta tinha como objetivo fundamental desenvolver ações em Itamatatuiua e Samucangaua, áreas consideradas remanescentes de quilombos de Alcântara, através de atividades socioeducativas e culturais bem como seu desenvolvimento sustentável, atualmente desativado.

As narrativas referentes a essa Comunidade já foram tomadas como eixo norteador em outras pesquisas. No entanto, consideramos ser este o primeiro estudo desenvolvido a partir de uma leitura mítica⁵. Conforme Elide (2002), os mitos, as imagens e os símbolos são criações irresponsáveis do psiquismo, mas correspondem a uma necessidade e preenchem a função de revelar as modalidades mais secretas do ser. Logo, leva-nos a conhecer melhor o homem, o “unicamente homem”, suas crenças, tradições e costumes.

A CQAI está localizada no município de Alcântara (MA) e situada a 40 quilômetros de São Luís. Essa comunidade é permeada por caracteres que a tornam singular. A denominação de quilombola, em uma abordagem tradicional, é concebida como o local escondido que fica, geralmente, no mato onde se abrigavam negros/negras fugitivos dos cativos. Em Itamatatua, a formação desse grupo ocorre em decorrência da saída da Ordem Carmelita da propriedade por não ter compradores para a Terra. A fazenda é abandonada para os/as negros/negras que ali residiam, deixando uma característica que, até o presente momento, prossegue como Terra de Santa D'Ávila de Jesus. Nesse contexto, a posse da Terra é repassada por uma pedra, com uma prescrição que selava a passagem da Terra da Santa para os/as negros/negras itamatatuenses. Esses quilombolas são devotos da Santa e adotam, com raras exceções, o nome de Jesus como sobrenome, tornando-se conhecidos como os Pretos de Santa Tereza.

Diante dessa problemática, o objetivo geral desta dissertação é o de **analisar os mitos da cultura africana como elementos de informação e preservação na memória da Comunidade Quilombola de Itamatatua**, operacionalizando os seguintes objetivos específicos: identificar os mitos da cultura africana na memória dessa comunidade; verificar e compreender como os mitos de tradição africana são preservados na formação/constituição/consolidação das identidades dos quilombolas. Sendo assim, delineamos como eixos norteadores do estudo as seguintes questões: **Que mitos compõem a tradição da Comunidade Quilombola de Itamatatua? Como esses mitos têm sido preservados? Como podem se tornar elementos de informação e preservação?**

A Comunidade Alcantareense, tomada como campo de pesquisa, auxiliou-nos na construção da trajetória (africana) negra maranhense no estudo da questão étnica nacional. Defendemos que é preciso analisar, dentro de um quadro microsocial, que, conforme Teixeira (1991, p. 91), “[...] permite a apreensão da complexidade, heterogeneidade e

⁵ Leitura mítica compreendida não como a visão depreciativa demarcada pela ciência pós-moderna, mas como possibilidade de entendermos o interdito no contexto sociocultural que perpassa os relatos dos quilombolas itamatatuenses.

pluralidade que caracterizam o dado social de qualquer agrupamento humano. Em outras palavras, são pistas que podem mostrar o ‘lado de sombra’ da realidade [...]”, levando em conta as ações dos indivíduos que não estão regulamentadas em documentos formais, mas se sobrepõem imbuídas nesses grupos de afetividade, de funções simbólicas particulares. Essa perspectiva fornece embasamento para insistirmos no propósito de dar continuidade à pesquisa, focalizando os mitos que perpassam a história e o legado dos quilombolas na preservação da memória africana da sociedade maranhense, identificando seu papel no contexto nacional.

A motivação para o estudo passou por um processo de amadurecimento durante os primeiros contatos e as participações semanais nas discussões sobre a temática etnicorracial, diversidade cultural, lei 10.639/2003, identidade, discurso e a responsabilidade ético-social da Ciência da Informação no Núcleo de Estudos e Pesquisas em Informação, Educação e Relações Etnicorraciais (NEPIERE), bem como nas reflexões desenvolvidas pelo “Grupo de Estudos Integrando Competências, Construindo Saberes e Formando Cientistas” (GEINCOS)⁶. Esses grupos visam organizar, disseminar, acessar, usar e democratizar a informação etnicorracial para todos os públicos, direcionando a relação entre informação e etnia.

A distância que nos separa do estado maranhense remete nosso olhar para as “coisas da Terra” e nos possibilita contribuírmos para a compreensão da história de negros/negras do Maranhão com mais propriedade, na tentativa de reconstruir um passado sofrido e marginalizado. Além disso, possibilita o desvendamento das figuras mitológicas insígnias na trajetória de povos que resistiram e ainda mantêm práticas culturais arraigadas ao fazer, ao agir e ao pensar dos itamatiuenses.

A realização desta pesquisa se justifica pelo fato de a pesquisadora ser maranhense e sentir a necessidade de intervir, como bibliotecária, na realidade histórica da comunidade quilombola e contribuir para a reconstrução da memória dos descendentes africanos. Entre as funções atribuídas a um profissional da informação – bibliotecário - compete organizar, sistematicamente, a informação para preservá-la, disseminá-la, acessá-la, usá-la e democratizá-la, nos diversos setores e esferas da sociedade.

Ao adentrarmos o campo de pesquisa, percebemos que, mesmo em meio a tantas pesquisas realizadas sobre comunidades quilombolas, a CQAI não dispunha de cópias ou *backup* dos estudos já realizados. Em razão disso, visualizamos a importância da devolução

⁶ Que se encontra sob a coordenação da Doutora Mirian de Albuquerque Aquino.

dos resultados da pesquisa aos sujeitos que repassam suas histórias: idosos, muitas vezes, acometidos pelo processo de amnésia, e os mais jovens, pela perda de valores locais, intrínsecos ao processo de globalização, desencadeando o desinteresse pela perpetuação de suas tradições. Essas histórias podem ser extintas e apagadas da memória. Nessa perspectiva, identificá-las e organizá-las constituem uma atividade do fazer da pesquisadora em relação à oportunidade de preservar a memória de negros/negras de Santa Tereza.

Na visão de Santos (2008), a forma de um lugar contrapor-se à realidade de um mundo movido por forças poderosas e cegas é impor sua força de lugar, capaz de se antepor, por meio da densidade humana, ao perverso processo da globalização. Dessa forma, estudamos o espaço da CQAI com o desígnio de contribuir para preservar essa memória.

Partindo de Capurro (2009), ousamos afirmar que a nossa colaboração com a temática etnicorracial na produção de conhecimento na Ciência da Informação tem como suporte o paradigma social que se encontra intrínseco no estado de conhecimento dessa área e por representar as relações sociais existentes. É a contribuição de Hjørland (2003) que reforça a ideia de que esse paradigma consiste na formação de grupos sociais e de trabalho que constituem a sociedade moderna. Esse autor afirma que o objeto da Ciência da Informação é o estudo das relações entre discursos, áreas de conhecimento e documentos que mantêm relações com as possíveis perspectivas ou pontos de acesso de distintas comunidades de usuários.

O paradigma social possibilita pensar os mitos como discursos próprios e narrativos da comunidade quilombola e suas relações culturais e sociais como elementos possíveis de abstrairmos a memória dos remanescentes da cultura africana.

Dialogando com Queiroz, o estudioso Roger (1974, p. 1) afirma que, “ao lado da cultura propriamente africana, formou-se nas Américas uma cultura negra original, diferente da africana, mas diferente também da cultura branca dos diversos países americanos [...]”. Desse modo, cada país, região tem suas peculiaridades na condução do sistema escravocrata, e nossa pretensão não se foca na compreensão estanque de uma ancestralidade imutável, mas transformada com essa interação social, histórica e política, que reconfigura a cultura maranhense a partir de negros, indígenas e europeus, que se miscigenaram aos valores africanos e jorram na cultura e sangue maranhense.

Pesquisar os/as negros/negras, no contexto maranhense, segundo a orientação de Bastide (1974, p. 12-13), é uma “marcha inversa”, que consiste “[...] não em partir da África para verificar o que resta na América [Maranhão], mas em estudar as culturas afro-americanas existentes, para remontar progressivamente delas à África [...]”. Assim, ao substituímos,

nessa citação, a palavra América por Maranhão, destacamos que este estudo não tem a pretensão de remontar o que resta da África no Maranhão, mas de estudar a cultura maranhense, identificando quais valores se manifestam no cotidiano dos habitantes dessa localidade.

Desse modo, o estudo foi organizado com a seguinte estrutura: o primeiro capítulo contextualiza a temática, justifica e apresenta os objetivos da pesquisa. O segundo, denominado “Itinerários metodológicos”, descreve a metodologia como eixo norteador da pesquisa. Em “Adentrando o território da Teoria do Imaginário”, terceiro capítulo, caracterizamos a Teoria do Imaginário de Gilbert Durand. Já no quarto, intitulado “Entre a história e a memória: concepções”, contemplamos as compreensões e os caracteres sobre o estudo memorialístico. Incluímos subseções que contextualizam a trajetória dos negros no Maranhão e em Alcântara, a fim de caracterizar e identificar a ancestralidade dos negros que ocupam o território maranhense e descrevemos as práticas culturais e valores que identificam e singularizam a vivência dos quilombolas.

No quinto capítulo, “Mitos africanos na Comunidade Quilombola de Itamatatiua”, trazemos a análise da pesquisa. Abordamos, outrossim, questões concernentes à educação, ao lazer e à saúde dos itamatiuenses, a partir da mitoanálise durandiana noutras subseções. Em “Mitos africanos como elementos de informação e preservação na Comunidade Quilombola de Itamatatiua”, o sexto capítulo, tecemos argumentações e conceitos para que se compreendam os mitos africanos como elementos de informação, preservação e memória na Ciência da Informação, advindas do contexto sociocultural dessa Comunidade. E, por fim, tratamos das considerações finais, onde desenhemos sugestões para futuras pesquisas e retomarmos a importância dos estudos etnicorraciais na Ciência da Informação.

2 ITINERÁRIOS METODOLÓGICOS

O processo de construção do conhecimento requer uma linha de orientação reconhecida como etapas que precisam ser demarcadas para que seja aceito por parte dos pares que o analisam. Assim, o percurso metodológico desta pesquisa “inclui as concepções teóricas de abordagem, o conjunto de técnicas que possibilitam a construção da realidade e o sopro divino do potencial criativo do investigador” (MINAYO, 1996, p. 16).

A Teoria Durandiana é o pano de fundo em que o estudo se desenvolve, tomando como aporte a Mitodologia, que incorpora a mitocrítica e a mitoanálise. Entretanto, adotamos, sobretudo, a mitoanálise, constituída pela Tópica Diagramática (TD) e pela Bacia Semântica (BS), posto que o objeto de estudo é composto pelas narrativas e pelos elementos simbólicos (a pedra, a igreja) de significação da Comunidade Quilombola Itamatatiuense. Esses elementos são apreendidos no contexto sócio-histórico-cultural a partir de suas manifestações. As expressões “traços míticos” (ARAÚJO; SILVA, 1995) servem para identificar os mitos intrínsecos aos discursos desses quilombolas.

O termo mitoanálise, desenvolvido por Durand, advém da obra intitulada *Comme Toi-Même, essais sur les mythes de l'amour*, escrita por Denis e Rougemont, e publicada em 1961, que buscou definir um conceito para explicar o significado do termo. A partir dessa conceituação, Durand (1983) propôs uma aplicação sociológica da mitoanálise ao terreno fértil dos mitos (ARAÚJO; SILVA, 1995), que serve para estudar os mitos diretores que habitam nas profundezas da sociedade. Em uma proposição mais elucidativa, Durand (1983, p. 49-50) conceitua a mitoanálise como

[...] os fenômenos sócio-culturais, por exemplo, como um dado período sócio-cultural, num lugar e num contexto histórico preciso, é tributário, nas suas diversas expressões, de um mito ou de uma figura mítica que se impõe pouco a pouco (e em seguida degenera), porque ela é confrontada com problemas específicos, certamente, mas que são também colocados, debaixo de outras formas, noutros lugares, a outros grupos humanos.

Nessa ótica de Durand (1998), a mitoanálise compreende os conceitos de TD e BS. Em relação ao TD, ele baseia-se no esquema de funcionamento da psique, proposto por Sigmund Freud, que emprega os termos *isso*, *ego* e *superego* para explicitar o processo de mudança dos mitos, numa dada sociedade, em determinado momento histórico, e os adota como duas pontas do trajeto antropológico que são compreendidas na vertical de cima para baixo.

O “isso”, elemento da Tópica, funciona como o lado mais profundo e equivale ao inconsciente coletivo de Jung, que o denomina de inconsciente específico, o qual está ligado e relacionado à estrutura psico-psicológica do animal social. Nesse campo, os esquemas arquetípicos provocam as “imagens arquetípicas”. O “ego”, por sua vez, equivale aos papéis sociais, à zona de estratificação, onde são modelados os diversos papéis conforme as classes, as castas, as faixas etárias, o sexo e os graus de parentesco ou em papéis valorizados (que tendem a se institucionalizar em um conjunto muito coerente e com códigos próprios, e os papéis marginalizados que permanecem mais dispersos com um “fluxo”, pouco coerente. São os fermentos bastante anárquicos das mudanças sociais e do mito condutor) (DURAND, 1996, 1998).

O topo superior cabe ao superego, onde ocorrem a organização e a racionalização do ego sociocultural em códigos, ideologias, planos, programas e pedagogias e os papéis positivos. Assim, têm-se o “superego” e o “ego”, que equivalem ao consciente (a ponta educada), e o “isso”, ao inconsciente (a ponta inata). No que concerne à BS, refere-se às fases de duração do imaginário sociocultural, entendida como um conjunto homogêneo de representações que manifestam no imaginário de uma época, sendo composta por seis fases: escoamento, divisão das águas, confluências, nome do rio, organização dos rios, deltas e meandros.

O escoamento diz respeito às pequenas correntes descoordenadas, disparatadas e frequentemente antagonistas, que advêm do setor marginalizado da tópica e testemunha a usura de um imaginário localizado cada vez mais apregoado em códigos, regras e convenções. A divisão das águas é o momento da junção de alguns escoamentos que formam uma oposição mais ou menos acirrada contra os estados imaginários precedentes e outros escoamentos atuais. A confluência é exatamente quando ocorre o reconfortamento de uma corrente, recebe apoio e reconhecimento das autoridades locais e das personalidades institucionais.

Em relação ao nome do rio, entende-se como a caracterização de um mito, a partir de um personagem real ou imaginário que caracteriza a “Bacia” como um todo. A organização dos rios é conhecida como a consolidação teórica dos fluxos imaginários, em que ocorrem, com frequência, os exageros de certas características da corrente pelos segundos fundadores. Finalmente, os deltas e os meandros se formam quando a corrente mitogênica que caracterizou e transportou um imaginário específico ao longo de todo o curso do rio se desgasta e atinge a saturação, deixando-se penetrar aos poucos pelos escoamentos anunciadores dos deuses por vir (DURAND, 1998).

Não pretendemos tornar repetitiva a explanação dessas terminologias, mas aprofundar os conceitos mitoanalíticos, pois esses são os eixos norteadores para a técnica de análise dos dados a serem coletados com os quilombolas itamatatiuenses.

A teoria durandiana é coerente com a abordagem qualitativa com características da pesquisa etnográfica de caráter interpretativo, que permite o estudo do fenômeno. A etnografia consiste em um “esforço intelectual para uma descrição densa” (GEERTZ, 1978, p. 15). Porém, o estudo etnográfico que adotamos nesta pesquisa não se configura nessa acepção antropológica, mas em alguns de seus pressupostos e instrumentos que passaram por “algumas adaptações, afastando-se mais ou menos do seu sentido original [para inserir-se em] um contexto cultural amplo” (ANDRÉ, 1995, p. 13). Assim, segundo a autora, a etnografia é a tentativa do pesquisador de descrever a cultura e a sociedade. Entretanto, “para fazer trabalho etnográfico, não basta descrever os ritos ou citar o nome das divindades; é preciso também compreender o significado dos mitos e dos ritos” (BASTIDE, 1983, p.22). Com base nessas ideias, entendemos que a apreensão dos mitos intrínsecos ao discurso dos quilombolas itamatatiuenses precisa ser compartilhada não exclusivamente no seu contexto sociocultural *in loco*, tendo um contato mais íntimo para identificar os elementos simbólicos que perpassam suas manifestações culturais, mas também no contexto cultural mais amplo.

Entre os critérios para utilização de elementos de uma pesquisa etnográfica no campo da Ciência da Informação, Firestone e Dawson (1981) defendem que o pesquisador deve evitar definições rígidas e apriorísticas de hipóteses, mas procurar mergulhar nas situações para, em seguida, rever e aperfeiçoar o problema inicial da pesquisa. Deve-se realizar maior parte da pesquisa de campo tendo uma interação direta com os sujeitos. A experiência com a cultura quilombola ajudou-nos a entender melhor o sentido atribuído pelo grupo estudado às suas experiências, oportunizou a combinação de vários métodos de coleta de dados e possibilitou a apresentação de um relatório com o material produzido pelos sujeitos.

O desenvolvimento desta pesquisa exigiu a aprovação do Conselho de Ética da UFPB (Anexo A) e o consentimento da líder da Comunidade Quilombola de Itamatatiua (Anexo B), resultando numa convivência de vinte dias nessa comunidade, para entendermos o funcionamento da educação formal, as práticas culturais, as questões de saúde e lazer e os modos de fazer cotidiano e eventos, a fim de reconstruirmos a história deles através do contato diário. Nesse sentido, André (1995, p. 29) afirma que o período de tempo em que o pesquisador mantém esse contato direto com a situação estudada pode “variar muito, indo desde algumas semanas até vários meses ou anos”.

A abordagem etnográfica requer aplicação de alguns instrumentos específicos no campo de pesquisa, como a observação direta, a aplicação de entrevistas, as anotações em diários de campo⁷. A observação direta consiste em uma técnica que se realiza “[...] mediante o contato direto do pesquisador com o fenômeno observado para obter informações sobre a realidade dos atores sociais em seus próprios contextos [...]” (CRUZ NETO, 1996, p. 59). Essa técnica nos incumbiu da visualização das práticas cotidianas desses quilombolas e, com frequência, indagamos com o propósito de compreendermos e identificarmos os elementos simbólicos que estivessem atrelados as suas crenças e aos valores de quilombolas itamatatiuenses, à medida que íamos aplicando as entrevistas, anotávamos na ficha do informante, as informações sobre seus familiares, renda, dados pessoais. A ficha de informante, de acordo com Queiroz (1991), contempla os dados pessoais, as condições econômicas do entrevistado, os dados imprescindíveis para a análise correta das entrevistas (Apêndice A).

As entrevistas semiestruturadas (Apêndice A) com perguntas que versam sobre o questionamento das experiências dos quilombolas com a Comunidade tiveram a finalidade de saber o que eles sabem sobre a trajetória dessa Comunidade: ano de surgimento, como e quantos anos tem; qual a origem; as histórias que conhecem sobre ela, se ouviram falar dessas histórias pelos pais, avós da Comunidade que possam ser relatadas; e se consideram descendentes de escravos. A partir dessas questões, elaboramos um roteiro flexível, no qual foi possível incorporar dados não contemplados no momento de elaboração desse roteiro, mas que teve relevância para a apreensão e a compreensão das lutas pela posse da terra, hábitos de saúde dos quilombolas itamatatiuenses. Adotamos as recomendações de Souza et. al. (2005) para os quais o roteiro deve ser construído de tal forma que permita flexibilidade nas conversas e absorção de novos temas e questões trazidas pelo interlocutor como sendo de relevância para a interlocução.

A aplicação da entrevista semiorientada aos sujeitos da pesquisa permitiu-nos fazer algumas intervenções, com o intuito de focar nos aspectos importantes do estudo, entendendo-a na perspectiva de Queiroz (1991, p.58):

[...] é a aquela em que o pesquisador de tempos em tempos efetua uma intervenção para trazer o informante aos assuntos que pretende investigar; o informante fala mais do que o pesquisador, dispõe de certa dose de iniciativa, mas na verdade quem orienta todo o diálogo é o pesquisador [...]

⁷ Trazem informações relativas às condições socioeconômicas, educacionais e culturais e impressões do contexto de cada entrevistado.

Na aplicação desse instrumento, em alguns momentos, intervimos para retomar as perguntas norteadoras concernentes à compreensão do modo de vida dos quilombolas itamatatiuenses. Conforme Cruz Neto (1996, p. 57), a entrevista é “[...] o procedimento mais usual no trabalho de campo, e por meio dela, o pesquisador busca obter informes contidos na fala dos atores sociais [...]”.

Na visão de Cruz Neto (1996, p. 54-55), a “[...] a entrada no campo deve constar a priori de uma aproximação com as pessoas da área selecionada para o estudo, que pode ser facilitada através do conhecimento de quilombolas ou daqueles que mantêm sólidos laços de intercâmbio com os sujeitos a serem estudados”. Essa ideia, a princípio, ajudou-nos a manter contato com a líder da Comunidade, onde ficamos alojadas nesse período, a fim de estabelecer relações mais estreitas com os quilombolas dessa localidade e explicar sobre os objetivos do estudo.

A coleta ocorreu no período de 09 a 30 de setembro de 2010. No momento de realização das entrevistas, apresentamos os objetivos da pesquisa de campo aos sujeitos a serem entrevistados, anotamos os dados pessoais, tais como idade, nome dos pais, filhos (Apêndice A) e entrevistamos os sujeitos que estavam disponíveis para contribuir conosco no estudo, evidenciando que alguns deles não conseguiam dar informações relativas às questões perguntadas.

Outros entrevistados abordavam assuntos que iam além das perguntas que fazíamos, que não eram interrompidas quando percebíamos que estivessem aprofundando ou esclarecendo informações sobre a Comunidade. Essa etapa de entrada no campo de pesquisa ocorreu de forma tranquila e fomos recebidos sem barreiras, pois tivemos contato prévio com uma pesquisadora já atuante nessa localidade e que facilitou nossa aproximação com os quilombolas itamatatiuenses.

A captação desses dados foi realizada com uma máquina fotográfica, em que pudemos registrar e gravar um vídeo com os entrevistados, o que nos possibilitou a posteriori ouvirmos inúmeras vezes essas informações e identificarmos quais narrativas mais se fizeram presente nas vozes dos itamatatiuenses.

Durante o diálogo com a líder da Comunidade, soubemos que poderíamos ter acesso a documentos sobre essa Comunidade na Arquidiocese de Pinheiro - um município do estado do Maranhão, que fica localizado na microrregião da Baixada Maranhense e agrega uma população, segundo estimativa do IBGE em 2009, de 77. 182 habitantes e área de 1.599 km²- onde é feito o escoamento não só de recursos econômicos, mas também da memória documental dessa localidade. Em Alcântara, município ao qual Itamatatiua está ligada,

visitamos os Cartórios, as Secretaria da Cultura, Educação e Saúde, com o intuito de obter alguns esclarecimentos. Entretanto, recuperamos poucas fontes de informação, tais como mapas, que dimensionem o espaço territorial de Itamatatuiua; dados estatísticos sobre os quilombolas referentes à educação, à saúde, ou seja, documentos oficiais, jurídicos, publicações administrativas, entre outras sobre a Comunidade. Dos documentos que localizamos, expomos, a seguir, o mapa de Alcântara, constituído por oito polos, contando com a sede municipal (Foto 1⁸):

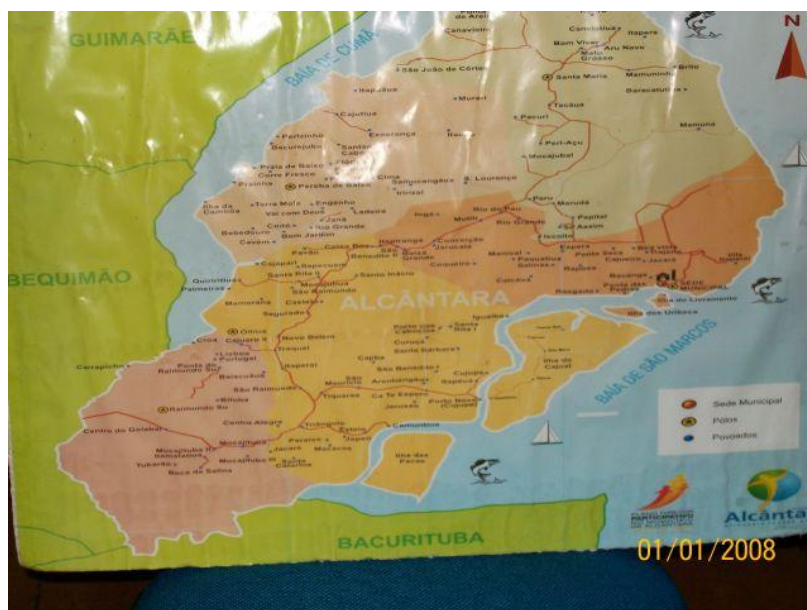


Foto 1 – Mapa de Alcântara, município ao qual Itamatatuiua pertence
Fonte: Secretaria de Saúde de Alcântara, Maranhão

A Foto 2 destaca o Polo Raimundo Su⁹, onde Itamatatuiua se localiza, formado por 12 povoados: Mocajituba I, II e III, Tubarão, Rola, Goiabal, Boca de Salina, Croa, Lisboa, Portugal, Ponta do Raimundo Su e Itamatatuiua.

⁸ Para imagens capturadas por máquinas fotográficas, denominamos de Foto 1, Foto 2, Foto 3...e Foto 29. Para as imagens extraídas da web, adotamos Figura 1, Figura 2...e Figura 10.

⁹ Alcântara, por ter um dos maiores territórios de Comunidades quilombolas, agrupou-as em oito polos, ficando uma comunidade maior responsável por outras menores.



Foto 2 – Mapa do Polo, onde se localiza Itamatatiua
Fonte: Secretaria de Saúde de Alcântara, Maranhão



Foto 3 - Comunidade Quilombola de Itamatatiua
Fonte: Dados da Pesquisa

O universo da pesquisa é a CQAI (Foto 3) que, além de apresentar seus caracteres identitários, no que diz respeito à cultura de matriz africana, tem uma relação territorial e estadual dos sujeitos da pesquisa com a pesquisadora. Essa Comunidade é composta por 132 famílias, das quais selecionamos uma amostragem de 10%, por considerarmos representativa para o estudo que ora se apresenta. Para essa amostragem, baseamo-nos em Fachin (2002), que sugere como delimitação do tamanho da amostra 10% da população. Nesse caso, equivale a 13,2 das famílias para aplicação das entrevistas.

Posterior a chegada da Comunidade Quilombola de Itamatatiua, investigamos o espaço geográfico, territorial, com a finalidade de conhecer melhor os quilombolas, o campo da pesquisa. Em decorrência, decidimos ampliar o percentual da amostragem para vinte e quatro entrevistados, com o intuito de escutar mais pessoas. Assim, selecionamos os sujeitos que seriam entrevistados, priorizando, a princípio, as mulheres engajadas na liderança da Comunidade Quilombola de Itamatatiua, uma vez que a cultura dessa Comunidade é, sobretudo, de tradição matriarcal, na qual as figuras femininas lideram esse espaço.

Sendo assim, selecionamos: a senhora mais idosa da localidade, por considerarmos a sua experiência de vida significativa; uma idosa remanescente do período escravista, com 105 anos, que tem o respeito e o reconhecimento dos quilombolas, como Tia Zuleide, que está atrelada a narrativas que permeiam a memória da maioria dos depoentes da nossa pesquisa; e os responsáveis (pais ou mães) pela família que aceitassem ser entrevistados, além de mantermos conversas informais com jovens, sem considerá-los como focos prioritários da coleta, mas colaboradores para visualizarmos como se desencadeava a perpetuação da memória oral e propagação das tradições locais.

Escutamos vinte e quatro sujeitos, cujas entrevistas transcrevemos na íntegra. Para fins de análise deste estudo, selecionamos dez entrevistas aleatoriamente, a cujos sujeitos demos nomes fictícios (Aloê, Laroyê, Odoyá, Oyê, Oya, Ogunhê, Epa, Eparrê, Okê e Olariê), os quais retiramos das saudações das divindades africanas.

Na leitura do material coletado, identificamos os mitos africanos e, em seguida, extraímos os fragmentos em que estavam localizadas as narrativas míticas. Depois, retomamos as leituras para um aprofundamento da caracterização dos mitos inerentes ao contexto itamatatiuense, buscamos o confronto com as imagens fornecidas pela Teoria durandiana e suas significações e tentamos responder ao primeiro objetivo específico da pesquisa, que é identificar os mitos de matriz africana na Comunidade Quilombola de Itamatatiua.

A condução da mitoanálise apoiou-se em três pilares da cultura dos quilombolas itamatatiuenses: educação, lazer e saúde, procurando descrever como funciona cada uma dessas áreas e identificar os mitos africanos apontados na descrição das figuras mitológicas que permeiam a oralidade desses habitantes e os mitos que se diluem e dão vazantes para novas etapas desses jovens e crianças componentes da história de Itamatatiua a partir da Bacia semântica e Tópica diagramática.

Desse modo, seguimos guiados pelas orientações de Legros (2007, p. 110), ao defender que “nenhuma interpretação em ciências humanas [sociais] pode, sinceramente, ter a

pretensão de ser exaustiva. O pesquisador deve se contentar em realçar as relações entre o que já é uma interpretação [...]”. Assim, essa metodologia é um caminho para uma interpretação nas ciências sociais, cientes de que não atingiremos a exaustão na localização dos mitos da cultura africana como elementos de informação e preservação na memória da CQAI.

3 ADENTRANDO O TERRITÓRIO DA TEORIA DO IMAGINÁRIO

No início do Século XVI até XVIII, as bases do conhecimento científico estavam assentadas no paradigma cartesiano¹⁰, iniciado por René Descartes e consolidado por Galileu Galilei, cuja verdade decorria da disjunção: homem/natureza, sujeito/objeto, corpo/alma e emoção, interioridade/exterioridade, racionalidade, considerando como ciência o que estivesse validado em tais princípios, desprezando qualquer tipo de conhecimento baseado na interação com a imaginação, os sonhos e o simbólico.

Uma das grandes perdas provocadas pelas estruturas racionais é a imaginação que, em razão do padrão científico, tende a ser considerada como senhora de erros, reafirmando cada vez mais a separação entre o estudo do homem e seus componentes: mente, corpo e matéria. Essa ligação tem sido resgatada, pois a razão não consegue dar conta do caos e, nela, está inserida muito da imaginação na elaboração das fórmulas e do estabelecimento de postulados. O estudo do homem requer essa interligação para que se possa compreender o processo imaginário, subjetivo e começar a deslanchar inúmeras teorias para o estudo bioantropológico. Assim, permanece nítida a necessidade do estudo do imaginário para que possamos conhecer as relações, a imagem como o indivíduo vê a si e ao outro nessa interação social.

O imaginário não pode ser confundido com a simples visualização de imagem, mas dentro de uma função imaginativa de ir além do imediato e trabalhar com o futuro. O imaginário

[...] é a sua força de geratriz do novo que precisamos sempre assumir para que possamos olhar para frente com dignidade. As pontes serão na perspectiva de unir imaginário e educação, querendo, com isso, que, desde já, a 'irrealidade' que iremos elaborar se efetive o mais depressa possível por meio da luta política por uma humanidade feliz. Que essa *aura mediocritas*, que nos envolve hoje, dissipe-se e que possamos, enfim, brindar a vida; isso porque, morrer não é insano, insano é não viver no gozo dessa plenitude. (AZEVEDO, 2006, p. 14).

Na atualidade, deparamo-nos com a ampliação de estudos sobre o imaginário, com temáticas heterogêneas encontradas em livros, revistas e eventos científicos.

Dando margem a uma proposta de estudo das incertezas e da complexidade do conhecimento pela interligação disciplinar e, considerando, sobretudo, o imaginário,

¹⁰ Paradigma aqui entendido com base em Morin (2002) que o tem como esquema fundamental de pensamento, na medida em que determina os conceitos fundamentais, as categorias diretivas da inteligibilidade e ao tipo de relações lógicas de atração/repulsão entre os conceitos e as categorias de todo discurso que se efetua sob o império (sentido forte); e como, visão de mundo, epistema, mentalidade (sentido fraco).

adentramos ao referencial teórico-metodológico da Teoria Geral do Imaginário de Gilbert Durand, fazendo um percurso sucinto pela história do imaginário, para assim, podermos situá-la.

Para iniciar o processo de criação de animais, plantação de vegetais, o homem, desde a pré-história, precisou inventar e confeccionar arados, foices e outros instrumentos para revolver e escavar a terra antes de plantar, notando-se, nesse processo da revolução agrícola, a atuação de sua capacidade inventiva e previsiva como instâncias presentes na imaginação humana. O homem assumiu as tarefas de prever as adversidades climáticas para o próximo ano, saber o período do plantio e da colheita, ter cuidado com suas criações (cabras, ovelhas etc.), provendo os alimentos necessários até o momento da chegada da nova colheita.

Essas previsões eram alvo de atenção porque existiam inúmeros fatores desfavoráveis (clima, acidentes naturais etc.) que os impediam de terem êxito na sua agricultura, no pastoreio, na alimentação regular assegurada para o ano seguinte, os quais acabavam suscitando cada vez mais seu poder de imaginação. É quando começam a recorrer aos mitos e aos deuses para alcançar sucesso na agricultura, e essa crença, por sua vez, começa a explicar as relações com o mundo e com a própria natureza.

Como podemos ver, o imaginário está presente no pensamento humano, desde os mais longínquos períodos, com sua função de dar significação ao mundo em que atua através de símbolos e imagens, buscando uma ressignificação do social para sua relação com o mundo, com a natureza e consigo mesmo.

As imagens já passaram por um significativo processo de desvalorização, ora quase extintas do pensamento humano, como em Bizâncio, pela exigência do puritanismo, ora por excesso, no Século XVIII, quando se tornam apenas cópias sem sentido. Esses dois extremos ficam na história do imaginário como Iconoclasmo (DURAND, 1988). Seu resgate dentro de um quadro simbólico é retomado pelas hermenêuticas redutoras e instauradoras. Na primeira, a imaginação simbólica reduz a simbolização a um simbolizado sem mistério. Com a psicanálise de Freud, a imagem é caracterizada a partir de um desejo libidinoso reprimido na infância, derivando imagens negativas. Outro pensador que estuda o imaginário dentro dessa redução é Levi-Strauss, que o resume a um estrito contexto social, semântico ou sintático. Esses dois teóricos só conseguem apresentar estudos de símbolos nesse aspecto limitado. A psicanálise, pela individualidade, e o estruturalismo, pelas leis fonológicas que não se aplicam às leis universais. Assim,

[...] tanto para a psicanálise como para a sociologia do imaginário, o símbolo só remete, em última análise, a um episódio regional. A transcendência do simbolizado é sempre negada, em função de uma redução ao simbolizante explicitado.

Finalmente, a psicanálise ou estruturalismo reduzem o símbolo ao signo ou, na melhor das hipóteses, à alegoria. [...]. (DURAND, 1988, p. 56).

Nas hermenêuticas instauradoras, as imagens são concebidas dentro de um panorama mais amplo. Inúmeros teóricos contribuem de diversas áreas distintas, interessando-se pelo estudo da sua função simbólica. Temos Jung, que nos remete ao inconsciente coletivo, à ideia dos arquétipos-símbolos universais. A filosofia de Cassirer apresenta sua demonstração do homem como animal simbólico. Merleau-Ponty traz a antropologia arquetipológica ou o humanismo e Bachelard com a sua fenomenologia da linguagem poética.

O simbolismo mostra-se intrínseco como caracterização do homem nas suas diversas fases de desenvolvimento, na alimentação e no vestuário e suscita nos antropólogos, sociólogos e filósofos, nos mais diferentes grupos de estudo, o interesse pelo símbolo. A recuperação do imaginário não tem sido dos mais fáceis, pois uma parte dos pesquisadores ainda não relacionam seu estudo como finalidade relevante para a vida social. A civilização moderna, em decorrência do racionalismo, até acreditou, durante algum tempo, ter eliminado o mito, inferiorizado as imagens e os símbolos. Contudo, enganou-se, pois eles têm se mostrado cada vez mais proeminentes para a explicação humana, dando sentido às ações diárias, através do poder mágico presente no imaginário, que dá força às práticas concretas da vida cotidiana, concebendo-a nas imagens reproduzidas no processo tecnológico da iconografia, em jornais escritos, televisão, cinema, exemplos que demonstram sua atuação continuada e atuante na sociedade, embora essas, predominantemente, não tenham finalidades educativas.

Mas, paradoxalmente foi a própria razão que, ao pretender abarcar tudo, preparou o caminho para o retorno da imagem e da sensibilidade reprimida. Por não ser sensível à força do seu contrário, o racionalismo não conseguiu integrá-lo para temperar a sua pulsão hegemônica (Maffesoli, 1998) e, com isso, foi perdendo espaço. Em outro termos, e lembrando Bachelard (1990), poderíamos dizer que a uma ‘dialética da razão’ se vem acrescentar uma ‘dialética da imaginação’, que havia sido rejeitada pela mentalidade cientificista da modernidade. (TEIXEIRA, 2001, p. 3).

O estudo do imaginário não tem a pretensão de eliminar a razão, mas de fazer a junção, utilizando-se seu modelo de sistematização e, indo mais além, descobrindo a função vital que pode oferecer ao homem no combate às adversidades e angústias que o atormentam diante da proximidade da morte e do fluir do tempo. Ramos (2006) comenta que as imagens redesenhadas nas nuvens do céu constituem apenas extrato do conjunto presente no pensamento humano, ajudando-o a posicionar-se frente a essas angústias e o fazendo diferente dos outros seres.

Maffesoli (1985), referenciado por Teixeira (1991), afirma que o imaginário é o fermento que dá sentido à vida humana, elemento estruturante da socialidade que organiza a vida concreta, enxertando-a com uma força mágica que a torna mais fantástica e que se manifesta no comer, no vestir, nos sonhos, de onde pode ser apreendida a sua dimensão simbólica. Essa força está presente nas ações banais, na imprensa, na política, nas organizações.

Para Pitta (2005), é o filósofo francês, Gaston Bachelard (1884-1962), que, modernamente, começa a se interessar pelo estudo do símbolo dentro de um quadro sistemático e interdisciplinar (diversas disciplinas ou campos de estudo). Isso ocorre com a fundação *Société de Symbolisme* em Genebra, 1950, que inaugura a publicação de seus trabalhos em 1962, nos *Cahiers Internationaux de Symbolisme*. Bachelard baseia-se na poesia, instância do simbólico, unindo-a à ciência. Assim, é o conceitor de um novo paradigma científico, no qual a ciência deve estudar o homem com base no seu devaneio. Demonstra que a relação entre os homens, entre os homens e a terra, entre os homens e o universo não está na construção do racionalismo, mas como resultado da elaboração psíquica que leva em conta afetos e emoções. E assim, o símbolo permite o estabelecimento do acordo entre o eu e o mundo.

Bachelard partiu em defesa da imaginação criadora, influenciado pela poética da matéria de Empédocles (terra, água, ar e fogo), percebendo os sinais da interação entre o humano e o cósmico na formação das imagens, entre as pulsões humanas e as intimações do meio ambiente natural (MELLONI, 1998). Para esse autor, somente a revitalização da vontade e o poder de criar conduziriam o mundo ocidental a uma crítica segura da racionalidade, que isenta do conhecimento o espírito humano em sua inteireza. Assim, o homem poderá reequilibrar a razão e a imaginação, conquistando lugar para o exercício de um pensamento inquieto e aberto, que reencante o mundo e a vida, o homem e seus saberes.

O novo espírito antropológico inaugurado por Bachelard e continuado por Durand (1988, 1997) traz a possibilidade de uma revalorização das imagens significativas da representação humana, dando vez para a Antropologia, que estuda o homem a partir da interdisciplinaridade de várias ciências, em que uma é explicada por outra, em busca da razão simbólica e cultural.

O imaginário se expressa em sistemas e práticas simbólicas. Como o símbolo é próprio do pensamento indireto, é ele quem realiza o processo de sutura epistemológica entre a natureza e a cultura. É um processo recursivo pois seus elementos constitutivos e seus produtos derivam dele. Assim, a cultura e o homem, os códigos linguísticos, os mitos, os ritos, os jogos, todas as práticas sociais, as organizações sociais, as leis, a música, a política, as artes e tudo o mais são

constituintes e decorrentes desse incessante processo de um trajeto antropológico. (RAMOS, 2006, p. 43).

O estudo do imaginário se apresenta por imagens e símbolo, tornando-se um nicho não só para a espécie humana, mas também para a própria produção científica. Os cientistas apresentam-se cada vez mais preocupados em estudar o homem dentro de sua totalidade, partindo da reconciliação da imaginação com a razão. Assim, é que surge o estudo da Teoria do Imaginário de Gilbert Durand. Esse discípulo de Bachelard procura aprofundar o estudo do imaginário no final do Século passado, influenciado pelo seu mestre, pelos arquétipos de Jung, e outros teóricos que o embasam na elaboração de sua teoria que estuda as estruturas antropológicas do imaginário, na qual existem imagens que sempre estiveram presentes na formação do pensamento, sendo identificados em narrativas míticas que têm uma metodologia própria para apontá-las, que são universais e frutos de um percurso reversivo biopsicocultural (MARTINS, 2007).

Durand percorre inúmeros lugares, coletando imagens em diversas culturas, mitologias, literatura, arte, artes plásticas, nas quais percebe certa regularidade na representação imaginária, bem definidas e relativamente estáveis. Essas representações, ao serem agrupadas, são chamadas estruturas. Durand (1988, 1997) demonstra, através da representação simbólica, particularmente quando converte símbolos, esquemas e arquétipos em narrativas validadas por si mesmas – mitos que, no estudo durandiano, devem ser entendidos não apenas como mito propriamente dito, mas como a narrativa que legitima essa ou aquela fé religiosa ou mágica, a lenda e as intimações explicativas; o conto popular ou a narrativa romanesca (DURAND, 1997, p. 356). E assim, expondo o quanto esses se fazem presentes na história humana, em um processo de constante busca pelo entendimento das ações humanas, afirmando que o pensamento leva em conta estruturas míticas como frutos da imaginação. Isso porque, nos mitos, são revelados o que os humanos têm em comum, com a história de nossa busca pela verdade de sentido, de significação através dos tempos.

Ele considera as imagens e o imaginário como sinônimo do simbólico que representa uma ideia inconsciente, universal do pensamento, recorrendo aos arquétipos de Jung para quem “[...] todo o pensamento repousa em imagens gerais, os arquétipos, ‘esquemas ou potencialidades funcionais’ que ‘determinam inconscientemente o pensamento [...]’”. (DURAND, 1997, p. 30) representado miticamente. Esses mitos encontram-se atuantes na sociedade contemporânea e são visualizados vestígios dessas narrativas que se repassam ao longo do caminhar humano, como pode ser descrito a seguir.

[...] o objeto de limpeza desinfetante de amoníaco Ajax não é senão o simples substituto do sonho de Ícaro ou o Deus do vulcão (Ájax). As colunas centrais das residências ou ruas são os eixos do mundo que verticalizam a comunicação entre a terra e o cosmo. Os locais geográficos, como o centro originário de qualquer cidade, constituem, sem que os próprios construtores saibam de forma consciente, o ponto de origem que repete e reproduz as direções percorridas pela humanidade e para onde convergem em sua busca de retorno à sua origem primordial. Os astros de cinema seriam os deuses do Olimpo contemporâneo [...]. (LAPLANTINE; TRINDADE, 1997, p. 18).

O imaginário, dinamismo equilibrador de forças contrárias com imagens positivas (regimes diurno e noturno), atua na tentativa de combater as “imagens negativas”, relativas à angústia do tempo e da morte que sempre atormentaram a existência humana. Essas são classificadas por símbolos teriomórficos (relativos à animalidade - marcados pela agitação incontrolável, pelo fervilhamento, pela animação, mordicância), por nictomórficos (relativos à noite, escuridão – situação de trevas; água escura, triste) e catamórficas (relativos à queda – ligada à experiência dolorosa da infância, representada pelo medo, pela dor, pela vertigem e pelo castigo). Apresentam-se, então, três soluções - imagens positivas - para combatê-las: pegar as armas e destruir o monstro (a morte) pelas imagens de ascensão, de altivez; criando, em seguida, um ambiente harmonioso, de intimidade, que culmina com uma visão cíclica do tempo, no qual a morte é renascimento.

Com a pretensão de esclarecer as imagens negativas na perspectiva durandiana, Ramos (2006, p. 47) põe em relevo que

as imagens com símbolos teriomórficos sugerem mudança: da pele, da atitude, com esquemas de animação acelerada e constantes trocas entre sentimentos humanos e animalização, valorização negativa do movimento. Os símbolos nictomórficos projetam estados de depressão, mutilação, falta de limite das trevas e desdobramentos de imagens do eu. As imagens catamórficas apresentam-se como uma queda fatalista, que pode estar associada aos símbolos teriomórficos e nictomórficos, mas que permitem converter-se em seu contrário.

Durand baseia-se na Antropologia, demarcada como conjunto de ciências para o estudo do *homo sapiens*, que auxiliou no simbolismo humano. Para isso, ele estabelece nesse estudo um trajeto reversível que passa pelo biopsicossocial, ou seja, a concepção de uma imagem. A construção do imaginário está atrelada ao corpo, à mente e à sociedade em que todos são importantes no resultado do imaginário, que deve ser considerado para o seu desvendamento, denominando-o de

[...] *trajeto antropológico, ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social.* Essa posição afastará da nossa pesquisa os problemas de anterioridade ontológica, já que postularemos, de uma vez por todas, que há *gênese recíproca* que oscila do gesto pulsional ao meio material e social e

vice-versa. É nesse intervalo, nesse caminhar reversível que deve, segundo nos parece, instalar-se a investigação antropológica. Afinal, o imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito [...]. Podemos dizer, parafraseando a equação de Lewin, que o símbolo é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio. Foi a esse produto que chamamos trajeto antropológico, porque a reversibilidade dos termos é característica tanto do produto como do trajeto. (DURAND, 1997, p. 41, grifo do autor).

Para explicar a contribuição do corpo (bio) na formação das imagens, Durand toma emprestados os gestos dominantes - primordiais e reflexológicos - da reflexologia betcheveriana para descobrir sua manifestação nos recém-nascidos. O gesto postural é responsável pela coordenação ou inibição de outros gestos; ele é percebido quando se coloca o corpo da criança na vertical. Na visão piagetiana, a criança ou recém-nascido reconhece a verticalidade e a horizontalidade desse gesto, desde a mais tenra idade, de maneira privilegiada. O segundo gesto, da nutrição, está ligado ao movimento de sucção por meio de estímulos externos ou interno. Esses gestos apresentam-se com certo imperialismo, coordenando ou inibindo outros gestos (DURAND, 1997).

Na teoria durandiana, há um terceiro gesto que é observado nos adultos. Durand, em seu diálogo com Oufland, percebe a dominação sexual nos animais e expande a importância de tal ato para o comportamento humano, que é acompanhado de movimento rítmico. Essa dominante está atrelada à de nutrição, pois nela é visualizado a sucção. E assim, “[...] o corpo inteiro colabora na constituição da imagem [...]”. (DURAND, 1997, p. 50).

Esses gestos correspondem às estruturas que Barros (1996, p. 45) descreve como “[...] uma forma transformável, desempenhando papel de protocolo motivador para todo um agrupamento de imagens e suscetível ela própria de se agrupar em uma estrutura mais geral a que chamaremos de Regime [...]”, ou ainda, a organização semântica das imagens que gravitam em torno de três esquemas.

O primeiro é a estrutura heróica (ou esquizomórficas), que carrega imagens e temas de luta (herói contra o monstro, bem contra o mal) correspondentes ao esquema de verticalização e diairéticos e a da dominante postural, com seus derivados manuais e visuais representados pelos símbolos máximos do cetro e do gládio. O segundo é a mística (ou antifrásicas), que é composta por imagens assimiladoras e confusionais relativas ao esquema de confundir, a qual se liga à dominante digestiva, com seus adjuvantes cenestésicos, térmicos e seus derivados táteis, olfativos e gustativos representados por uma taça. O terceiro é a sintética (ou dramáticas), que apresenta imagens divergentes, integrando-as em uma ação equivalente ao esquema de ligar que está relacionado à dominante copulativa com seus derivados motores

rítmicos e seus adjuvantes sensoriais (quinésicos, músico-rítmicos, etc.), representada pelo pau e pelo denário. Tais estruturas são reagrupadas em dois Regimes: diurno e noturno, que têm a tecnologia, a sociologia e a reflexologia como base para tal divisão (DURAND, 1997; TEIXEIRA, 1991).

Como anteriormente afirmou Durand, cada estrutura tem seus esquemas que a determinam e, por sua vez, são representados por símbolos máximos, denominados arquétipos. Assim, o esquema de verticalização corresponde aos arquétipos substantivos, a saber: Luz/Trevas, Ar/Miasma, Arma heróica/Laço, Batismo/Mancha e entre seus símbolos: o Sol, o Céu, o Olho do Pai, as Runas, o Mantra, as Armas, as Couraças, a Clausura, a Circuncisão, a Tonsura e outros, os quais são inspirados nas imagens de luz, luta e altivez. Quanto ao diairético, as imagens de separação estão relacionadas aos seguintes arquétipos: Cume/Abismo, Céu/Inferno, Chefe/Inferior, Herói/Monstro, Anjo/Animal, Asa/Réptil. Os símbolos desse arquétipo são: a Escala, a Escada, o Betilo, o Campanário, o Zigurate, a Águia, a Cotovia, a Pomba, Júpiter etc.

Ao esquema de confundir estão relacionados os seguintes arquétipos: Microcosmo, a Criança, o Pequeno Polegar, o Recipiente, a Cor e a Substância; dentre seus símbolos: o Ventre, o Casaco, o Corte, o Túmulo, a Mandala, o Ovo, o Leite, o Mel, o Vinho, o Ouro etc. Quanto ao esquema de ligar, rítmicos, os arquétipos que o representam são os seguintes: o Fogo, a Chama, o Filho, a Árvore, o Germe, a Roda, a Cruz, a Rua, o Andrógino, o Deus plural. Os símbolos são: a Iniciação, a Orgia, o Messias, a Música, o Sacrifício, o Cordeiro, o Dragão, o Urso e outros. (DURAND, 1997).

Durand se preocupa em esclarecer que os arquétipos equivalem à representação de imagens universais, e o símbolo varia de acordo com os valores de cada sociedade ou de um contexto específico. Assim, o Regime Diurno é antítese que agrupa imagens purificadoras e heróicas que combatem as negativas. Os monstros hiperbolizados são combatidos por meio de símbolos antitéticos em que as trevas são eliminadas pela luz, e a queda, pela ascensão. A sua estrutura é a heróica. O Regime Noturno é antrífrase, sob o signo da conversão e do eufemismo, que inverte radicalmente o sentido afetivo das imagens preenchido pelas estruturas místicas e sintéticas. Esses regimes dão respostas a uma constante na vida humana, a angústia mediante a presença da morte e o transcorrer do tempo, que atormenta a existência do *homo sapiens*.

A identificação dos mitos patentes ou latentes, segundo Durand (1988, 1997), propõe a “mitodologia”. Esse termo é concebido de um jogo entre as palavras mito e logos. O estudo dos mitos tem como elementos estruturantes a mitocrítica e a mitanálise.

Para Araújo (1997, p. 16), a “[...] a tarefa da mitocrítica e da mitanálise é procurar [...] as constelações figurativas e arquetípicas, e como elas emergem em um dado discurso particular, que, por sua vez, se moldam em um determinado período histórico e social [...]”.

A “mitocrítica” corresponde ao estudo dos mitos encontrados em documentos textuais. É composta pelos seguintes elementos: mitologema, narrativa canônica, variantes e constelações de afinidades. Já a “mitanálise” perpassa o textual, alcançando o contexto sócio-histórico, constituído pela tópica diagramática do social e bacia semântica. Isso porque “[...] a função mestra dos mitos é de fixar os modelos exemplares de todos os ritos, de todas as ações humanas significativas como, aliás já foi constatado por inúmeros etnólogos [...]”. (O PODER..., [199-?], p. 10).

O diálogo de Araújo (1997) com Durand (1997) resulta na afirmação de que o “Mitema” corresponde a uma espécie de átomo fundador do discurso mítico. Entendido como a menor unidade repetitiva do discurso, forma um grupo, em que uma palavra é significada e completada por um atributo, e a posterior, por um verbo. Na leitura mitémica, consideram-se os substantivos, os atributos, os verbos, as partículas de ligação e os modos sintáticos. Manifesta-se de forma latente (conotação, disfarçada), quando aparece com um nome que não é seu. Essa redução converte-se em apólogo (ou em uma parábola) ou patente (denotativo, conteúdo repetido explicitamente que se converte para um nome comum, um lugar, ou um emblema). Os mitemas passam por processos de modificação, denominado de derivação. Substituídos ou desaparecidos, são denominados derivação por amplificação, mas quando há supressão é conhecido como derivação por esquematização ou empobrecimento (ARAÚJO, 1997).

Durand afirma que o mito não permanece inalterável, mas tende a perder a sua função mítica. Tem um período de inflação: intensidade e outros de apagamento, de ocultação (deflação). Os mitos nunca desaparecem, podem ficar adormecidos e, posteriormente, ressurgem como novos. Esse processo denomina-se “mitologema”.

Na visão de Araújo (1997), o mitologema é uma ideia reforçada que resume e apresenta abstratamente uma narrativa mitológica e empobrecida de mitema. É dessa reserva herdada de nossos ancestrais que revemos na cultura os mitos com outros nomes, mas com o mesmo esquema. Pode ser de grande amplitude quando analisa todas as obras de uma época, de um autor, fragmento de um texto, um pequeno poema, e limitado ao analisar um poema, um trecho de um soneto, uma novela, pequeno romance.

Durand vai explicar que, dentro da escala de grande amplitude, tem-se a “narrativa canônica”, mais completa que o mitologema, levando em consideração todas as lições de um

mito, ou mesmo de um tema mítico saído das obras de um autor. Para Durand, outro elemento constitutivo da mitocrítica é a “variante”, que consiste na análise de um texto ou fragmento, identificando-se as criações de um tema ou de um mitema. As constelações de afinidades ligam-se ao esclarecimento de um mito, condicionado por influências histórico-culturais, políticas e ideológicas, universal ou local.

Para o estudo “mitoanalítico”, Durand (1997) cria a “Tópica diagramática do Social”, em 1980, baseando-se nas Tópicas freudianas do “super-ego”, “ego” e “id”. Através dessas tópicas, desenvolve o “isso-id-psicóide”, o “ego societal” e o “superego institucional” para analisar o processo de racionalização dos mitos, distinguindo nesses três níveis a sua “latência” (conotativo) e “patência” (visível). Isso-id-psicóide é o nível fundador que consiste em forte implicação mítica com máximo de não racionalidade e máximo de discurso dilemático; Ego societal, nível actancial, esquemas de ações sociais, diferenciação, a discriminação das representações conscientes de funções e papéis sociais dos diversos atores do jogo social, funções positivas (confrontadas pela ideologia do poder) e de funções negativas marginalizadas pela ordem vigente; e superego institucional, nível racional, máxima racionalização, um mínimo de espessura e pregnância mítica (DURAND, 1982).

A Bacia Semântica, para Durand (1982), é o conjunto formado pela presença histórico-social de um mito, tempo e espaço cultural, momento sociocultural, discernindo e definindo a homologia entre as diversas representações manifestadas em seis fases cronologicamente irregulares – “tópicas sociais”- não segmentados e isolados em seis setores: 1) “Escoamento, separação das águas”: nessa fase, esboçam-se as exclusões e as marginalizações; 2) “Confluências” são o reforço da corrente dominante; 3) O “nome do rio” representa a escolha de uma personalidade que se mitifica e tipifica nomeadamente toda a bacia semântica; 4) “Ordenamento das margens” é a institucionalização intelectual, filosófica e jurídica e 5); no “abrandamento” despontam escoamentos novos chamados “meandros e deltas”. Segundo Durand, a primeira e as últimas fases “podem praticamente sobrepor-se a uma bacia semântica futura. É nessa sobreposição que se verifica a tensão ‘tópica’ (entre o mito manifesto [patente] e mito latente ou reprimido)” (DURAND, 1982, p. 181-2 e 257, grifo do autor).

É fundamental esclarecer que a metodologia adotada para o estudo imaginário não é rígida, pois imaginar é um ato de liberdade e diz respeito a uma encruzilhada de disciplinas, em que uma se explicará com base na outra.

A imaginação realiza constantes reequilibrações nos mais diversos planos. No plano biológico, eufemiza a morte com diversas criações, dando os mais variados planos; no

psicossocial, estabelece o equilíbrio entre o subjetivo e o social, à medida que sintetiza pulsões individuais e do meio em que está inserido. É equilíbrio antropológico, pois é uma encruzilhada de disciplinas para o estudo do *homo sapiens*. Também tem a função transcendental porque permite galgar caminhos extraobjetividade, chegando ao suplemento da alma.

Com todas essas funções, o estudo da teoria durandiana tem se expandido. Segundo Pitta (2005), o número de Grupos de Pesquisas nas Universidades que aborda o imaginário já atinge para mais de 400 no Brasil. Depois dos centros franceses, avançou para mais de 20 países. E, na França, onde se deu seu apogeu, além de Durand, vários estudiosos como Paul Ricouer, René Alleau, E. Morin, Michel Maffesoli, Jean Duvignaud, Jean Baudrillard, dentre outros, oriundos das mais diversas áreas, têm aprofundado essa teoria.

4 ENTRE A HISTÓRIA E A MEMÓRIA

O nosso propósito não é de discutir o esquecimento, mas tentar buscar a ponta do iceberg, esquecida em meio aos valores homogeneizados pela cultura eurocêntrica através do estudo da memória oral dos povos africanos para devolvê-las como herança de uma cultura que está apregoada desses valores que deram origem à cultura brasileira.

A história e a memória de vários povos africanos e afrodescendentes adentram e permanecem como parte de nossa cultura, mesmo com o escamoteamento e a marginalização que sofreram pela cultura europeia. Ao estudarmos a memória, é possível perceber que elementos de esquecimento e apagamento inúmeras vezes são demonstrações produzidas pelo poder dominante.

Os africanos trouxeram para o Brasil não só a sua força de trabalho, mas também sua cultura - lendas, contos, uma literatura oral vastíssima - que enriqueceu fortemente a história brasileira, mas, durante mais de três séculos, foram severamente excluídos e reprimidos. Como uma das formas de reparação histórica aos prejuízos causados ao povo negro, e pela necessidade de contribuir para ampliar a dimensão dos estudos da nova historiografia, somos instigadas a repensar e a inserir a sua cultura nas pesquisas que desenvolvemos nas universidades, visando à preservação da memória.

O estudo sobre memória, como área de conhecimento, iniciou com mais força por volta do Século XIX e, nos últimos anos, tem marcado presença nos debates acadêmicos de inúmeros campos de estudos, firmando-se como uma possibilidade de fortalecer a nossa identidade e não esquecer a nossa cultura, devido à transitoriedade de espaço-tempo (CATROSA, 2001).

Abordar a memória é ver a possibilidade de nos distanciarmos da prática de apagamento, extinção e desvalorização de culturas, valores e costumes pertencentes a um determinado povo, que pode perder sua identidade atravessada pela velocidade do processamento de um número expressivo de informação em um curto intervalo de tempo. E, assim, mantemos e preservamos as nossas tradições, os valores inerentes a uma coletividade. Significa salvaguardar a memória coletiva para tê-la como forma de acumulação de subsídios para produção de pesquisa nas ciências sociais e humanas.

A Ciência da Informação, compreendida como uma ciência social, tem como característica peculiar o estudo da informação, com o propósito de organizá-la, preservá-la, disseminá-la e democratizá-la. Essa área de conhecimento muito pode contribuir com o

processo de organização da memória oral, fomentando estudos que preservem os lugares de memória, os quais são extremamente importantes para o processo de rememoração, tentando reconstruir essa memória no consciente e no inconsciente (documentos, pessoas que conviveram conosco).

Para tanto, existem os locais que se destinam a essas finalidades, tais como bibliotecas, arquivos e museus etc., que podem ser compreendidos a partir do que Nora (1993) chama de “lugares de memória”. São espaços de memória socialmente institucionais e legitimados para a preservação da memória coletiva e individual. Por isso, tomamos emprestada essa expressão de Nora para justificar que a Comunidade Quilombola de Itamatatuiua é um lugar de memória.

Na visão de Halbwachs (2006), a memória é uma construção social, pois dependemos de outras relações na formação de nossas memórias individuais. Na interação com outras pessoas, atuamos e somos influenciados na construção de nossa memória (grupos como família, igrejas, escola, trabalho, ou seja, em todos os grupos que estamos inseridos). Porém, existe uma diferença entre a “memória individual” e a “memória coletiva”. A memória individual tem a ver com as lembranças pessoais e diferencia um indivíduo dos outros, faz seleção das lembranças que interessam ao indivíduo, as quais se referem a sua individualidade e personalidade. Ao passo que a memória coletiva remete à construção de lembranças de um determinado grupo que se relaciona e atribui sentido à vida desse grupo.

A memória, para Le Goff (1990, p. 423), é “[...] a propriedade de conservar certas informações e remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele represente como passadas”. Assim, ao trabalhar a memória, é imprescindível buscarmos as lembranças internas, passadas, com o propósito de reconstruí-la dentro dessa abordagem histórica, relacionando as relações do indivíduo e sua consciência. A discussão sobre a memória nos põe diante de mecanismos como depósitos, armazenamentos, retenção, seleção e descarte. Ela também tem seus lapsos de esquecimento. Nesse sentido de esquecer, os horrores da escravidão são repetidos na atualidade.

É importante lembrar, com Galindo (2005, p. 7), que “[...] tão responsáveis quanto os que assinam atos administrativos somos nós, cidadãos comuns, interessados na herança cultural, historiadores, arquivistas e tantos outros que respiram memória, calam diante do desatino, não manifestam opinião, não reagem [...]”.

Pouco se reconhece que a “[...] memória então conserva as informações que vão sendo retidas em um processo de seleção. [...] Nesse sentido, as informações retidas, que passaram

pelo filtro individual (que é também social), são organizadas e recriadas no presente, dentro de um processo dinâmico” (COSTA, 2009, p. 124) e passaram pelo filtro individual.

O sujeito está atrelado a diversas experiências. Sendo assim, a sua memória não será una, mas está em constante relação com várias memórias a partir de suas interações sociais. A memória deve ser compreendida, mutuamente, dentro da cadeia tempo, espaço, individualidade e coletividade, esquecimento e lembrança.

Comenta Thompson (2002, p. 208) que “[...] recordar a própria vida é fundamental para nosso sentimento de identidade continuar lidando com essa lembrança que pode fortalecer, ou recapturar, a autoconfiança [...]”. Assim, o entrevistador deve estar atento ao tomar a sua pesquisa como história de vida e abordar histórias de outras pessoas. É importante lembrar que os idosos têm sentimentos e, ao rememorar suas histórias, podem desabrochar dores profundas, ou encontrar alegrias na sua existência. Para tanto, o entrevistador deve exercitar sua sensibilidade para ouvi-los, observando a dimensão terapêutica do trabalho de história de vida. Esse procedimento foi exercitado durante a coleta de dados, quando escutamos os idosos na Comunidade Quilombola de Itamatatitua, e um deles não conteve suas lágrimas ao relembrar seu passado.

A memória apresenta três níveis que se imbricam mutuamente: 1) a proto-memória (habitus da socialização e fonte do automatismos do agir passivo); 2) a memória propriamente dita (recordação e o reconhecimento) e; 3) e a meta-memória (que define as representações que o indivíduo faz do que viveu), embora cada indivíduo atue e disponha de todos os campos mnésicos, conforme a retrospectiva que se posiciona (CATROSA, 2001).

Halbwachs (2006) apresenta uma ideia da memória como uma construção socialmente adquirida que não é uma fonte do indivíduo que a conserva e a armazena, sistematizando-a em suas próprias experiências ao longo do tempo, mas como a estrutura sociocultural que a constitui para elaboração e sustentação da memória de uma coletividade.

As recordações estão assentes na subjetividade. Entretanto, só podemos retomá-las em relação com o outro. A memória individual só ocorre na presença do coletivo, nos diversos tipos de memórias (pessoais, familiares, grupais, regionais, nacionais, etc.) e no constante entrelaçamento entre presente, passado e futuro. Outros estudiosos, como Durkheim (1970), por exemplo, têm estudado a memória em uma perspectiva coletiva e sociológica.

Ricoeur (2007) afirma que recordar é um ato de recordar o outro. Essa assertiva instiga-nos a entrecruzá-la com o fenômeno ora estudado. Dessa forma, ao entrevistarmos os quilombolas itamatatiuenses, eles afirmaram, quase unanimemente, que o saudosismo que os assolava era proveniente, sobretudo, da ausência de seus pais e irmãos, confirmando, assim, o

ponto de vista de Ricouer de que a recordação se manifesta a partir do contato com o outro, e não, de uma autarquia que se mostra inerente aos relatos.

A memória é sempre seletiva. Cada presente pode recontar sua história em função não só do passado, mas também das necessidades e lutas do presente.

4.1 A presença de negros/negras no Maranhão

Estudar o nosso passado leva-nos a apreender conteúdos inerentes à compreensão da nossa história, que não são vistos na universidade e, menos ainda, nas fases anteriores de nossa formação (SANGER, 2009), de modo que pesquisar a trajetória dos negros, no Maranhão, possibilita-nos compreender a identidade da cultura maranhense e da ancestralidade da formação étnica de nossa população.

Hoje, a identidade compõe a pauta da teoria social, desenraizando as velhas identidades, fazendo surgirem novas identidades e desconstruindo a ideia de sujeito uno. Na verdade, Hall (1997) afirma que há uma crise de identidade reconhecida como parte de um processo mais amplo de mudança, que desloca as estruturas e os processos centrais das sociedades modernas e abala os quadros de referências que serviam de ancoragem no mundo social.

Os descendentes da ancestralidade africana - afrodescendentes - buscam “elementos do passado para afirmarem uma identidade que já não é a mesma, que foi negada, ou seja, promover a tradução de uma tradição cultural dos seus antecedentes e lutar por espaços que possibilitem a multiplicação dessa identidade” (WANDERLEY, 2009, p. 121).

Assim, propusemo-nos a estudar o espaço da Comunidade Quilombola de Itamatatuaia, com o desígnio de contribuir e dar vozes aos quilombolas dessa localidade, entendendo-os como sujeitos produtores na democratização da informação e, “enquanto sujeitos sociais, é no âmbito da cultura e da história que definimos as identidades sociais (todas elas, e não apenas a identidade racial, mas também as identidades de gênero, sexuais, de nacionalidade, de classe)” (GOMES, 2005, p. 42).

Porém, é necessário delimitarmos o período histórico para este estudo, em que nos detemos, sobretudo, na escravidão, e possamos responder a algumas indagações suscitadas: quando e qual a ancestralidade dos negros que vieram para o Estado do Maranhão, com o propósito de prosseguirmos na viagem em busca de um possível mapeamento sobre a origem

dos que habitam solos itamatatiuenses. Para a primeira questão, reportamo-nos a Lima (1981, p. 12):

A primeira notícia do tráfico de escravos no Maranhão data de 1671. [...] Contudo, a julgar pelo desinteresse da Coroa, que em 1709 concitava os colonos a buscar negros na Costa da Mina ou em Angola e pelas sucessivas elevações do preço da peça da Índia, o tráfico somente se fez regularmente com o advento da Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão, a qual durante 20 anos explorou o seu monopólio, introduzindo 600 escravos por ano, num total de 12000.

Na ótica de Meireles (1994), que também busca respostas para as perguntas: quando, de onde e quantos negros vieram para o Maranhão?, baseamo-nos para respondermos a indagação: quando os primeiros escravos chegaram ao Maranhão. Para esse autor, os negros teriam chegado cerca de cem anos antes da criação da Companhia Geral de Comércio datada de 1755, porque foi criado o cargo de Juiz da Saúde pelo Senado da Câmara de São Luís, em 14/06/1655, por haver muitas moléstias e para inspecionar os navios que traziam os escravos. Além disso, o Estado, criado em 1621, ficou sob domínio holandês de 1641 a 1644, período em que o fornecimento de mercadoria negra esteve sob posse das feitorias portuguesas, algo que impedia a entrada de negros no Maranhão anterior a essa data.

Para a segunda investigação sobre a origem dos negros maranhenses, adotamos as palavras de Meireles (1994, p.151), que designa como de difícil “[...] solução o problema proposto [...]”, enumerando algumas argumentações para defender esse posicionamento, dentre elas: a Líbia, que, como celeiro de exportação do negro para o Novo Mundo, tem designações geográficas atuais que diferem das nações dessa época, em que reinos foram extintos, a própria abrangência territorial foi alterada; a Guiné tem um território distinto de outrora e reinos que também desapareceram; “os fôlegos vivos”, em sua maioria, eram prisioneiros intertribais vendidos pelos vencedores nos mercados negreiros, impedindo mais uma vez definir a origem. Quando o tráfico negreiro foi declarado ilícito no norte do Equador, os traficantes desviaram o local de abastecimento da mercadoria humana, os interessando que fossem peça de Guiné, independentemente de qual costa houvesse partido; e por fim, a própria divergência entre autores.

Além dessas argumentações, acrescenta-se a denominação dada aos escravos, que recebiam geralmente o nome dos portos onde embarcavam, por exemplo, aqueles que seriam da Costa de El Mina ficaram conhecidos como os negros de mina. Entretanto, não podemos deixar que esses, dentre outros motivos, impeçam-nos de tentarmos esse mapeamento.

Conforme Ramos (1988, p. 17), é possível chegar a uma relativa clareza sobre os negros que se instalaram no Brasil, serem oriundos de dois grandes grupos: bantus e

sudaneses. Desses – os mais importantes foram grupos denominados “yourubanos” ou “nagôs” e os “gêges” (Ewes ou dahomeyanos); em segundo lugar, os minas (“Tshis e Gás”), os “haussás”, os “tapas”, os “bornus” e os “gruncis” ou “gallinhas” e dois povos de origem berbere-ethiopica e de influência mahometana: os “fulahs” e os “mandes” - compuseram “[...]os mercados de escravos da Bahia, e de lá espalhando-se pelas plantações do recôncavo baiano e secundariamente por outros pontos do Brasil [...]”. Os bantus - compreendiam os “angolas”, os “congos” ou “cabindas”, os “benguellas”, os negros de Moçambique (incluindo os “macúas” e “angicos”) - foram introduzidos em Pernambuco (estendendo-se a Alagoas), no Rio de Janeiro (estendendo-se ao estado do Rio, Minas e São Paulo) e no Maranhão (estendendo-se ao litoral paraense).

Na visão de Costa (2010), os escravos, em meados do Século XVII, em sua maioria da cultura Banto, vieram, principalmente, de países como o Golfo de Guiné, de Senegal até a Angola, que eram embarcados, sobretudo, na Costa da Mina (Costa do Marfim, Costa do Ouro, Costa dos Escravos e as ilhas portuguesas de São Tomé e Príncipe). Assim, para o nosso estado, chegaram negros angola, congos, fanti-ashantis, nagôs, gêges.

Outra vez, recorremos a Meireles (1994, p. 155-158), que nos auxilia, momentaneamente, a solucionarmos e encerrarmos esta questão: de onde provêm os negros maranhenses? Segundo esse autor, a raiz dos escravos negros trazidos da Terra da vida¹¹ para o Maranhão compreende cinco importantes nações: Guiné-Bissau (principais grupos étnicos os balantas e os fulas); Togo (grande parcela de negros mina); Benin (grupos étnicos os fons, os jejes e os iorubas); Nigéria (principais grupos étnicos os iorubas, os hauçá-fulani e os ibos) e Angola (quase toda composta de bantos- bacongos, quibundos, ovimbundos e chacues); e em grupos menores, constituem-se os de Senegal, Gâmbia, Guiné e Alto Volta, por cujos territórios se espalhavam os mandigas e os fulas; Gana, a antiga Costa do Ouro, onde habitam os axantis; e o Congo, de predominância bantos, além dos arquipélagos de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe.

A questão da ancestralidade dos maranhenses é discutida por Bastide (1974, p. 16): “[...] No Norte do Brasil (São Luís do Maranhão), é a cultura daomeana, mais particularmente, fon [...]”. Dessa forma, esses autores nos oferecem inúmeras possibilidades de ancestralidade para os negros que habitam terrenos maranhenses, mas não observamos necessariamente como problema, mas como dificuldade de especificar uma única origem devido a numerosos fatores, desde a queima de documentos para sonegar o genocídio

¹¹ Como os negros designavam a África (CARNEIRO, 1981, p. 23)

ocorrido no período escravocrata brasileiro até os referidos por Meireles (1994).

Moura (1987) menciona que o Brasil foi um dos países que mais recebera negros na América no período escravocrata, os quais eram distribuídos de acordo com os interesses econômicos das regiões coloniais insuflados pelas necessidades do mercado externo. Logo, para o Maranhão, estendendo-se até o Pará, vieram compor a produção do algodão.

Apesar de, erroneamente, o negro ter sido considerado como uma massa indispensável para enriquecimento de uma classe abastada, não foi passivo, muito menos resignado, lutou bravamente pela sua libertação em todos os momentos do período escravocrata, demonstrado diversos movimentos de resistência, como as insurreições urbanas, as guerrilhas e os quilombos. No Maranhão, houve insignes organizações em quilombos e insurreições, tais como a de Lagoa Amarela (do negro Cosme, que foi um dos líderes da Balaiada), Turiaçu, Maracaçumé, São Benedito do Céu, Cururupu, Limoeiro (em Viana) e Frechal (em Mirinzal); e a Insurreição de escravos em Viana, em 1867, entre outras que demarcam o caráter de obstinação que esse povo enfrentou e enfrenta.

Após a abolição em 1888, a situação de escravização dos negros em território maranhense não se modificou, tornou-se comum encontrá-los perambulando pelo centro de São Luís em busca de alimentos, sem oportunidades de se inserir na sociedade e, muito menos, na produção econômica. Costa (2010) destaca que os negros continuavam trabalhando no serviço sujo e pesado, residindo em abrigos precários, no fundo das casas onde trabalhavam, em periferias e palafitas ou ocupavam terrenos baldios. Esses elementos não os impediram de demarcar e mesclar seus valores ressignificados aos dos indígenas, brancos e outros povos, que compõem a identidade étnica maranhense, sendo demonstrado nos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2005, como uma das maiores populações do país que se identificou parda¹², quando questionados sobre a sua cor, um percentual de 68, 8% (BRASIL, 2006).

De acordo com Barreto (1977, p. 50), “[...] apesar de ter iniciado o tráfico negreiro bem mais tarde, o Maranhão apresenta, em certo período, a percentagem mais elevada de negros, em relação aos brancos, do que o resto do país [...]”. Esse quantitativo se reflete na cultura maranhense, no falar, na culinária, na religiosidade, na dança, na música, enfim, nas mais diversas práticas culturais dos habitantes do Maranhão.

Ao navegar pelas cozinhas maranhenses, degustamos temperos picantes provenientes da culinária africana. Um dos pratos eminentes dessa combinação é o arroz de Cuxá, que,

¹² Entendemos parda a partir da concepção adotada pelo próprio Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE): mulata, cabocla, cafuza, mameluca ou mestiça de preto com pessoa de outra cor ou raça.

entre seus ingredientes, faz uso da vinagreira, hortaliça originária da África. Na música, o reggae, vindo da Jamaica, dá ao estado o epíteto de Jamaica Brasileira, além das batidas fortes dos tambores que se misturam ao cantar e compor de renomados artistas locais e nacionais que poetizam a cultura de matriz africana, em melodiosas composições ritmadas, em reverência a deuses africanos, como a letra da música Mamãe Oxum, de Zeca Baleiro:

Eu vi mamãe Oxum na cachoeira
Sentada na beira do rio
Colhendo lírio lirulê
Colhendo lírio lirulá
Colhendo lírio
Pra enfeitar o seu congá
Ê areia do mar que o céu serena
Ê areia do mar que o céu serenou
Na areia do mar mar é areia
Maré cheia é mar marejou

Nas manifestações culturais, é impossível não citarmos o Tambor de Crioula, o Bumba-meu-boi e o Cacuriá de Dona Tetê. Na religiosidade, mesmo impregnada de acentuado preconceito, em virtude de uma construção histórica que ignora e discrimina seus cultos e práticas, como podemos observar nas palavras de Ferretti (2004, p. 22):

No Maranhão, a prisão de curandeiras e pajés, no final do Século XIX, e a repressão a terreiros afro-maranhenses, na primeira metade do Século XX, foram bastante registradas por jornalistas, muitas vezes cobrando das autoridades maior rigor no cumprimento da lei e das determinações de órgãos públicos, criados para atuar nas áreas de saúde pública e encarregados da fiscalização dos terreiros.

Ainda assim, a religiosidade de matriz africana manifesta-se fortemente. Segundo Costa (2010), no estado, há cerca de quatro mil terreiros, e em São Luís, são registrados 1.200, que têm diversas origens, a saber: a Casa das Minas¹³, com mais de 400 anos (FERRETTI, 1995).

Assim, seguimos conduzidos pelas teias de aranha da figura mitológica africana Ogum¹⁴, como forma de ir e voltar à história alcantareense, com o desígnio de nos ancorarmos em chão itamatatiense, para caracterizá-lo sem perder a dimensão de espaço-tempo que pautam o cotidiano desses povos de matriz africana, contemplando suas vitórias, conquistas e imagens de fertilidade, bélicas e outras mais, advindas da equivalência com as figuras mitológicas africanas.

¹³ Pesquisada por renomados pesquisadores, como Pierre Verger, Roger Bastide, Sérgio Ferretti, organizada na metade do Século XIX por negros de origem daomeana, constituindo o principal grupo de culto, fora da África, de ancestrais divinizados da família real do Abomé (FERRETTI, 1995, p. 14)

¹⁴ Ogum utilizava das teias de aranha para descer dos céus sempre que precisava caçar quando o mundo era apenas um charco (PRANDI, 2001, p. 109)

4.2 A presença de negros no contexto alcantareense

Precisar a fundação de uma cidade não é uma das tarefas mais simples, e a cidade de Alcântara, Maranhão, não se exime dessa situação, decorrente da escassez de documentos, de datas divergentes, mas uma tarefa que necessita ser realizada para compreensão do espaço que buscamos pesquisar.

A princípio, Alcântara era uma grande aldeia dos índios Tupinambás, que começou a ser colonizada em 1612 por franceses. Contudo, os portugueses retomam a posse desse território, em 1615, depois de disputas com franceses, da qual saem vencedores e doam essas terras a Jerônimo de Albuquerque, originando a capitania de Cumã, tendo por capital São Matias de Tapuitapera. Paralelamente à elevação da produção agrícola e à instalação dos primeiros engenhos de açúcar, em 1648, é promovida a Vila de Santo Antônio de Alcântara, homenagem concebida ao desembargador Antônio Coelho de Carvalho, proprietário da Quinta de Alcântara, Portugal (SÃO..., 2008).

Com a criação em 1756, da Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão, Alcântara desencadeia um progressivo desenvolvimento econômico, advindo, principalmente, da mão de obra do negro africano escravizado, período que decorre entre a segunda metade do Século XVIII e a primeira do Século XIX, quando foram construídas grandes obras, como o Pelourinho, sobrados e igrejas, obtendo reconhecimento nacional pela sua importante produção agrícola e comercial, vigorando como um importante centro de produção do Estado.

É no Século XIX que o processo de escravização se enraíza em Alcântara e adjacências, advindo, sobretudo, do crescimento das atividades agrárias das fazendas (SÃO..., 2008). As ordens religiosas também se fizeram presentes nesse cenário de exploração africana e ocupação de solos alcantarenses, a saber: a Ordem do Carmo, que tinha dois conventos, um em São Luís e outro em Alcântara. Conforme Lopes (2002, p. 269) “[...] José de Moraes informa que eles fundaram o convento de São Luís em 1627[...]”. Em relação ao convento de Alcântara, esse mesmo autor pontua algumas discordâncias entre as datas, mas foca a década de 40 do Século XVII como de possível fundação. Lopes (2002, p. 276) destaca a quantidade de religiosos que residiam nos conventos da Ordem do Carmo, em 1848 - dez em São Luís e seis em Alcântara.

Essa fase áurea, que atraiu portugueses, religiosos das mais diversas ordens, propiciou um acúmulo de capitais que possibilitou aos comerciantes oferecerem as suas proles estudo na Europa. A cidade chegou a receber o epíteto de Troia Maranhense. Entretanto, esse período

durou pouco. Entre outros motivos, destacam-se dois de maior insigne: o primeiro, ocasionado pela produção de algodão, o principal produto de exportação, que foi retomado após a Guerra da Secessão pelos Estados Unidos, o que fez esse comércio despencar; e outro, a Abolição da Escravatura, em 1888. Por esse motivo, as grandes propriedades ocupadas por ricos fazendeiros e ordens religiosas são evadidas. Assim, muitos retornam para seus países de origem, e outros para São Luís, deixando suas terras para União. Cabe salientar que nunca mais Alcântara conseguiu se recuperar economicamente, e o que se observa na sua paisagem atual são apenas ruínas e prédios antigos que não podem ser restaurados, mas apenas conservados, o que remete a um passado de escravidão, marcado por valores e tradições da cultura africana. Observemos a foto a seguir:



Foto 4 - Ruínas de Alcântara
Fonte: Dados da pesquisa

Depois que foram desocupadas, as terras alcantarenses tornaram-se habitação para descendentes de quilombolas e índios, uma das populações de notoriedade pelo número de remanescentes de quilombos que residem em comunidades. Pontuamos nossa compreensão sobre remanescentes de quilombolas a partir do conceito da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o qual “[...] se refere a grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos em um determinado lugar” (ANDRADE; TRECCANI, 2000, p. 20).

[...] Trabalhando inventivamente possibilidades e potencialidades oferecidas pelo meio ambiente local, as comunidades quilombolas da região empregam diversas formas de apropriação e transformação desse território refletidas em diferentes natureza de bens e modos de expressão cultural, todos eles exibindo a rica e criativa participação da matriz africana na identidade local. Além do Tambor de Mina e o Tambor de Crioula, os quilombos do interior de Alcântara ainda revelam praticas

vernaculares de arquitetura, a exemplo do uso da terra crua como material base de construção (taipa de sopapo e adobe) ou ainda o manejo aplicado de produtos locais, que se fazem notar na construção dos trançados diversos dos telhados e “palha-brava”. Dentre os artefatos domésticos e de trabalho, encontra-se cestaria variada, fabricada em fibras e palhas de palmáceas locais como o buriti e o babaçu, além de técnicas ceramistas centenárias e o domínio dos processos artesanais de transformação da madeira, usada na construção de pilões, bandejas, cochos, arados, suportes e até mesmo embarcações de pequeno e médio porte [...] (SÃO..., 2008, p. 350-351)

Essas populações, entre as décadas de 1986 e 1987, foram vítimas de deslocamentos compulsórios, promovidos para a construção do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA), organização do Comando da Aeronáutica que, após análise, foi considerada como ponto estratégico para lançamento de foguetes e de relevância para o Programa Espacial Brasileiro. Contudo, o que pareceu excelente para o progresso nacional tornou-se ação devastadora para mais de 331 comunidades de 31 povoados, pois populações que habitavam e construíam laços com as terras desde o Século XVIII foram deslocadas para áreas improdutivas, ocasionando transtornos para sua sobrevivência. Em prol dessa luta, os quilombolas buscam seus direitos, com o apoio de diversas organizações – como a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão, o Centro de Cultura Negra do Maranhão, a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos, a Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, a Justiça Global e o Centro pelo Direito à Moradia.

Atualmente, conforme dados do IBGE de 2010 a população de Alcântara é composta por 21.466 habitantes que dividem uma extensão territorial de 1.483 km², entre eles, 19 mil vivem na zona rural e estão localizadas a 22 km de São Luís, a capital do estado (Observe-se o mapa 1). Têm também uma das maiores atrações culturais do estado: a festa do Divino de Alcântara, que ocorre 50 dias após a Páscoa, durante o domingo de Pentecostes, e refaz uma das maiores manifestações sincréticas do estado advindas dos açorianos, portugueses que aportaram entre 1615 e 1625 na região alcantareense. Embora sendo uma festa de tradição europeia, foi incorporada pelos negros, que marcam o festejo pelos toques das caixeiras e pela distribuição do doce de espécie.



Mapa 1: Localização geográfica de Alcântara

Fonte: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/brasil-mapas/mapa-do-maranhao.php>

Das Comunidades quilombolas que residem na zona rural, destaca-se a de Itamatatiua ou Tamatatiua, que não faz parte desse quantitativo de deslocamento de sua população pelo CLA, e dista de Alcântara cerca de 70 km, chão que descrevemos no próximo subitem.

5 MITOS AFRICANOS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ITAMATATIUA

O propósito deste capítulo é identificar e analisar os mitos africanos que figuram na Comunidade Quilombola de Itamatatiua. Para tanto, buscamos a caracterização, o contexto, as falas dos sujeitos da pesquisa, as narrativas e as imagens iconográficas inerentes a essa Comunidade, visando à reconstrução da história e à memória dos quilombolas. A análise e a interpretação serão baseadas em alguns elementos da teoria durandiana e nas contribuições de autores discutidos nesta dissertação.

Na sociedade tradicional dos iorubas, a explicação do futuro e a interpretação do presente são feitas com base nos mitos. O passado e a explicação das coisas são alcançados através das narrativas mitológicas e, assim, o tempo é considerado a-histórico para esses povos. Todo acontecimento pode se reportar a algo que já teria acontecido.

A leitura de um mito, para Lévi-Strauss (1978, p. 42), não pode ocorrer de forma linear, da direita para a esquerda, de baixo para cima, como se lê um texto de jornal, é necessário entendê-lo em sua “[...] totalidade e descobrir que o significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos”. Dessa forma, prosseguimos definindo mitos africanos para esta pesquisa como narrativas advindas desse contexto de matriz africana permeada de claraboias e frestas para a compreensão de uma identidade específica.

Os primeiros mitos africanos, segundo Prandi (2001), foram registrados e datados no Século XIX e referem-se à religião da África, como mostram os livros do padre Baudin de 1884 e do coronel Ellis, de 1894. Esses mitos enfocam diversas temáticas que versam sobre a criação do mundo. Também relatam situações sobre a relação entre os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade.

Assim, temos algumas características que nos levaram a trilhar as linhas de chegada da pesquisa nessa Comunidade para uma busca da possível reconstrução da memória coletiva e até mesmo individual porque esse “lugar de memória” pode se perder ao longo dos séculos. Sabemos que os anciãos, as fontes vivas, como qualquer ser humano, donos de discursos orais, tendem a refazer sua história em planos desconhecidos. Sendo assim, é importante registrar suas histórias, pois constituem fontes de informação para a preservação da história dos povos de matriz africana e, sobretudo, de perpetuação da uma memória singular, dos Itamatatiuenses.

5.1 Itamatatiua: contexto, características e narrativas

O nome Itamatatiua advém da língua indígena e significa pedra, peixe e rio. Sua origem tem relação com um espaço que antes pertencia à Fazenda Carmelita, habitada por estrangeiros que acolhiam os indígenas. Na coleta de dados, fomos informados por um dos sujeitos da pesquisa que ocorreu uma enchente em épocas anteriores. O rio dessa localidade transbordou e apareceram muitos peixes, denominados de “tamata”, que se espalharam para todas as direções. Tal acontecimento teria designado o nome dessa Comunidade tal como conhecemos hoje. Dentre outras designações, Itamatatiua é conhecida também como Terra de Preto. Segundo Almeida (1989, p. 174-1750), Itamatatiua compreende

[...] as diversas situações nas quais grupos constituídos por famílias de ex-escravos ocupavam áreas comuns de terras: domínios doados entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, concessões feitas pelo Estado a tais famílias mediante a prestação de serviços guerreiros, extensões correspondentes a antigos quilombos, e áreas de alforriados nas cercanias de antigos núcleos de mineração.

Buber (2008, p. 50) conceitua comunidade como a “[...] ligação que se desenvolveu mantida internamente por propriedade comum (sobretudo de terra), por trabalho comum, costumes comuns, fé comum [...]”. Entendemos por Comunidade Quilombola de Itamatatiua aquela que traz elementos da tradição africana no seu modo de organização política, econômica e social, que estão centrados numa relação de propriedade comum, trabalho comum e fé comum, onde resistem práticas culturais da ancestralidade africana.

A Comunidade Quilombola de Itamatatiua, conforme o Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados, segundo relatam os documentos do Século XVIII, aparece com a designação de Itamatatiua, que se originou de uma antiga fazenda da Ordem Carmelita, ofertada a Santa Thereza. Em 1797, o Reverendo Prior João Alves Serrão descreveu, em um documento, os bens referentes à Ordem do Carmo em Alcântara, no qual faz referência “[...] a fazenda dedicada a Santa Thereza, com 135 escravos entre homens e mulheres, capazes de serviço 63, doentes e velhos 23, e menores 49” (BRASIL, 1999, p. 2). Ela é permeada por características que a tornam singular. Por exemplo, a denominação “quilombola”, em uma abordagem tradicional, é concebida como o local escondido, geralmente, no mato, onde os negros fugitivos se abrigavam dos cativos.

Esses documentos registram que Itamatatiua teria mais de 300 anos. Dona Neide (informação verbal)¹⁵, representante dessa Comunidade, relatou que o aniversário de Itamatatiua é no dia 09 de junho, e o ano do surgimento é 1699. Portanto, essa localidade completou 311 anos. Entretanto, segundo os relatos, os quilombolas nunca festejaram essa data.

O deslocamento das pessoas da capital de São Luís para a Comunidade Quilombola de Itamatatiua (Foto 5) ocorre através de uma lancha que aporta em Alcântara. Depois, elas prosseguem, fazendo o trajeto de ônibus ou por meio do ferry-boat. Para adentrar o espaço de Itamatatiua, essas pessoas caminham por cerca de um quilometro até chegarem à sede da comunidade. O espaço de Itamatatiua é constituído por três áreas: 1) na primeira, antes da sede, onde ficam casas de famílias e o Ramal; 2) a sede é o núcleo da Comunidade, onde estão instalados o cemitério, a Igreja de Santa Tereza, a escola, o campo de futebol, a pousada, os bares, os comércios, a Associação de cerâmica e residências; 3) há um espaço que se aproxima do povoado Boca de Salina, que pertence à Comunidade Quilombola de Itamatatiua (Observemos o croqui no Anexo C).



Foto 5 – Comunidade Quilombola de Itamatatiua
Fonte: Dados da pesquisa

Concomitantemente a essas narrativas, os aparelhos eletrônicos, tais como televisão e rádio, vêm delineando novas práticas culturais nos hábitos dos itamatatiuenses. Esse

¹⁵ Entrevista cedida por Neide de Jesus, em Itamatatiua, em setembro de 2010.

fenômeno alterou os horários das atividades econômicas e culturais em função de novelas, jogos e acabaram influenciando, sobretudo, as crianças e os jovens pertencentes à faixa etária de 6 aos 15 anos (SANTOS, 2007). A influência dessas mídias ficou visível para essa pesquisadora no período da coleta de dados, vez que alguns entrevistados respondiam às entrevistas quando terminavam de assistir as suas programações televisivas.

Mesmo com o acesso aos meios de comunicação ora mencionados, a oralidade é predominante nessa Comunidade. Sobre essa questão, Santos, Reis e Oosterbeek (2010) afirmam que “[...] ao adentrar na comunidade observa-se facilmente que Itamatatua ainda traz a presença da oralidade e das tradições vinculadas a ela, seja nas suas práticas sociais, como em seu aspecto físico-geográfico [...]”. Todos os quilombolas itamatatiuenses compartilham desse imaginário popular, muitos jovens desconhecem essas narrativas ou não sabem contá-las.

A devoção a Santa Tereza D’Ávila de Jesus faz com que, com raras exceções, adotem o nome de Jesus em seus sobrenomes. Eles são conhecidos também como os Pretos de Santa Tereza. Uma explicação mais elucidativa sobre essa questão é dada por Cantanhede Filho (1997, p. 10) recorrendo a Sá (1975):

As reses que fazem parte dos bens de Santa Teresa, são marcadas com as iniciais da santa (S. T. J.). O jota final sugere que seja santa Teresa de Jesus. O que marca ainda mais uma vez uma unidade de parentesco que extrapola os homens de carne e osso e reúne os de Tamatatiua que compartilham esse sobrenome em uma unidade ainda mais afirmada socialmente.

A formação do grupo ocorreu em decorrência da saída da Ordem Carmelita da propriedade por não ter compradores para a Terra. A fazenda foi abandonada para os negros que ali residiam, deixando uma característica que, até os dias vindouros, prossegue como Terra de Santa Tereza D’Ávila de Jesus, ficando também conhecida como Terra de Santo. Na óptica de Prado (1977, p. 33), equivale a “[...] uma terra utilizada por camponeses em um sistema de uso comum e que, tendo sido até o Século passado propriedade de uma ordem religiosa”.

Concernente às condições socioeconômicas, na maioria das habitações familiares, prevalece a construção de parede feita com uma trama de ripas ou varas cobertas de barro, os conhecidos paus-a-pique, e com teto de pindobas. Verificou-se que 25% são de tijolo/adobe, 38% taipa revestida, e 36%, de taipa não revestida. Em 88% das casas, o abastecimento de água é feito através de poço ou nascente, e apenas 11% pela rede pública; e 79, 7% das crianças e jovens, entre 7 e 14 anos, frequentam regularmente a escola local. Vejamos a Foto 6.



Foto 6 – Habitação Itamatatiuense
Fonte: Dados da Pesquisa

Nessa Comunidade, vivem 132 famílias¹⁶, composta de 452 pessoas, sendo 44, 4% homens, 40,7% mulheres e os restantes, crianças e jovens. A fonte de renda básica são a agricultura de subsistência, a cerâmica e a aposentadoria. Além disso, elas são contempladas com o recebimento de benefícios de programas do Governo Federal (Bolsa Escola, Bolsa Família e outros).

Somadas às lutas internas para sobrevivência de sua gente e suas práticas culturais, a população itamatatiuense tem passado por constantes disputas pela posse da terra que, anteriormente, distava de 55 mil hectares. Conforme os relatos de quilombolas itamatatiuenses, após a revalorização dessas terras da localidade de Alcântara e Bequimão, advindas do sistema desenvolvimentista em que as propriedades territoriais antes desvalorizadas e abandonadas, tornaram-se excelentes bens de pertença para fazendeiros desses municípios, como mostra a narrativa de Odoyá:

O certo era que as Carmelitas que eram donas dessas terras, 55 mil hectares, fazia misto com as Terras de Bequimão e Alcântara. Aqui era muito grande! Hoje alguém diz que é 5 mil, mas nós não aceitamos de jeito nenhum! De jeito nenhum, nós não aceitamos, se alguém vir demarcar essas Terras, nós queremos os nossos 55, antes ela era 57, perdeu 2 num levantamento. Essa nós não aceitamos de jeito nenhum, queremos nossos 55. (informação verbal)¹⁷

Embora tenham recebido a certidão de reconhecimento, emitida pela Fundação Palmares em 04 de maio de 2006, eles continuam lutando pela titulação definitiva de suas Terras no INCRA (SANTOS, REIS, OOSTERBEEK, 2010).

¹⁶ Quantidade fornecida em 2010 pela Agente de Saúde da Comunidade.

¹⁷ Entrevista concedida por Odoyá, em Itamatatiua, em setembro de 2010.

5.2 O panteão mítico em solo itamatatiuense

Esta parte da análise da narrativa refere-se à identificação dos mitos patentes e latentes que permeiam a Comunidade Quilombola de Itamatatiua e fundamenta-se no regime diurno e noturno das estruturas antropológicas de Gilbert Durand.

Em sua narrativa, um senhor da Comunidade relatou um fato referente à construção de uma quadra de futebol, em que um engenheiro da prefeitura de Alcântara insistia em fazê-la em frente ao local de festa da Santa Tereza D'Ávila de Jesus. Considerando ser um local inapropriado, esse sujeito não concordou com essa decisão e argumentou tenazmente sobre os motivos da discórdia. Acabou por embargar a edificação dessa obra. Observemos a fala de Aloê:

Aloê: Quadra! Uma quadra pra quê?

Engenheiro: Pra esporte. Pra jogar bola.

Aloê: Eu não concordo! De jeito nenhum! Eu preciso que você me explique.

Engenheiro: Essa quadra não vai servir pra você que já tá velho. Serve pra um de seus filhos, netos.

Aloê: Certo, não tem problema. É onde você vai fazer essa quadra?
Aqui (Em frente ao Barracão da Festa de Santa Tereza D'Ávila de Jesus).
Aqui não!

Engenheiro: Tem que ser aqui, porque já tiramos Figuras, medimos. Se não for aqui a Caixa Econômica vai cortar o benefício

Aloê: Então ela corta. Mas aqui custou foi dinheiro, custou suou pra entulhar, isto aqui foi muito caro. Vocês vão indenizar?

Engenheiro: Não. Nós tira a pedra e entrega as pedras

Aloê: Nós não queremos. O tempo que vocês vão fazer aqui, vocês vão fazer pra li.

Engenheiro: Não! Ali não pode fazer.

Aloê: Então, vocês não vão fazer. Aí o engenheiro quis embrabar. Não adianta embrabar porque vocês vem pra cá é pra acordo, se vem pra cá pra embrabar, então nós não queremos. Pode vir com a ordem de lá. Mas aqui (Itamatatiua) quem manda somo nós! Não é você que vem mandar!

Engenheiro: Eu vou lá, quando eu voltar, eu vou lá no Prefeito, ver o que ele vai dizer.

Aloê: Aí veio Leitão, Raimundinho (pessoas de Alcântara),

Engenheiro: Mas D. Neide tem que ser é aqui!

Aloê: Eu disse não! Raimundinho porque não fomos fazer ali. Eu disse Raimundinho tu manda em tua casa, aqui tu tem que vim pra acordo, não dizer o que tu vai fazer porque ali não custou serviço de prefeitura de Alcântara. Eu vou já te dizer o que custou serviço ali. Olha nós fumo em Alcântara não conseguimos máquina, vocês disseram que não tinham dinheiro pra isso. Aí convidei Neide nos fomo pra Bequimão e pedimo a máquina pra Dr. Leonardo, foi quem nos deu pra gente entulhar aqui.

Analisando essa narrativa, à luz da Teoria durandiana, Aloê, o guerreiro, equivale ao herói do Regime Diurno, que combate as adversidades e se torna um vencedor em sua empreitada, auxiliada pelas “armas heróicas”. O machado de duas lâminas representa o equilíbrio e a imparcialidade no veredito de um processo onde tudo é pesado. Nessa situação, as armas do guerreiro equivalem à sabedoria e à argucidade para debater e convencer mediante as intempéries de edificações e administrações descompromissadas para sua gente.

5.3 Pedra da posse da terra

Essa pedra (Foto 7) tem algumas inscrições em algarismo romano, que correspondem à transferência da Terra da Ordem Carmelita para os Itamatiuenses. Ela encontra-se guardada no quarto, dentro de um saco de plástico, protegida da luz e sob os cuidados de Dona Heloísa.



Foto 7: Pedra de Posse da Terra
Fonte: Dados da Pesquisa

Em algumas tradições, existe o culto à pedra, conhecido como a litolatria. Tentando explicitar essa tradição, Eliade (2008, p. 178) relata que, “[...] em numerosas tribos africanas o culto do deus supremo do céu compreende menineros [pedras machos para as quais] (prestam-se-lhes sacrifícios)”. É possível inferir que as pedras eram cultuadas na Comunidade pelos negros que a habitavam. Ao observarem essa prática, os carmelitas selam o registro da posse na Pedra a fim de envolvê-los e ressignificar essa simbologia oriunda da religiosidade africana. E, assim, prossegue em forma de zelo e de respeito por elas que se tornaram uma marca na tradição oral dessa Comunidade.

Luciano Gallet, que não era, necessariamente, um etnógrafo, segundo Ramos (1988, p. 77), destaca em seus estudos alguns trechos sobre os bantus (povos da África Meridional) e, dentre eles, expõe que eles “adoravam as pedras, os paralepípedos e as lascas de pedra. [...]”. Ramos (1988) e Meireles (1994) afirmam que negros dessa nação povoaram o estado do Maranhão, donde podem ter vindo refazer, em Itamatatuiá, o culto que celebravam na África.

Na Comunidade Quilombola de Itamatatuiá, há duas pedras de significativo poder e respeito. Porém, a pedra não tem valor simbólico apenas na cultura africana. Ela também é evocada e reverenciada no Cristianismo, quando Jesus incumbe a Pedro a fundação da Igreja Católica, conforme a afirmação bíblica: “Tu és Pedro e sobre Ti edificarei a minha Igreja” (Mt 16,18). Esse apóstolo ficou conhecido como o primeiro papa da Igreja Católica.

Entretanto, neste estudo, não analisaremos, necessariamente, a pedra no contexto do Cristianismo, mas observaremos como os elementos da natureza estão presentes nas diferentes sociedades e como se refazem no imaginário dessas sociedades geográfica e ideologicamente com valores no mínimo aproximados.

5.4 Fonte do Chora: encantados e quebrantos

A Comunidade é um espaço permeado de narrativas que se manifestam na memória social dos quilombolas itamatatiuenses, recheadas de vozes advindas do passado que se fazem presentes e vivas nas falas e nas histórias dessas pessoas. A linguagem dessa Comunidade é permeada de lendas e narrativas em que aparecem curupiras, mãe d'águas, figuras do imaginário popular.

Entre as narrativas que circundam essa Comunidade, que foram identificadas nas falas dos sujeitos da pesquisa, destacamos a Fonte do Chora. Essa fonte teria surgido numa época anterior à origem da Comunidade, mantendo ligações com o local onde encontraram a Imagem da Santa Tereza D'Ávila de Jesus, como mostra a Foto 8.



Foto 8 – Fonte do Chora¹⁸
Fonte: Dados da pesquisa

¹⁸ A Fonte do Chora também é denominada Poço do Chora nos relatos dos quilombolas. Entretanto, a fim de uniformizarmos nessa pesquisa, adotaremos a expressão Fonte do Chora quando nos referirmos ao local, onde os quilombolas buscam para água para seu consumo e que relatam avistarem figuras como sapos, sereias etc.

O acesso a essa fonte tem sido complicado devido ao trajeto lamacento. Também existem restrições no que se refere às regras e às normas para a retirada d'água da fonte. O horário de visita não pode ultrapassar as dezessete horas, pois, como relataram os sujeitos da pesquisa, podem encontrar os encantados, descritos como figuras detentoras de forças que transmitem doenças, quebrantos ou uma espécie de moleza ao corpo, febre ou dores de cabeça. As pessoas que excedem o horário estão sujeitos a ver figuras que os amedrontam, tais como sapos de ouro, mulheres deitadas nas bordas da fonte. Observemos a informação a seguir.

Eu fui pro Tubarão, levar uma carta pra minha filha, que quando chegou lá, eu me interti a conversar com a moça, conversei, conversei, e a noite foi chegando. Mas espera, que no tô pensando que eu encontrasse alguma gente na boca do poço. Eu pensava que eu não encontrava, né! Quando chego na boca do poço, tinha uma pessoa estirada na boca do poço. Ah! Meu Deus, eu não aguentei, vim me borá, vim me borá e fiquei com febre! (informação oral)¹⁹

Essa narrativa se refere ao lugar onde os quilombolas itamatatiuenses tiram água para beber. É descrita como um local encantado, onde se devem respeitar certos horários para não ver personagens como: sapos de ouro; peixes que sujam a água; mulheres que impedem a retirada d'água; curupira, entre outros. Os visitantes devem pedir licença como forma de respeito aos encantados da Fonte que, de acordo com quilombolas, teria surgido antes do início da Comunidade. Sua origem é narrada por Odoyá:

Pesquisadora: O que a Senhora sabe sobre a origem da Comunidade, de onde vem Itamatatiua?

Odoyá: Eu não sei nem contar muito. Mas segundo o que alguém mais antigo me contam, porque eu também sou curiosa, poderia saber. Itamatatiua...assim era um povoado menor, só tinha as casas, o que quê aconteceu? As pessoas me disseram que Santa Teresa, uns dizem que ela apareceu aqui, andava, botava o rastinho na areia, eles botavam ela pra Igreja e no outro dia ela já amanhecia lá no Chora, eu não tenho nem assim como afirmar, né? As pessoas falavam que Santa Teresa foi encontrada no (Fonte do) Chora. Mas segundo me disseram ela veio de Roma, no tempo das Carmelitas. Aqui era uma fazenda antiga. Essa fazenda era ainda de um pessoal que...que acho que trouxeram alguém, os escravos. O certo era que as Carmelitas que eram donas dessas terras, 55 mil hectares.(informação verbal).

Dialogando com Eliade (2008, p. 154), esse autor vai afirmar que, “desde a “pré-história, o conjunto Água-Mulher tem sido percebido como o circuito antropocósmico da fecundidade [...]”. Essas águas purificadoras precisam ser bebidas pelos itamatatiuenses para renovarem-se. Os peixes e os sapos que aparecem e, simultaneamente, impedem as pessoas de

¹⁹ Entrevista cedida por Laroyê em Itamatatiua, em setembro de 2010.

visitarem a Fonte do Chora ou mesmo utilizarem suas águas em determinados horários, podem ser comparados “aos monstros que sempre as vias da salvação, isto é, montam guarda à volta da árvore da vida ou de outro dos seus símbolos” (ELIADE, 2008, p. 235).

Na Fonte do Chora, esses “monstros” cuidam e montam guarda para preservação das águas consideradas como fonte de vida. À luz da teoria durandiana, a água “é utilizada mais especialmente como elemento de adorno pelos heróicos e, em particular, nos sujeitos femininos” (DURAND, 1988, p. 186). Os quilombolas itamatatiuenses guardam no seu imaginário a ideia de que a água vivifica, cessa a sede de seus filhos, fecunda suas terras e refaz a sua história. Também preservam a crença de que “um peixe da região [...] balançava o rabo e sujava a água”, quando pessoas estranhas entravam nesse lugar ou não pediam licença, e traziam doenças para elas. As narrativas de Oyê, Oya, Olariê e Odoyá confirmam essa assertiva:

Oyê: Eu sei dizer que parece que encontraram a Santa lá no Chora, eu só sei dizer que a água de lá é uma beleza e não é todo mundo que vai lá. Tem gente que vai lá que a água fica pretinha que é um barro quando eles não gostam da gente, a água fica suja, já cansô de ter a época da Festa quando agente vai pra lá encher água, a dona de lá suja a água todinha e não enchiam. (informação verbal)²⁰

Oya: Eu já me entendi com o Chora, e nós bebia lá a água do Chora e eu me perguntava quem fez o Chora, olhe me diziam o Chora agente já encontrou, agora agente foi zelar por ele e fomo alimpar e perguntei por que botaram o nome Chora é porque todo tempo ele fica chorando aquela água da parede mesmo, eliminando aquela água pingando assim, aí butaram o nome Chora e morre com esse nome... e o pessoal de Tamatatiua tem essa água aqui encanada, mas eles não largaram de ir buscar a água do Chora para beber, está sempre limpa, sempre limpa (informação verbal)²¹

Pesquisadora: As pessoas dizem que na Fonte do Chora você só pode ir até 6h, é verdade?

Olariê: É, diz que tem uma sapa!!!

Pesquisadora: É?

Olariê: Ela tem os oios dorado, Sindoca já olhou ela. É, uma sapa que parece, ela me disse grande, o olho dela diz que brilha

Pesquisadora: É mesmo?

Olariê: Hum hum!!!!!!!!!!!!

Pesquisadora: A Senhora acredita que na Fonte do Chora é realmente protegido por encantado?

Laroyê: É, eu acredito, eu acredito que ali é encantado!

²⁰ Entrevista concedida por Oyê, em setembro de 2010.

²¹ Entrevista concedida por Oya, em setembro de 2010.

Odoyá: As lendas eu já aprendi com outras pessoas, com D. Zuleide, alguma coisa tem ora que agente foge! Da Fonte do Chora, que os outros contam também, a história de um jeju, um peixe da região, que tinha lá, todas as vezes que ia uma pessoa diferente, ele balançava o rabo e sujava a água todinha, de um jeito que a pessoa não pudesse aproveitar a água, não podia nem beber a água, aí a pessoa vinha embora, a água limpava. Aí também... Essa a menina me contou e foi verdade, é Margarida, uma menina lá do lado da beira, ela queria ir lá pro Tubarão, mas ela queria ir pelo caminho do chora, ela passou junto com a prima dela, e ela disse: tu é doida! Quem passar nesse poço tem que pedir licença! Aí ela disse o seguinte: eu vou pedir lá licença pra quem? Não vou pedir é nada! Eu passo e ainda dou um grito! Aí ela passou e deu um grito lá na boquinha do poço e foi embora, que quando chegou em casa, essa menina, ela era com febre, febre de ficar bêbada, ficou duentôna e por um tempo! Enquanto não fizeram remédio, remédio, remédio, botaro ela pra ir na Fonte do Chora, ela disse: gente com licença ela não melhorou. Aí ela conta isso e.

É recorrente a presença da Mãe d'água na oralidade desses quilombolas itamatatiuenses, visto ser essa figura do imaginário advinda de águas doces. Observemos a narrativa de Olariê quando se refere às lendas sobre a Fonte do Chora:

Pesquisadora: Quais as lendas, histórias que a Senhora conhece sobre o Poço do Chora?

Olariê: Aaaa, o Poço do Chora? Ele lá tem Mãe d'Água

Pesquisadora: A senhora já viu?

Olariê: Eu ainda não vi, mas um tio meu cansou de vê. Ele via, lá esse tempo era muito mato, num sabe? Lá era fechado o mato, aí ele veio pra cá quando ele voltou, quando ele voltou era 12hs, aí ele viu uma Mãe d'Água sentada naquela pedra, aquela pedra que tem, naum tem uma pedra bem assim? Ai ela tava sentada lá, aí quando ele fez ê, ela thum dentro do poço [...] Até pouco tempo Mãe d'Água assuviava muito, outro dia ela passou assuviando, fiiiti

Pesquisadora: Foi?

Olariê: Hum hum

Pesquisadora: E vocês, Vocês sabem logo quando é ela?

Olariê: Hum hum. Sabe. Ai ela faz fiiiti, eu fiiiti mas grosso, ô as Mãe d'Águas tão pôr ai.

Outra narrativa é a do menino de uma perna só, conhecido como saci, caapora ou curupira, que aparece também no imaginário popular dos entrevistados, conforme a narrativa de Olariê:

Olariê: No Poço do Chora tinha um pretinho que eles seguraram ele de cabeça pra baixo, quando uma vez meu tio Januario que veio do Tubarão, aí ele pareceu, ele vinha no cavalo, aí ele se treveçou no caminho, aí ele falou eu quero passar, meu tio foi passando ele thum na garupa do cavalo, aí meu tio desce do cavalo, desce do cavalo, aí ele disse, assim que eu gosto assim, assim que eu gosto, assim que eu gosto, assim que eu gosto, rrsrrsrs.

Pesquisadora: Ele batendo no cavalo?

Olariê: Então, ele dizia assim que ele gostava

Pesquisadora: Pra o cavalo andar rápido?

Olariê: Humhum. Correr, rrsrs. Até pouco tempo ele ainda parecia

5.5 Pedra de Encantaria

Essa pedra (Foto 9) é reconhecida pelos quilombolas como um lugar encantado, cuja descrição física, para alguns, caracteriza-se como uma casa com portas e janelas e, para outros, assemelha-se a um rosto, e cuja localização fica próxima ao povoado Boca de Salina, situado em Itamatatua. Essa pedra é de difícil acesso, porque o terreno é íngreme, circundado por matos e abelhas, dificultando, assim, o conhecimento do local pelos quilombolas. A visita é restrita porque se teme que as forças misteriosas tragam doenças.



Foto 9 – Pedra de Encantaria

Fonte: Milena Reis

Há o reconhecimento do valor simbólico dessa pedra, até mesmo em audiência pela posse da terra²². Observemos os fragmentos das narrativas de Oya, Laroyê e Ogunhê:

²² Relatado por um dos entrevistados um episódio em que foram convocados para uma audiência sobre a posse da Terra com fazendeiros que queriam tomá-las dos quilombolas, ao mostrarem a Pedra ao juiz no fórum, esse diz que a sessão estava encerrada, pois só a Pedra dizia tudo. Ainda não possuem a titulação das terras, mas tem o reconhecimento dessas propriedades em 2006 pela Fundação Palmares.

Oya: Eu não conheço porque diz que quem vai lá adocece por isso não conheço, eu tenho medo de olhar

Pesquisadora: A senhora chegou a conhecer a Pedra de Encantaria?

Laroyê: Nunca fui e nem quero ir, a pessoa desmaia mesmo, é verdade!

Pesquisadora: E a pedra da Boca de Salina o que a Senhora sabe sobre ela, já chegou a ver?

Ogunhê: Eu nunca vi, mas também é protegida. Lá até tambor bate. Quando vai pra levar lá, sempre erra o caminho, às vezes sempre sai do caminho, pensa que está no caminho. Também tem que pedir licença.

Pesquisadora: Com relação a Pedra, ali quem vai pra Boca de Salina o que a Senhora sabe sobre ela?

Oyê: Essa pedra minha gente eu ainda não vi, eu ainda nunca olhei, eu nunca fui lá, mas dizem que é famosa essa pedra.

Pesquisadora: Por que é famosa?

Oyê: Porque dizem que é!!

Pesquisadora: O que a Senhora sabe sobre as histórias de lá?

Oyê: Tem gente que vai lá e adocece. Eu nunca olhei essa pedra, eu vejo falar, mas nunca fui.

Pesquisadora: Como dizem ser essa pedra?

Oyê: Disse que é tipo uma casa, tipo uma casa, um dia eu quero ir lá, mas eu tenho medo. Teve uma pessoa que foi lá e adoceceu, adoceceu.

Pesquisadora: Eu vi dizer que essa pedra também está desde o tempo do Chora, desde que a Comunidade surgiu antiga?

Oyê: Não é de hoje não, há muito anos, é muito antiga;

5.6 Santa Tereza D'Ávila de Jesus

Essas histórias suscitam o desvendamento dos mistérios simbólicos, das personagens, das figuras mitológicas e dos mitos. Santa Tereza D'Ávila de Jesus nasceu em Ávila, Espanha, no Século XVI (1515), e ingressou no Carmelo de Ávila aos 20 anos, convertendo-se pouco tempo depois e tornando-se um modelo de devoção a Igreja. Ela faleceu aos 67 anos, na cidade de Alba de Tormes, e sua canonização ocorreu em 1662. Nos idos de 27 de setembro de 1970, o Papa Paulo VI reconheceu-lhe o título de Doutora da Igreja, (SANTA ..., 2010).

A Ordem do Carmo chegou ao Brasil no Século XVI e instalou-se em Olinda,

Pernambuco, em 1580 no Século XV, onde também construíram, em 1586, o primeiro Convento do Carmo. Desponta na Província do Grão Pará e no Maranhão no Século XVIII já com a ramificação dos Carmelitas Reformados ou Descalços. Essa foi uma Reforma que a Santa Teresa esteve à frente para sua efetivação (MOLINA, 2006)

Santa Tereza D'Ávila de Jesus é considerada pelos quilombolas itamatatiuenses como protetora e dona das terras e para quem são atribuídas força e conquistas em diversas circunstâncias. Mesmo sendo uma das Comunidades mais carentes²³ da região, os quilombolas itamatatiuenses não passam fome nem deixam de obter curas para suas doenças. Observemos as falas de Ogunhê²⁴, Eparrê e Olariê:

Ogunhê: Meu irmão saiu pra trabalhar. Ano passado minha mãe saiu em janeiro para São Luís para operar dos olhos e passou seis meses, aí quando foi em julho a mãe dela disse: Minha Santa Tereza se vós fizer que meu filho volte (ela começou a chorar, pausa), eu mando rezar uma ladainha com bolo. Minha irmã! Não deu prazo de um mês. Quando foi um dia meu sobrinho chegou e disse: Tia tem um moço aí na porta, aí eu disse: moço, que moço, não é ninguém lá de casa não, não tia. Aí eu fiquei curiosa. Aí ele disse: é de casa. Aí eu vim, mamãe é Antoninho!!! Mamãe disse: é Antoninho?! Quando foi no outro final de semana ela mandou rezar um ladainha com café, bolo, foi linda ela, muita gente, muita gente!!

Eparrê: Ela pra mim é muito milagrosa, quando eu assim tô aperrado, eu vou lá, faço minha conversinha com ela, é pode botar fé, ela é milagrosa mesmo, pode botar fé mesmo.

Pesquisadora: O que falam sobre a Santa?

Olariê: Há! Essa Santa é, é uma Santa que agente tem o respeito por Ela, aqui na Comunidade, e mesmo os devotos de Pinheiro, Bequimão, de Alcântara, também tem muito respeito por ela. É!

Pesquisadora: Por quê?

Olariê: Por que tem muitas coisas que agente faz não sei se é a fé. Né? Mas nós pedi e alcança. Eu mesmo, uma vez passei dois anos doente, aí eu fui não sei quantas vezes pra São Luís, aí eu fiquei magrinha, magrinha, magrinha, magrinha, magrinha. Aí tomei remédio de tudo enquanto foi jeito, aí eu fui lá e me apeguei com ela, se eu ficasse boa eu levantara o mastro pra ela com a roupa mais velha que eu tivesse, e aí eu fui pra São Luís de novo quando eu vim e aí fiquei boazinha, até hoje, faz 27 anos! Tem também um de Manoel Grande, que é pai de criação de Adriana. E aí ele era conduba, era rendido, ele tinha muito medo de operar aí ele pediu pra Santa Tereza pra se ela botasse ele bom, ele mandava fazer uma festa pra ela de caixa, não de bar, só de caixa, aí quando foi uma noite, ele tava...não tava dormindo, que ele falou que não tava dormindo, aí disque foi adormecendo adormecendo ele, aí apareceu uma moça muito bonita na frente dele aí disque começou a passar a mão nos escopo²⁵ dele. Aí depois ele levantou, foi lá onde a esposa dele, aí ela perguntou o que é Manoel? A Santa Tereza que veio me operar,

²³ Ela não é uma das Comunidades mais carentes da região, mas essa afirmação nos foi dada por alguns quilombolas Itamatatiuenses quando falavam da ação, da providência da Santa Tereza D'Ávila de Jesus na vida da Comunidade.

²⁴ Ogunhê relata um milagre recebido da Santa sobre a chegada de um filho, que saiu para trabalhar e nunca mais voltou. Assim, a mãe fez uma promessa para reencontrá-lo.

²⁵ Os escopos são os testículos inchados desse Senhor.

Santa Tereza veio me operar, aí ela disse bobagem Manoel, que bobagem, com isso ele ficou bonzinho, até quando ele morreu não sentiu mas nadinha.

Nessas narrativas, é possível localizar o sagrado, desencadeado na imagem da Santa Tereza D'Ávila de Jesus e na vida dos itamatatiuenses. No interior das estruturas do imaginário, o feminino, pelos símbolos que relaciona, tem sido associado à vida, pelo mistério da maternidade que lhe é próprio.

Os religiosos da Ordem do Carmo, ao observar as manifestações religiosas próximas à Fonte do Chora, inserem a imagem da Santa. Essas histórias foram se reconfigurando ao longo dos séculos, intrínsecas à existência dos Negros de Itamatatiua, com o propósito de substituir suas crenças africanas pela religião católica, mesmo havendo resistência por parte desses. Entretanto, a Igreja Católica reprimia as práticas religiosas que, na África, ocorriam em locais abertos. Conforme as palavras de Abdias Nascimento, a religiosidade afrobrasileira era considerada anormalidade mental dos negros:

Os cultos afro-brasileiros eram uma questão de polícia. Dava cadeia. Até hoje, nos museus da polícia do Rio de Janeiro ou da Bahia, podemos encontrar artefatos culturais retidos. São peças que provavam a suposta delinquência ou anormalidade mental da comunidade negra. Na Bahia, o Instituto Nina Rodrigues mostra exatamente isso: que o negro era um camarada doente da cabeça por ter sua própria crença, seus próprios valores, sua liturgia e seu culto. Eles não podiam aceitar isso. (XAVIER, 2010)²⁶.

Assim, nossa inferência no caminhar, de serem práticas religiosas que se perpetuam camufladas a outros elementos díspares dos cultos advindos da cultura africana e mesclados aos valores cristãos.

5.7 Liderança: poder, luta e resistência das mulheres

Após a morte do Senhor Tolentino de Jesus, em 1991, o matriarcado predomina nessa Comunidade. Para Nascimento (2008), consiste em um sistema de poder político incorporado pelas personagens femininas, originário eminentemente da cultura africana. Essas mulheres são encarregadas da liderança e começam a sua atuação como líderes em suas próprias casas.

Hoje, a Comunidade é composta por quatro principais lideranças: 1) uma mulher que cuida da Pousada, recebe dos visitantes e cobra uma pequena taxa para abrigá-los; 2) uma, responsável pela Associação das Ceramistas e zeladora da Pedra; 3) uma senhora responsável

²⁶ Entrevista concedida a Juarez Tadeu de Paula Xavier por Abdias Nascimento. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Candombl%C3%A9#cite_note-11>. Acesso em: 10 ago. 2010.

pelas manifestações culturais e pelos trabalhos de educação formal da comunidade - atualmente está aposentada, mas regressou à ativa para coordenar as atividades do Pró-Jovem na localidade; 4) outra que exerce a função de agente de saúde. Nas palavras de Laroyê, essa liderança de mulheres na Comunidade é descrita da seguinte maneira:

Pesquisadora: D. Alexandrina é a líder da Comunidade. O que escutamos dizer é que em Itamatataiua quem comanda são as mulheres, tanto dentro quanto fora da casa, a Senhora concorda com isso?

Laroyê: Concordo, a voz forte é feminina!

Pesquisadora: Por que a Senhora diz que a voz é feminina?

Laroyê: Porque nós é que somos do garra, e os homens fica tudo ôh...e nós ôh é que tem que enfrentar!

A força e a luta dessas mulheres que estão à frente da organização da Associação de Produção de Cerâmica são similares à resistência que impregna a história das mulheres africanas. Cabe evidenciar que a primeira mulher que se candidatou a cargo político, em 2008, foi a jovem Marinete de Jesus, obstinada na luta pela melhoria do seu espaço que estava submetido ao descaso e ao esquecimento dos poderes municipais, trazendo inúmeros problemas para a Comunidade. Porém, ela não se elegeu e acabou desistindo da carreira política. Essa Comunidade luta pelos seus pertences, e suas mulheres enfrentam adversidades na Organização da Associação das Ceramistas, que não as impede de batalhar e conquistar parcerias com o SEBRAE e outros órgãos, com vistas à melhoria da confecção do artesanato itamatatiuense, que atrai públicos nacionais e internacionais para a aquisição dessa produção.

Tal empreendimento rendeu a aquisição de um caminhão, uma máquina para preparar o barro e confeccionar artesanato, a instalação de energia elétrica e a construção de um poço artesiano para fins de abastecimento da água nas moradias de alguns membros dessa Comunidade. Esses poucos recursos são derivados das pelejas diárias das mulheres Itamatiuenses frente a inúmeras necessidades inerentes ao seu cotidiano. Além disso, é a liderança feminina que se mantém na direção da Comunidade. As mulheres, em grande parte, comandam as suas famílias, e os homens também são revestidos de uma força bélica.

Com base nas contribuições de Maestri (1988), a força feminina negra pode ser mostrada também através de uma conquista rememorada ao longo da história entre mulheres africanas, tais como Nzinga Mbundi, rainha Ginga do reino Ndongo, da África Central no Século XVII, que impressionaram os portugueses, ao se mostrarem espertas nas artes da diplomacia e nas artimanhas da guerra. Nas primeiras negociações, depois de uma guerra estabelecida entre lusitanos e africanos, Nzinga conquistou tudo o que seu reino havia

perdido. Após a morte do seu tio, ela rompeu regras de sucessão do reino e subiu ao poder. É apontada por muitas ativistas brasileiras como um exemplo de mulher combatente e considerada por muitos historiadores como uma espécie de precursora do movimento de libertação angolano (MAESTRI, 1988).

A fala de Odoyá aponta para conflitos entre quilombolas itamatatiuenses e grileiros. Essa situação pode ser explicada por Fiabani (2011, p. 191), que explicita como ocorreu a valorização das terras devido à “modernização da agricultura”, que levou fazendeiros a buscarem novas propriedades para fomentar suas produções agrícolas. Com esse processo de modernização, incentivos fiscais, melhorias de acesso a essas terras, como estradas, portos, foram diretamente afetadas. Elas foram desprovidas de titulações das propriedades e tiveram suas terras usurpadas, sobretudo, através da grilagem, como refere Odoyá:

Na década de 70, aí veio pessoas de São Paulo, grileiros começaram tirar Terra, tirar Terra, era na época de seu Tolentino já comandava, era vivo, mas já tava velho, aí meu Deus como é que vamos fazer? Chegava o pessoal do Jaciobá, Tolentino eles já tão terminando de tirar as Terras, tão loteando, já fizeram até carta de anuriência, já tava tudo tomado, só tinha esse meinho do sítio que não tava tomado, era tudo muito buraco pra todo lado, eles íam pra Casa dos Lavradores de Pinheiro só pegar os títulos, aí o que quê aconteceu? Aí toda a Comunidade se juntou, quem levou espingarda, levou, quem levou machado, levou, quem levou foice, levou, se prepararam tudo e chegaram lá foi a derriba da cerca, derribaram a cerca todinha, isto foi em 78, toraram os morões que eles trouxeram tudinho. Ah!!! Foi uma briga feia!! Que esse pessoal vieram para matar os pessoal nas casas, as pessoas vieram tomar apontamentos na casa de seu Tolentino, seu Laurentino, seu Cefrônio, algumas pessoas que eram os cabeças, esses que eles estavam atrás, vieram nas casas e as mulheres ficaram tudo em casa e eles não se acharam com coragem de matar as mulheres e os filhos, eles se esconderam, andaram escondidos. Foi então que seu Tolentino se dirigiu, foi em São Luís e falou com o Coronel Belforte, esse Coronel mandou forças pra cá, e quando Dr. Leitão que era o Desembargador do Estado, né? Ligou para Pinheiro e pediu por favor que engavetasse esse documento todinho, nós éramos legais e aqui era um Patrimônio, não era para mexer, foi engavetado esse documento todinho e foram fazer um novo documento e quando seu Tolentino morreu, aqui já tinha um novo documento não se sabe porque ele não deixou, ninguém mostrou, não se sabe se o Coronel ficou, e com a morte do Coronel o filho ficou, mas ninguém tomou e eles não vieram mais, agora que eles já estão começando de novo, pessoas daqui mesmo, não são pessoas de fora não, cercando Terrenão, ali no Raimundo Su agente já vai, a Comunidade já tem um bocado de cerca, eu não sei se nós não vamos fazer essa mesma coisa, nós só estamos aguardando se o Governo, se eles arranjam essa titulação pra gente mandar acabar.

Esse acontecimento marcou a vida dos quilombolas na década de 70. Eles lutaram contra os fazendeiros, que cercaram as suas propriedades para tomar as terras. Os homens da Comunidade Quilombola de Itamatatiua se organizaram e montaram algumas estratégias para impedir a execução desse plano, o que desencadeou a revolta dos fazendeiros, que se dirigiram à residência para dar cabo deles. Mas o que seria uma tragédia para as famílias não

ocorreu porque obtiveram a proteção da polícia impedindo que as terras fossem ocupadas pelos invasores.

5.8 Práticas, benzedores e parteiras

Igualmente às demais comunidades rurais, a Comunidade Quilombola de Itamatatiua é desprovida de saneamento básico. Não existe água tratada nem posto de saúde. Quando os quilombolas adoecem, eles se deslocam para municípios vizinhos. O tratamento deles fica aos cuidados de benzedores e parteiras que, cotidianamente, recorrem às ervas medicinais. Embora essa tradição venha sendo substituída pelo uso de drogas farmacêuticas, fazendo com que um saber ancestral deixe de ser transmitido de geração a geração, há um esforço, por meio de palestras realizadas pelo Projeto Calu (atualmente desativado), vinculado aos programas de Extensão da Universidade Federal do Maranhão, que ensinam aos quilombolas itamatatiuenses o valor do uso das ervas medicinais, ressaltando a importância de se manter essa prática medicamentosa na cura de suas enfermidades e apenas adotarem os remédios químicos em caso de doenças mais graves, tais como diabetes, hipertensão etc. Vejam-se as narrativas de Oyê e Olariê sobre as ações das parteiras e benzedoras na vida dos quilombolas itamatatiuenses Itamatatiuenses:

Oyê: Agente tinha parteira, isso tudo tinha, do primeiro agente não ia nada pra Alcântara quando agente tinha dor, tinha parteira boa mesmo, eu tive meus filhos tudinho e nunca fui pra médico, eu criei meus filhos tudinho e nunca tive nada.

Olariê: Elas benziam, levantavam arca. Aqui dificilmente agente ia pro médico, era só essas pessoas (as pessoas que lidavam com a mina, os benzedores) que davam remédio pra gente, quando agente sentia alguma coisa ia lá, elas passavam remédio e agente ficava bom, o remédio deu certo!!! Antes era famoso isso!

Como se pode observar, o uso das ervas medicinais, mesmo em menor quantidade, continua sendo adotado nas práticas medicamentosas dos quilombolas itamatatiuenses. Isso fica explícito na Festa de Santa Tereza D'Ávila de Jesus, em que as ervas (manjerição, alfavaca etc.) são amassadas em um recipiente de cerâmica com água, chamado alguidar (Foto 10), e depois, são utilizadas para lavar a Santa.



Foto 10 – Ervas para preparação do banho da Santa Tereza D'Ávila
Fonte: Rosinete Ferreira

Nessa festa, os rituais de banhos, a organização do altar com balões e bandeirinhas, a preparação das comidas e danças fazem parte do ritual da festa. As mulheres coreografam em sincronia com as cantorias dos homens e impulsionadas pelos toques dos tambores (Foto 11). As comidas, as práticas e a lavagem da Igreja ressignificam as fases do culto do candomblé na festa de Santa Tereza D'Ávila de Jesus.



Foto 11 – Tambor de Crioula de Itamatatua
Fonte: Rosinete Ferreira

A santa é lavada com banhos²⁷ cheirosos de ervas, e a sobra é utilizada pelos devotos para combater mal olhado, cuidar da saúde e da limpeza do corpo. A água do banho, derramada no chão, é utilizada pelos devotos na limpeza da Igreja. Esse ritual, a nosso ver, é a

²⁷ Esse banho é explicado com mais detalhes na caracterização de Ossaim.

lavagem do corpo e da alma. Ele representa a purificação, a renovação e o descarrego das mazelas para fins de trazerem bons ventos.

Na Festa de Tereza D'Ávila de Jesus, os devotos iniciam o evento com a saída das Caixeiras ou Meninas, uma espécie de princesa, para o recolhimento de joias, que é a denominação atribuída às ofertas à Santa, tais como ovos, bois, dinheiro em espécie, entre outras promessas feitas a ela. Depois dessa fase, começam as novenas. São rezas que acontecem por vários dias consecutivos em casas diferentes. Em seguida, ocorre a preparação da festa com a matança de bois, a organização das comidas, os enfeites do altar e a missa. Posteriormente, vem o lava-pratos, e a festa termina com a derrubada do mastro.

5.9 A luta dos quilombolas pela sobrevivência

A Comunidade dos Quilombolas tem por base o uso comum da terra. As famílias dividem o espaço, onde plantam, criam animais soltos, pescam e cultivam roças com produtos, como arroz, feijão, mandioca, milho, que são, em geral, para a sobrevivência. Assim, a forma de sobrevivência dessa Comunidade tem por base a propriedade da terra, a produção de subsistência e trocas econômicas locais, mantidas apenas por acordos informais, na base da palavra, em que somente o pacto estabelecido pela oralidade conduz à negociação.

A luta pela sobrevivência impede seus quilombolas itamatatiuenses de passarem fome. A fala de Oyê ilustra essa afirmativa:

Oyê: Na época dos meus pais e irmãos era bom, agente pescava, eu pescava, eu pegava caranguejo, eu ia por todo lado, por todo lado eu dava, era que nem um macho, fazia tudo, fazia muito coisa, humhum... Era mais farto!!

A sobrevivência, que antes se baseava na pesca e no cultivo de produtos locais, tende a se tornar escassa, devido às modificações na paisagem local. O rio extenso, que antes abastecia as necessidades quilombolas e era cheio de peixes, tornou-se um igarapé. Essa mudança interferiu na sobrevivência deles. É comum encontrarmos itamatatiuenses que lutam para proteger suas terras, descampadas pelas 130 residências, impedindo que devastem a mata, que já sofre o processo de devastação, ocasionada pela construção de residências e espaços para cultivo das roças.

Na proteção e resistência de suas terras, Laroyê assumiu a missão de impedir a devastação da mata que sobrou, porque é dela que os quilombolas retiram os produtos para suas necessidades diárias. Sua fala confirma essa questão:

Pesquisadora: O que a Senhora sente falta hoje? Muitas coisas facilitaram como a energia, luz, geladeira, televisão. Mas o que sente falta hoje quando a Senhora volta no tempo e vê a sua época de menina, do seu marido, de seus pais que não tem mais hoje?

Laroyê: Muita coisa, por outro essas matas que eles estão derrubando, tinha muita coisa, juçareira boa, muita juçara pra gente tirar, não tinha essas cercas que tão cercando aqui, tá uma dificuldade pra gente. Impedindo a gente de tirar lenha, ali é um calor, lá em casa agora são dois ventiladores pra gente poder dormir. Primeiro esse tempo não tinha isso. Aqui nesses matos, agente vai pra aí, não se vê lenha, pau, se vê aqui nesse pedacinho, eles dizem que tô mandando nesses matos, mas não é, é porque se deixo tirar já faz um calor, já imaginô, não vai ser ruim pra nós?!

5.10 O artesanato como preservação das tradições

Hoje, os ceramistas estão atuando em parceria com o Serviço de Apoio a Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE). Uma das exigências para a manutenção dessa cooperação é que a fabricação das peças atenda rigorosamente aos padrões tradicionais, isento de qualquer polimento. A comunidade tem uma olaria, que produz uma pequena quantidade de cerâmicas para atender às necessidades dos quilombolas.

O modo de fabricar as peças de artesanato é repassado de geração para geração como a arte de confeccionar cerâmica e telhas a partir do barro, como relata Okê:

Esse trabalho de cerâmica é muito antigo, tem mais de duzentos anos, não era só pote, essas coisas, também tinha olaria, fazia tijolos, telhas. Eu acho que é antes dos Carmelitas porque dizem que aqui já moraram índios e cerâmica faz parte muito de negócio de índio, eu acho que já existia, aqui agente cava buraco e encontra muito pedaço, caco de telha, quando agente cava ali pro cemitério é ôh agente encontra só isso, pena que os mais novos não querem se engajar.

A utilização do barro na produção da cerâmica e na confecção das telhas anteriores à chegada dos negros escravizados é um modo de preservar as tradições que vêm se propagando por muitos séculos. Na África, a fabricação da cerâmica é uma prática comum, fabricada, sobretudo, pelas mulheres. Comenta Symansk (2011, p. 300) que, para os “grupos africanos, a cerâmica além de sua função utilitária, serviu também como um veículo que expressava

identidades diferenciadas nos espaços dos engenhos”. Em Itamatatiua, é uma arte que demarca identidade e remonta a longas datas.

A maioria das peças é produzida artesanalmente por mulheres. Hoje, elas têm o Centro de Produção de Cerâmica de Itamatatiua, construído a partir de investimentos estaduais e municipais, onde se reúnem para a produção de potes, panelas, xícaras etc. e esculturas figurativas (bonecos, sapos, cabeças etc.). Essa prática não desfez o modo de produzir como faziam antes em suas residências. A Foto 12 serve para ilustrar essa arte.



Foto 12 – Associação de Cerâmica
Fonte: Dados da pesquisa

Rodrigues (2011, p. 221) comenta que, na produção da cerâmica, “produto da terra e do fogo, as mulheres serão as principais executantes na África Oriental Austral, como acontece em Moçambique, e onde não parece que houve quaisquer tabus relacionados com o seu fabrico”.

A peça de cerâmica (Foto 13) que se encontra na entrada da Associação foi produzida em uma oficina na própria Comunidade. Com a forma de um rosto, a peça relembra as produções de cerâmicas africanas. Nesse sentido, Grijó, Berardo e Mendonça (2009) enfatizam que as famílias dessa Comunidade “vivem basicamente da pesca, da coleta de alimentos, do babaçu e da produção de arroz”, mas também alegam que, entre suas fontes de renda, destaca-se também a da cerâmica produzida pela Associação de Mulheres, sendo um dos produtos culturais mais conhecidos do local, exportado para diversas partes do país e do mundo.



Foto 13 – Cerâmica de Itamatatiua
Fonte: Dados da pesquisa

Em sua fala, Olariê descreve como se deu o processo de fabricação dessa cerâmica.

Olariê: Tava lá fazendo cerâmica e tava fazendo boneco!

Ensina a gente a fazer uma coruja, aí ela ensinou, agente fez. Aí depois, nos pedimos a agente a fazer só aqui, da cintura pra cima. Agente bota os olhos, o nariz, as orelhas e os braços. Ela sorriu. E disse, então vamos. Arrumo o pote! Nós fizemo a lata! Agora, vamu modelar! Fechar o pote! Aí depois, nós colocamos os braços. A gente cortou fez o buraco, butamo o braço, depois o outro braço, boto o olho, e depois o nariz, e pronto.

Pesquisadora: Qual o nome que vocês deram para essa peça?

Olariê: Uma cara, mas só que não é cara, é da cintura pra cima. Nós fizemos de pouquinho em pouquinho.

Pesquisadora: Vocês foram desenhando de pouquinho em pouquinho e foi ficando dessa forma?

Olariê: Foi. Nós fizemo um pedacinho, depois cobria. No outro, a gente ia fazer de novo.

Pesquisadora: Quantos dias vocês usaram para confeccionar essa peça?

Olariê: Nós levamos uns três dias

As mulheres se organizam para fabricar e vender a cerâmica e conquistam alguns benefícios para a própria Comunidade. A produção de cerâmica é uma das fontes de renda das mulheres. Essa atividade vem desde a aldeia indígena, o que pode ser constatado na fala de Okê:

Okê: Eu acho que é antes dos Carmelitas porque dizem que aqui já moraram índios e cerâmica faz parte muito de negócio de índio, eu acho que já existia, aqui agente cava buraco e encontra muito pedaço, caco de telha, quando agente cava ali pro

cemitério é oh, agente encontra só isso, pena que os mais novos não querem se engajar. (informação verba)²⁸

Os quilombolas itamatatiuenses têm conseguido algumas melhorias através de suas lutas, sobretudo, advindas da Associação de Mulheres, onde pode se destacar a instalação de um poço artesiano que abastece algumas residências, a energia elétrica e o caminhão para auxiliar na fabricação e no transporte da cerâmica. Essa Associação de Mulheres foi organizada há cerca de 10 anos, conforme relatou Dona Neide, que é representante da Comunidade. Sua substituição ocorre através de eleição direta a cada dois anos.

Cruz (2010) ressalta que a maior parte das comunidades quilombolas está organizada na forma de Associação e atuam no sentido de fortalecer o processo produtivo. Amaral (2005, p. 10) afirma que

a criação de associações vem ocorrendo principalmente através de reuniões, seminários e encontros onde as comunidades têm a oportunidade de discutir os seus problemas, trocar experiências e formular ideias. No entanto, essa organização política está em diferentes fases dependendo da comunidade, enquanto algumas estão ainda se afirmando enquanto remanescentes de quilombos outras já estão em processo de titulação de suas terras ou mesmos com terras já demarcadas.

Conjecturamos que o aprendizado remonta à ancestralidade dos quilombolas, a sua origem, aos valores pertencentes a sua linha genealógica e pode contribuir para preservar a memória e afirmar a identidade. Sobre essa questão, Pitta (2008) afirma que o mito fornece modelos de comportamento, ou seja, permite a construção individual e coletiva da identidade. Após identificarmos as mães mitológicas, heróis africanos e heroínas africanas na Comunidade, sem que tivéssemos a pretensão de exaurir as correntes míticas, utilizamos a palavra “agô” (licença) que, na língua yorubá, significa abrir caminho para que possamos navegar em águas mais profundas e distantes, a fim de visualizar os afluentes, os deltas e os meandros que apregoam a Comunidade, de mãos dadas com a Tópica Diagramática²⁹ e a Bacia Semântica.

²⁸ Entrevista concedida por Okê, em Itamatatiua, em setembro de 2010.

²⁹ Tópica Diagramática e Bacia Semântica são conceitos da Teoria durandiana explicados no capítulo 2 e 3.

5.11 Educação e lazer na Comunidade Quilombola de Itamatatiua

Nessa Comunidade, a educação formal é sustentada por investimentos municipais de Alcântara e funciona da 1ª à 4ª série (ensino fundamental). As aulas são oferecidas nos turnos matutino, vespertino e noturno, com uma turma que atende ao Pró-jovem. Para que os jovens prossigam seus estudos, devem se deslocar para comunidades vizinhas, como Oitiua, Bequimão ou mesmo para Alcântara, a sede municipal,



Foto 14 – Escola de Itamatatiua
Fonte: Dados da Pesquisa

A escola (Foto 14) existe nessa Comunidade há mais de 30 anos. As aulas são ministradas em prédio próprio, composto por três salas e uma cozinha para preparação das refeições. O ensino Fundamental funciona nos turnos matutino e vespertino, e o Pró-jovem, no noturno, desde 2008. A faixa etária dos alunos é de zero a 15 anos. As famílias recebem investimentos governamentais do Programa Bolsa Família. Estar matriculados e frequentar as aulas regularmente são pré-requisitos para os alunos receberem esses investimentos. Entretanto, conforme Odoyá³⁰, que retornou para dar continuidade às atividades do Programa Pró-jovem, há uma evasão muito grande:

Pesquisadora: Como a Senhora percebe, o Pró-jovem desde 2008, os jovens participam mesmo, desenvolvem muitas atividades com a Senhora?

Odoyá: Eles não sentem dificuldades, eles fazem é ser desinteressados, eles são 25 jovens. A turma é de 25 jovens. 50% deles são interessados, agora o resto, outros

³⁰ Uma professora aposentada que retornou para dar continuidade às atividades do Programa Pró-jovem

ficam enganando: eu não vou mais, não estou mais recebendo. Quando chegou agora eu fui lá no Cras, da Assistência Social, de Alcântara, fui ver no cadastro e minha supervisora disse que tá todo mundo aqui recebendo, aí eles voltaram e mandaram eu recadastrar todo mundo. Tu vai ou tu não vai agora? Se não eles vão cortar!

Pesquisadora: Aí passaram a frequentar?

Odayá: Nós começamos dia 11 de janeiro, ficaram 17, depois só 14, por último só meia dúzia, aí não pode funcionar com menos de 20 alunos, aí ia acabar. Sendo que por conta das mães mesmo que também não se interessam: não, hoje meu filho sentiu dor de cabeça, e não mandam mesmo seus filhos. Aí eles disseram o seguinte: se eles não fossem agora, eles iam perder, as mães iam perder a Bolsa Família e....

Pesquisadora: Aí todo mundo retornou?

Odayá: Aí todo mundo de volta, os que eram e outros novos agora! Não cortando. Eles são mais interessados pelo dinheiro!

A educação, segundo Freire (1987), deve estar intimamente relacionada com a disseminação do conhecimento e ter conexão com a realidade social de alunos envolvidos. O ato de conhecer não pode ser dissociado daquilo que se conhece. Assim sendo, inferimos que a evasão, em larga escala, está relacionada aos conteúdos desatrelados das práticas diárias desses jovens quilombolas, desencadeando desinteresse, desmotivação preguiça, descompromisso que, aos olhos de Odayá, são problemas da educação que perduram por longas datas. São conteúdos que privilegiam valores e um conhecimento elitista, resultando numa exclusão que ocorre sutilmente e atinge, sobretudo, a população negra. Há um acentuado índice de evasão, carência de professores e infraestrutura inadequada. Essas deficiências atingem a educação formal como um todo e as populações negras. A responsabilidade é retirada da sociedade e da escola e transferida para o aluno.

Em sua maioria, os professores que lecionam na Comunidade vêm de outros municípios e são contratados pelo município de Alcântara. Na entrevista, uma professora colocou a necessidade de se contratarem mais professores para a escola. Ao voltarmos ao tempo do escravismo criminoso, vemos que o direito à educação foi renegado, e mesmo tendo seus valores, muitas vezes, desconheciam o direito de frequentar a escola, de ler e escrever. Após essas águas nebulosas, inúmeras lutas ainda precisam ser travadas para despontar um novo dia em que as populações descendentes de escravos – os afrodescendentes quilombolas – possam ter autonomia e comecem a pensar e a conceber a educação formal ou informal como um elemento imprescindível para seus jovens. Essa questão é ilustrada na fala de Odayá:

Eu gosto muito de pessoas que vem conversar ou ter um dialogo sobre a importância de estudar, essa conversa me ajuda muito no incentivo pros jovens estudarem. Eu tô querendo conversar com o prefeito pra voltar Claiton (jovem da Comunidade) pra sala de aula, ao invés de ter uma pessoa de fora que é contratado também, poderia ser ele, já que é contrato.

A insurgência de novos ‘riachos’ na educação formal dos povos de matriz africana não advém da benevolência da ordem vigente, mas das lutas e dos esforços de inúmeros guerreiros e guerreiras africanos. Enfim, vem das pelejas reivindicatórias da população negra, dos movimentos negros e dos intelectuais, daqueles que lutam pela implementação de políticas públicas no sentido de promover oportunidades iguais de educação, mudanças dos conteúdos curriculares, elaboração do livro didático e outros materiais, além da formação de professores competentes e devidamente preparados para reconhecer, aceitar e respeitar a diversidade cultural.

Nessa “Bacia semântica”, as ‘correntes de águas’ que corriam, quase sem entorno, são empurradas para novas direções, inquietando e forçando o Sistema Educacional Brasileiro (municipal, estadual, federal e privado) a redimensionar a inclusão de conteúdos nos currículos que possam contemplar a Lei nº 10.639, sancionada em 9 de janeiro de 2003, pelo Presidente Luís Inácio Lula da Silva, que torna obrigatório o ensino da História e Cultura Afrobrasileiras e da História da África e dos Africanos nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, bem como a implementação das Políticas de Ações afirmativas nas universidades públicas, a fim de que possa combater as desigualdades etnicorraciais e desestabilizar o instituído (códigos, normas, sistemas de ação), as quais têm sido alvo de inúmeras críticas e questionamentos,

É inegável o reconhecimento dessas conquistas para a população negra na esfera educacional. O número de pesquisas e estudos sobre o negro, mesmo reduzido, já é uma realidade em alguns núcleos de pesquisas espalhados nas universidades brasileiras. Entretanto, muitas mudanças ainda precisam ser feitas para haver um deslocamento do discurso teórico para a prática, dando margem à ‘divisão das águas’ da exclusão, da negação do direito à escola, e suscitando um ‘ordenamento das margens’ do rio em direção a um aparato ideológico jurídico-normativo que sirva como arma no embate pelo direito de todos à Educação.

A educação, segundo Brandão (1985), está relacionada ao processo “livre” (não institucionalizado) de transmissão de certos saberes, tais como: a fala comum a um dado grupo, as tradições culturais e os demais comportamentos. A partir desse conceito, entendemos que a educação, na Comunidade Quilombola, é baseada em tradições ancestrais, em que os mais idosos transmitem os valores aos mais jovens por meio da oralidade, respeitando e apreendendo com seus ancestrais. As falas de Odoyá e Laroyê mostram como eles aprendem com os ancestrais.

Pesquisadora: Quem ensinou a Senhora a ser Caixeira?³¹

Odoyá: Foram os mais velhos vem me ensinando, minha filha já sabe, depois Maria (filha) já vai ensinar Maria Estela (neta).

Laroyê: Meu pai sempre falava pra gente: Sió agente tem que procurar, procurar muito saber essas coisas. Eu já disse pros meus filhos, pra minhas filhas que tão aqui: meus filhos procuro assim conversar com os irmãos de vocês que sabem contar, pra vocês saberem contar também. Eu não sei, porque quando vai murrendo os mais velhos, quando vierem procurar ninguém sabe contar, porque não imaginaro saber com os mais velhos, né? Eu não sei porque quando papai contava pra mim, eu não tava nem tchan!

Vejam-se, ainda, as falas de Odoyá, Laroyê, Oyê, Eparrê e Olariê:

Odoyá: São as caixeiras que dão ensaios, sábado, feriado. Agora as crianças aqui na Comunidade nem precisa ensaiar porque eles já lembram, toda criança já sabe cantar. Aí de primeiro era uma correria pra ser bandeira, outros choravam e diziam pede pra mamãe pra eu ser bandeira, hoje: eu não posso, eu não quero, ninguém quer mais ser, elas nem ligam. É bom quando pegamos uma menina novinha que não tem aquela coisa de eu vou pro reggae porque no dia da Festa de Santa Tereza tem um reggae e elas às vezes querem largar a bandeira, as Caixas na sala para irem dançar reggae.

Prosseguindo a análise, perguntamos a Odoyá se ela estava perdendo essa valorização e continuidade de ser caixeira. Ela responde que “as caixeiras já perderam, as meninas novas de hoje, não é desmoralizando, mas nós quando assumíamos éramos Caixeira mesmo, a sério, e elas não levam a sério”.

Em relação ao respeito nas relações dos jovens com os mais idosos, alguns quilombolas relataram que a perda de respeito dos jovens com seus pais, mães e pessoas idosas tem sido acentuada nessas últimas gerações. Há certo desinteresse, descompromisso pelo aprendizado das tradições que antes eram disputas pela juventude de sua época.

Laroyê: Antes tinha muito mais respeito que agora não tá tendo mais com as mães e nem pros tios, não tá tendo mais respeito, não tá tendo mais! Dantes, eu achava, eu até agora com minha mãe, graças a Deus, graças a Deus, nunca disse nada pra minha mãe. Ela pode falar pra mim, mas eu venho de lá chorando, mas eu fico o quê? Contento! Porque a mãe da gente nunca vai falar pra gente errado, eu tenho certeza que não, ela quer o nosso bem. Será que eu vou falar mal de filho? Não pode, não pode! Quando faz é porque tá precisando, pra corrigir e não sofrer mais na frente. E às vezes a gente fica chateada de vê às vezes os filhos dizerem certas coisas pra gente e no tempo que me criei não era assim, né? Também era mais fácil, tinha uma boa pescaria, era dividido.

Por sua vez, Oyê respondeu que, em épocas anteriores com seus pais e irmãos, “era bom, [...]. Eles tinham mais respeito pelos mais velhos”. Já Eparrê falou: “Era muito melhor. Eu tô com 60 anos, nunca mandei nome, hoje eu vejo criança falando aquele monte de

³¹ Caixeira é um ofício que passa das senhoras idosas para as jovens, em que tocam caixas e dançam ao som dessas, com composições e coreografias próprias. No Maranhão os toques das caixas é tocada para o Divino Espírito Santo, em Itamatitua é para Santa Tereza.

palavrão”. Em relação às coisas que recorda da sua infância e adolescência e que não tem mais, Olariê mencionou:

Ah era o respeito!! Na minha adolescência todo mundo respeitava todo mundo aqui na Comunidade! Os jovens todo mundo tratava os mais velhos muito bem, todo mundo tomava bênção, chamava de tio, isso aí eu sinto muito o respeito. Hoje a juventude já é diferente, eles respeitam só que não era assim como era dantes como meus pais me criaram respeitando todo mundo, tomando a bênção pra todo mundo e o trabalho também, quando nós se criemos nossos pai botava todo mundo pra trabalhar, nos dependíamos de nossos pais, mas pra comprar roupa, sandália, nossos anéis, nossos pais eram cabeças fria, até mesmo na alimentação nós era mais preocupada pra ajudar os pais, nos era mais preocupada em aprender as coisas também, nós gostava muito de aprender, os jovens da Comunidade hoje em dia não, não tinha estudo, mas nós ajudava muito nossos pais.

E, assim, nessa correnteza da “Bacia semântica”, ora caminham os mais jovens, que não querem nem devem se desprender das tradições, dos valores e das manifestações culturais que sustentam a identidade dessa população, ora os que desejam sair em pequenos ‘escoamentos’ para viver sua juventude, desapegados dessas tradições. Eles, muitas vezes desconhecem que as novas práticas de lazer advêm, em parte, do contexto social em que estão envolvidos. São os monstros ofertados pela mídia televisiva, trazendo em belas bandejas a violência, as drogas, o álcool, arrastando-os para se desviarem de suas trajetórias heróicas e bélicas. Conforme Durand (1994, p. 34) ,a “identificação não está mais [...] ‘in sujeito’, ‘num sujeito’, mas em um tecido relacional de atributos”. Assim, os valores culturais dessa juventude são construídos a partir das relações que os cercam, sejam simbólicas, sejam geográficas, midiáticas, que produzem e manifestam perspectivas e desejos consoantes à geração com a qual convivem. As falas de Olariê e Eparrê servem para ilustrar essa questão:

Olariê: Não, eu acho que esse tempo aqui era muito pouca festa, as festa mesmo que tinham aqui era Carmo que era julho, 15 e 16 de julho, aí Santa Tereza e São Sebastião, era as festas que tinha por aqui, por aqui. E hoje em dia todo sábado tem festa, num né? Ai ficou mais difícil.

Pesquisadora: O que o senhor mais sente saudade aqui em Tamatatiua?

Eparrê: Sabe o que é naquele tempo era que é bom, a música daquele tempo era boa, agora é só reggae, agora naquele tempo tinha banda. A radiola eu não gosto não.

As manifestações culturais, simbólicas e religiosas que fazem parte da história dos quilombolas itamatatiuenses marcam sua identidade nas atividades relacionadas ao Tambor de Crioula, à Festa de Santa Tereza, à Dança do Negro e ao Forró de Caixa.

O Tambor de Crioula é uma dança intrínseca à cultura maranhense, realizada geralmente em homenagem a São Benedito. As mulheres, também denominadas de coreiras, dançam ao som de três tambores tocados pelos homens: o tambor grande, também chamado

socador, médio, meão ou truncador, e o pequeno, chamado de pererenga ou crivador, são, a priori, aquecidos pelas chamas de uma fogueira. O momento mais importante da dança é a denominada pungada ou umbigada, que requer certa habilidade das brincantes para não se machucarem no encontro com o corpo de outra brincante. A Foto 15 registra a denominada pungada ou umbigada, encontro das mulheres que tocam de forma sincronizada seus corpos no sentido frontal.



Foto 15 – Pungada ou umbigada
Fonte: Rosinte Ferreira

As pisadas fortes no chão, as saias rodadas e coloridas das mulheres e a dança em ritmo circular remetem à circularidade da imagem sintética durandiana como se quisessem impedir que se perdessem esses movimentos. Os compassos dados nos giros fazem o convite para o jogo de espectadores não deixarem extinguir suas tradições e valores embutidos no conjunto dessa brincadeira. Nas Fotos 16 e 17, as coreiras do Tambor de Crioula de Itamatatua, ao levantarem suas saias, deslizam várias vezes sobre seu eixo e param de repente em frente aos tambores.

É uma dança marcada por fortes traços africanos, na qual uma roda de mulheres baila diante da parelha de três tambores (grande, meão e crivador) tocados por homens. O canto é tirado pelo solo, como uma toada, e acompanhado pelo coro formado pelo resto do grupo. Na coreografia, destaca-se a punção, umbigada que as mulheres dão uma na outra, antes de sair da roda, seguindo o ritmo dado pelo tambor, que é uma constante em inúmeras danças de origem africana. Essas dançantes, também chamadas coureiras, vestem saias rodadas muito coloridas e blusas de cores fortes; a cabeça enfeitada por flores, colares e outros adornos. Os homens usam camisas coloridas e chapéus de palha. Embora Domingos Vieira Filho considere que não há nenhum elemento ritual nessa dança, caracterizada pela espontaneidade do simples gingado diante de um tambor, pode-se destacar seu aspecto religioso, expresso no louvor a São Benedito e na demanda às apresentações em outras datas do calendário litúrgico popular, como o São João ou o pagamento de promessa (FONSECA, 2005, p. 9).



Foto 16 – Ensaio do Tambor de Crioula
Fonte: Milena Reis



Foto 17 - Dança em frente ao tambor
Fonte: Rosinete Ferreira

Observe as Fotos 17 e 18 do Tambor de Crioula em Itamatatiua. Na Foto 18, os homens preparam-se para tocar os tambores que embalam a brincadeira.



Foto 18 – Três tambores

Fonte: Rosinete Ferreira

No palco da apresentação do Tambor, o roncar dos tambores é sustentado pelas batidas fortes e compassadas dos homens, que aprendem, observando seus antepassados, e combina com as vozes das figuras masculinas e cantigas das mulheres, em um ritmo que faz aquecer o coração e encantar as pessoas que apreciam uma cultura que remonta à África e ao lazer em Itamatatuiua.

Os brincantes fazem apresentações esporádicas em outras localidades. Mais recentemente, eles adotaram a padronização de suas roupas com o intuito de formar uma unidade. Mota (2004) afirma que o Mestre Vanderley, que toca e dança o tambor de crioula em Itamatatuiua, é considerado por muitos assistentes da brincadeira como um dos melhores tocadores de tambor do Maranhão. As batidas dos tambores tocam para serem ouvidas a longa distância, como um grunhido de quem pede socorro e pede para tirá-lo de tamanha escravidão dessa vida de exclusão porque só quer perpetuar sua tradição.

5.12 Religiosidade

Devido à relação que mantém com a Santa Tereza D'Ávila de Jesus, a Comunidade é predominantemente católica. Um dos sujeitos entrevistados informou que, há cerca de 10 anos, existiam terreiros por todos os locais. Porém, nesses últimos anos, nota-se uma pequena inserção dos evangélicos. Na Festa de Santa Tereza D'Ávila de Jesus, há certo hibridismo cultural. Com Burke (2003), podemos afirmar que a presença pouco significativa de outras religiões evidencia formas culturais híbridas. O fenômeno da globalização e as tecnologias intelectuais apontam para “o grande processo de deslocamentos e de justaposições, que

rompem com as concepções fixas, sedentárias” (ABDALA JÚNIOR, 2004, p. 11) da cultura religiosa.

A religiosidade africana relembra um passado de exclusão, incompreensão e extremo preconceito advindo da propagação de “etnocentrismo”³², com o Cristianismo, que estigmatizava e desconsiderava qualquer outra manifestação religiosa diferente da ordem dominante.

Ao chegarem às Terras de Santa Cruz³³, os cristãos camuflaram seus propósitos de catequização, que estavam voltados para a conquista, a submissão e a exploração da mão de obra indígena e, posteriormente, da negra, visando ao enriquecimento da Igreja Católica. Sua imersão nessas terras deu início a uma mistura de diferentes culturas, crenças e valores e à formação de uma religiosidade híbrida. Trata-se de uma “fusão de diferentes cultos ou doutrinas religiosas, com reinterpretação de seus elementos” (HOUAISS; VILLAR; FRANCO, 2004, p. 683). Nessa hibridação, negros foram desprovidos de qualquer privilégio para impor seus valores e práticas culturais.

A sociedade brasileira foi construída sob preconceitos, discriminações, racismos, estigmas e desvalorização das religiões de vários povos³⁴. Os valores culturais absorvidos e enraizados nas crenças religiosas do povo brasileiro, que estão presentes nos ritos e nas práticas adotadas nas suas manifestações religiosas, guardam elementos da religiosidade africana.

O hibridismo religioso está presente em várias religiões e seitas. Na umbanda, as relações híbridas acrescentaram aos valores africanos o kardecismo francês de Alan Kardec, em que ocorre comunicação dos espíritos através do transe, como forma de caridade desses para com os vivos, simbolicamente curando e aconselhando as pessoas que buscam esses centros, sob os auspícios da doutrina. E, assim, propaga-se por volta de 1950, como religião que alcançou inúmeras classes sociais e atingiu a fé de devotos em países latino-americanos como Argentina, Uruguai e até mesmo em Portugal (PRANDI, 1996).

Na visão de Lima (1984), o candomblé designa vários ritos com diferentes ênfases culturais que os seguidores denominam de “nações”. As culturas africanas contribuíram para a

³² Entendemos etnocentrismo, a partir de Rocha (1984, p.5), como uma “visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência [...]”.

³³ Nome dado ao Brasil pelos portugueses, logo após seu descobrimento, atribuído a Pedro Álvares Cabral.

³⁴ Cabe esclarecermos que não temos pretensão de nos delongarmos em conceitos e teorias sobre a religiosidade africana, pois pelo seu próprio hibridismo, precisaríamos de tempo mais amplo para tecermos comentários mais seguros, sem receio de cometermos equívocos ou incoerências não benéficas ao desencadeamento dessa temática.

formação das atuais nações de candomblé. Conforme Prandi (1996), elas são oriundas da cultura banto (Angola, Congo, Gabão, Zaire e Moçambique) e da região sudanesa do Golfo de Guiné com os iorubás e os ewê-fons, circunscritos nos territórios da Nigéria e do Benin.

A ancestralidade africana, como critério para se pertencer ao culto, foi abolida, e os orixás tornaram-se deuses adorados por toda uma população que passou a incorporá-los, conhecer seus mitos e fundamentos (segredos rituais) e tê-los como suas entidades espirituais regentes, independentemente de sua cor ou origem (SILVA, 2005, p. 68)

Outra manifestação religiosa e profana, que aponta para o hibridismo, é a Festa de Tereza D'Ávila de Jesus, que remonta há mais de oito décadas. No ritual, que tem um encarregado³⁵, os elementos da cultura africana, como a utilização de ervas para lavagem da Santa e da Igreja, a matança de animais, a preparação de bolos, as danças lembram vários momentos da Festa do Divino de Alcântara³⁶. A retirada de joias, as ladainhas e o ritual de danças das Caixeiras se diferenciam e se assemelham. Na Festa do Divino, os toques de Caixa são uma homenagem ao Divino Espírito Santo. Na festa de Santa Tereza D'Ávila de Jesus, o ritual conta com a mesa de doces; a oferta das comidas e preparação, os festeiros, o levantamento e derrubada de mastro.

O momento da preparação das comidas é compartilhado por todos que se unem com o intuito de ofertar uma mesa farta de alimentos e carne das reses, doadas pelos devotos para Santa Tereza, que é servida nessa ocasião da festa. A preparação dos bolos conta com a ajuda de homens e mulheres. Observem as Fotos 19, 20 e 21.



Foto 19 – Preparação dos bolos
Fonte: Rosinete Ferreira

³⁵ A festa foi por algumas décadas organizadas pela Tia Zuleide, como era carinhosa chamada pelos mais jovens da Comunidade, e por quem demonstram significativo respeito; atualmente são escolhidas duas pessoas ao termino de cada festejo para a organização do ano seguinte.

³⁶ A Festa do Divino Espírito Santo tem cunho religioso - a programação inclui procissões e missas -, mas também tem música, dança, queima de fogos e distribuição de doces e licores que mescla práticas de diferentes origens e significados. Teve sua primeira origem em Portugal, com a construção da Igreja do Espírito Santo, em Alenquer, estabelecida pela rainha Dona Isabel, no Século XIII. Chegou ao Brasil no Século XVI e ganhou popularidade e prestígio nos países, notadamente no Rio de Janeiro, São Paulo (Irmãos da Canoa), Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina, Maranhão e Goiás. Em Alcântara teve início quando da frustrada visita de Pedro II. Em Alcântara ocorre da Quinta-feira da Ascensão do Senhor ao Domingo de Pentecostes, (LIMA, 1988; BARBOSA, 2006)



Foto 60 – Preparação da carne
Fonte: Rosinete Ferreira



Foto 21 – Mesa de doces
Fonte: Rosinete Ferreira

No culto religioso, segundo Brandão (1984), referenciado por Wanderley (2009), os rituais que as pessoas praticam como o canto, a dança e a representação constituem não apenas celebrações, mas ensino. Essa atividade não está apenas nas artes, mas na codificação da vida social e da recriação, pois é através dos símbolos que se dança, que se canta e se representam a memória e a identidade dos grupos humanos.

A Festa de Santa Tereza geralmente ocorre nos finais de semana. É um evento que tem provocado muitos questionamentos, parte dos mais antigos, em relação à data dessa festa, cuja Santa era celebrada em 15 de outubro. Essa festa atrai devotos de vários municípios, onde se percebem a união e o compartilhamento nesses festejos. A festa é embalada ao som do Tambor de Crioula e das Caixeiras. De acordo com as palavras de Odoyá, “os toques para Santa Tereza são mais lentos que do Divino Espírito Santo de Alcântara que são um pouquinho mais apressado”. Veja-se a Foto 22 das Caixeiras na Festa de Santa Tereza:



Foto 22– Caixeiras na Festa de Santa Tereza

Fonte: Rosinete Ferreira

Além do Tambor de crioula, na Comunidade Quilombola de Itamatatiua também acontece o Forró de Caixa, uma dança com coreografias específicas e a Dança do Negro criada por Dona Irene em 1991.

Na “Bacia Semântica” itamatatiuense, notamos também o despontar da figura mitológica, do irreverente e astuto, nas práticas de lazer dos senhores e jovens, ao buscarem as bebidas alcoólicas nos três bares que constituem a sede da Comunidade, e outras diversões como o reggae, embalado pelos paredões de radiolas, e os jogos de bola, que são uma rotina no entardecer das jovens itamatatiuenses (Fotos 23 e 24).



Foto 23 – Reggae na Comunidade de Itamatatiua

Fonte: Rosinete Ferreira



Foto 24 – Jogo de futebol das itamataiuenses
Fonte: Rosinete Ferreira

Encontramos também jovens que buscam o aprendizado e o compromisso com a expansão do conhecimento, a inteligência e a sapiência aprendendo em uma única oficina a possibilidade de continuar multiplicando a semente artística entre sua geração, como mostram as palavras de Odoiyá:

Pesquisadora: A Filha de D. Marina?

Odoiyá: Ela já apreendeu tudinho! Ela sabe é muita coisa, inteligente, numa aula só ela já apreendeu foi muita coisa, sai buscando sozinha. Eu gosto muito de ver o jeito dela. Só apesar que ela saiu. Ela vem é muito, quando for pras oficinas agente vai te é tu mesmo, eu já disse pra ela. Não é nem preciso vir ninguém de fora pra negócio de artesanato, ela sabe tudo.

A efetivação urgente do aparato-normativo educacional, sobretudo, em espaços remanescentes de quilombos é importante, porquanto dá à juventude o direito de conhecer sua ancestralidade e reconhecer que essas manifestações simbólicas e culturais demarcam sua identidade, a fim de incorporar outros entretenimentos para não deixar sua tradição sucumbir.

Durante a coleta de dados, as crianças pousavam para as fotos, debruçadas sobre os tambores, ou acompanhando atentamente as atividades de suas mães na fabricação das cerâmicas. Na cultura africana, as crianças e, principalmente, as meninas procuram “reproduzir gestos e atitudes de suas mães tão logo isso se torne possível, criando imagens relacionadas à problemática doméstica [...] a criança participa individual ou coletivamente de um processo de transmissão muito caro ao africano” (LEITE, ANO, p.76). As Fotos 25 e 26 apresentam as crianças nos tambores buscando imitar os sons da tradição:



Foto 25 – Meninos brincando com o Tambor
Fonte: Rosinete Ferreira

A figura 29 mostra que a identidade é um processo que começa a ser produzido na infância. Entende-se que “[...] uma criança, ao nascer, pertence a determinada etnia, com características físicas próprias, e a uma determinada classe social” (OLTRAMARI; KAWAHALA 1998, p. 17).

A escola é um das instâncias importantes que pode oferecer as condições exigidas pela lei 10.639/2003 para combater a discriminação e reconstruir a identidade etnicorracial das crianças negras que frequentam esse espaço. Para Ribeiro (2002, p. 150), as “crianças brasileiras de todas as origens étnico-raciais têm direito ao conhecimento da beleza, riqueza e dignidade das culturas negro-africanas. Jovens e adultos têm o mesmo direito”.



Foto 26 – Crianças brincando com o Tambor
Fonte: Dados da pesquisa

A educação pode muito ajudar as novas gerações a reproduzirem as trajetórias, os saberes, as informações e as narrativas heróicas africanas, auxiliando-os a tecer e a compor seus enredos embalados pelo respeito às tradições e aos ancestrais. Enfim, que conheçam os espelhos ofertados pela educação para desestabilizar os conteúdos que reverenciam o

eurocentrismo e implementar efetivamente a lei no contexto educacional, deixando a “Bacia semântica” itamatatiuense também se aprofundar nessas novas correntes de águas.

5.13 Saúde na Comunidade Quilombola de Itamatatiua

Ao regressarmos à superfície, pela segunda vez, trazemos a saúde, em que se forma uma ‘divisão de águas’. A priori, os quilombolas recorriam às benzedeiras, às parteiras e às plantas medicinais, experimentando o poder das ervas curativas na vida dos quilombolas itamatatiuenses. Observe as falas de Olariê e Oyê que atestam essa afirmação:

Olariê: Aqui dificilmente agente ia pro médico, era só essas pessoas (esses pessoas que lidavam com a mina, os benzedores) que davam remédio pra gente, quando agente sentia alguma coisa ia lá, elas passava remédio e agente ficava bom, o remédio deu certo!!! Antes era famoso isso

Oyê: agente tinha parteira, isso tudo tinha, do primeiro agente não ia nada pra Alcântara quando agente tinha dor, tinha parteira boa mesmo, eu tive meus filhos tudinho e nunca fui par médico, eu criei meus filhos tudinho e nunca tive nada

Na cultura ioruba, ainda tem um conhecimento mais profundo da utilização medicinal e ritual das mais diversas folhas que se expressa através de ofó, que são encantações, versos, frases que ajudam a memorização desse saber tradicionalmente transmitido oralmente (LEITE, p. 304)

Hoje, essas praticas têm sido desmontadas em decorrência da ausência de figuras como a benzedeira. O saber ancestral sobre as ervas e as plantas medicinais tem sido substituído pelos medicamentos farmacêuticos, geralmente adotados pelos mais jovens, ou ainda outras possibilidades através de outras ‘correntezas d’água’, como aquelas oferecidas pelas políticas de investimento do governo Lula, que trouxeram melhoria para as populações mais carentes, tais como os Programas Bolsa Escola, Bolsa Família, Pro-jovem. Também as aposentadorias aos idosos têm permitido aos itamatatiuenses pagarem suas consultas e exames nas cidades de Alcântara, Bequimão, São Luís ou nos outros municípios vizinhos, com preços mais populares que pelo Sistema Único de Saúde (SUS), que demoraria mais tempo, como expressa Olariê:

Dantes aqui tinha muita mina, muito tambor de mina, tinha era muito, mas agora terminou, não fizeram mais, agora só tem Fernando aí, mas esse é fraco! Mas dantes tinha muito, tambor de Mina minas mesmo, aqui dentro da sede, Raimunda Preta, Manoelzinho, tinha era muito, mas eles morreram, tinha era muito [...] Elas

dançavam aí uma porção, aí elas benzião, levantavam arca.[...] Acho que há uns 10 anos atrás. Eles eram famosos!

Igualmente às demais comunidades quilombolas, Itamatatua não dispõe de um posto de saúde. A assistência advém da Equipe do Programa Saúde da Família (PSF)³⁷, que é composta por um médico (clínico geral), um enfermeiro, um dentista, um técnico de Enfermagem e duas agentes de saúde, que se dividem no acompanhamento e na organização dos prontuários dos quilombolas e prestam contas à Secretaria de Saúde de Alcântara. A Comunidade deveria ser atendida quinzenalmente. Entretanto, a falta de transporte dificulta o deslocamento da equipe de profissionais da saúde da capital para essa Comunidade. Algumas vezes, segundo relatos dos sujeitos, essa equipe nem sempre está presente em razão da falta de transporte para levá-los até a localidade. Isso evidencia certo desrespeito e descompromisso com aquela população que, frequentemente, desloca-se para a escola à espera de um atendimento médico incerto.

Em caso de emergência, eles precisam aguardar horas para a chegada de uma ambulância ou contratar um motoboy para o deslocamento, pois o polo de assistência médica que os atende dista cerca de quatro quilômetros de Itamatatua. Ao conversarmos com os quilombolas, eles queixavam-se da ausência de um posto médico dentro da Comunidade. As falas de Laroyê e Odojá que se referem a conquista de um carro para transportá-los quando adoecem,

Laroyê: Quando fica doente é uma dificuldade! Liga pra ir buscar em Alcântara, não tem posto de saúde aqui não!

Odojá: Agente conseguiu um carro, por que aqui não tem ambulância, não tem posto médico, aí quando adoecer uma pessoa gente levar pra Alcântara, pra Bequimão

Essa Comunidade mantém um elo muito forte com a Santa Tereza D'Ávila de Jesus, como anteriormente relatado. É um espaço considerado como Terra de santo. Entretanto, não podemos afirmar que essa 'divisão das águas' é oriunda, em parte, da perseguição religiosa sofrida pelos povos africanos ao chegarem ao Brasil, como relata Ramos (1988, p. 42): "os terreiros são escondidos [...]. A perseguição policial foi o motivo principal desse facto [...]". Ao dialogarmos com os quilombolas, percebemos, com muita constância, a refutação de quaisquer elementos dessa religiosidade, mas se fazem presentes em muitos espaços de seu contexto simbólico e, até, religioso, entre poucos afirmados, como a fala anterior de Olariê, que reconhece a existência dos cultos de origem africana poucos anos atrás.

³⁷ Fazendo parte do pólo de Raimundo Su com mais onze comunidades.

Por muitas décadas, essas práticas, provenientes da religiosidade de matriz africana, foram diagnosticadas no campo da medicina, tais como loucura, possessões demoníacas etc., que demarcam uma postura negativa em relação aos elementos da cultura africana.

O sistema de saúde brasileiro, nas últimas décadas, estabeleceu alguns dispositivos que dão caráter determinante aos cuidados com a saúde pública, como o Programa Saúde da Família, lançado em 1994, como “[...] estratégia capaz de provocar mudanças no modelo assistencial ao romper com o comportamento passivo das unidades básicas de saúde e estender suas ações para e junto à comunidade.” (BRASIL, 2003, p. 114)

Dentro desse contexto, algumas lentes se voltam para o estudo da saúde da população negra, cujo desafio é realizar pesquisas que sejam congruentes com as realidades vividas por populações etnicamente diversas (CRUZ, 2011).

A saúde da população negra é um campo de estudos, pesquisas e assistência reconhecido do ponto de vista da legitimidade política, cujas bases científicas são inegáveis, mas que ainda se encontra em construção e com dificuldades políticas e ideológicas que impedem sua afirmação junto às escolas de saúde, nas diretrizes de políticas públicas do Ministério e das Secretarias Estaduais e Municipais de Saúde e nos serviços de assistência. (CORDEIRO, 2011, p. 1)

As populações remanescentes de quilombo ganham, em 2004, um conjunto de políticas governamentais integradas no “Programa Brasil Quilombola”, coordenado pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), que abordam a educação, a saúde, dentre outros aspectos. Contudo, esse aparato ideológico e legislativo ainda não se faz atuante. Na maioria das comunidades quilombolas, a saúde é tratada de forma precária, com a ausência de postos de saúde, atendimento médico de difícil acesso e distante, devido à carência de transportes públicos. Aos poucos, o PSF vem atingindo essas comunidades.

A Comunidade Quilombola de Itamatatua não sobrevive em meio a uma realidade muito distante das demais comunidades quilombolas, enfrentando tais problemas, o que leva a trazer linhas, ainda que desbotadas, do poder das ervas e das folhas curativas que, geralmente, os idosos são reconhecidos por dominarem e conhecerem as propriedades dessas ervas, como ‘Dona Creuza’, ‘Dona Maria Cabeça’, ‘Dona Ribamar’. Essa sabedoria milenar, passada de geração para geração, não deve ser extinta, mas deveria ser agregada a estudos da farmacopeia. Cabe enfatizar que estudos com as ervas e plantas adotadas pelos mais idosos na Comunidade Quilombola de Itamatatua já foram tomados pelo Projeto Calu, em 2006, como objeto de investigação, cuja atuação se dava com uma equipe multidisciplinar de estagiários da UFMA, coordenada pelo Professor Isidoro Neto, a qual mapeou as plantas e ervas mais

adotadas por essa população e, nessa instância, identificou as doenças que mais acometiam essa gente, como diabetes e hipertensão, que ocasionam com frequência a morte pelo ‘derrame’. (SANTOS; SOUZA, [2006?])

A valorização dos saberes populares, tão desconsiderada pela sociedade nas últimas décadas, tem sido retomada em várias áreas de estudo. Na medicina, o reconhecimento se dá na legalização da homeopatia, da acupuntura, por mais que essas águas tenham sido evadidas de ‘escoamentos’. Na ‘Bacia Semântica’ itamatatiuense, as vias da ‘divisão das águas’, à espera de outras correntes mitogênicas por vir, podem ser reafirmadas. Afinal, na história da população africana, é um legado rico o poder curativo e preventivo das doenças através das ervas.

Nessa “Bacia Semântica” itamatatiuense, os discursos de racionalização constituintes do lado visível intrínsecos ao seu contexto educacional, como os jovens itamatatiuenses, concebidos como preguiçosos, desinteressados, correspondem ao ‘Superego’ da Tópica diagramática, que esconde o lado invisível equivalente ao Isso, coberto por um sistema educacional fragilizado, que lança sua deficiência no indivíduo com políticas estabelecidas e não executadas. Desse lado, tem-se uma população que busca espaço entre outros espaços, em que muitas vozes e ações precisam se direcionar em uma mesma sintonia com o propósito de quebrar o vidro da opressão, da exclusão e da escravidão que ainda amarram a vida de pessoas que necessitam de participação e de vez, no espaço educacional, da saúde, do lazer, ou seja, de outras perspectivas e horizontes.

6 MITOS AFRICANOS COMO ELEMENTOS DE INFORMAÇÃO E PRESERVAÇÃO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ITAMATATUA

O segundo mergulho em águas itamatatiuenses, que compreende educação, lazer e saúde, aponta o terceiro mergulho em direção ao porto da Ciência da Informação no sentido de mostrarmos quais relações e contribuições o nosso estudo pode trazer para essa área do conhecimento, onde é possível conceber o estudo da Comunidade Quilombola de Itamatatua em outros aspectos, tais como a economia. No que se refere ao espaço da cerâmica mediante outros produtos como o plástico, faz com que o sustento dessas famílias se ancore sobremaneira nas políticas governamentais, como o Bolsa Família e as aposentadorias.

Ao remetermos ao estudo dos mitos, não podemos omitir as pesquisas e as contribuições do teórico Joseph Campbell, estudioso norte-americano que tem uma vasta produção e reconhecimento mundial, no que se refere aos estudos sobre mitologia. Contudo, ele cometeu a falha de dedicar-se ou visualizar vagamente a mitologia africana. Conforme Ford (1999, p. 10), “[...] Campbell é particularmente enigmático com a relação à África. Durante toda a vida, apesar de ter feito mais do que possa para incentivar o interesse popular pela mitologia, apenas raramente mencionou a África em sua profusão de estudos eruditos [...]”. Porém a nossa pretensão não é de criticá-lo, mas de tomar suas contribuições e legados para que possamos navegar pelas correntes mitológicas que se fazem inerentes à significação da existência humana, temática inegável a esse estudioso. Em uma de suas obras, Campbell (1990, p. 173, grifo nosso) faz uma reflexão sobre a relação dos termos mitológicos com a vida, que consideramos relevante mencionar para justificar o porquê de citá-lo e considerá-lo como referência para o estudo dos mitos:

O importante é viver a vida em termos de experiência e, portanto, de conhecimento, do mistério intrínseco da vida e do seu próprio mistério. Isso confere **a vida uma nova radiância, uma nova harmonia, um novo esplendor. Pensar em termos mitológicos** ajuda-o a se colocar em acordo com o que há de inevitável nesse vale de lágrimas. **Você aprende a reconhecer os valores positivos daqueles que aparentam ser os momentos e aspectos negativos da vida.** A grande questão é saber se você vai dizer, de coração, um sonoro sim ao seu desafio.

Para compreender que a abordagem das narrativas míticas traz informações necessárias à construção harmônica da trajetória humana, suscitamos um diálogo com Barreto (2011, p. 1), para quem

a essência do fenômeno da informação se efetiva entre o emissor e o receptor [...]. Assim, adequadamente assimilada, a informação, modifica o estoque mental de saber do indivíduo e traz benefícios para o seu desenvolvimento pessoal e da sociedade em que ele vive.

Dessa forma, entendemos que os mitos trazem informações que podem se somar, ou mesmo, serem apropriadas pelos jovens e quilombolas itamatatiuenses produzindo mudanças em sua forma de conceber e realizar suas narrativas pessoais e sociais. Baseando-se em heróis e guerreiros, matam-se algozes como a violência, a exclusão e o preconceito, que tantas vezes assolam a história de Comunidades remanescentes de quilombo e, conseqüentemente, sua juventude, a fim de que todo jovem e criança tenham o direito de conhecer sua ancestralidade, que pode ser afirmada na sala de aula, e devolver a sua autoestima, a uma população manchada pelo direito de não ter direito, pois, conforme D'Adesky (1997, p. 167),

a aspiração de ser reconhecido como ser humano corresponde ao valor que chamamos de auto-estima. Ela leva os negros a desejarem libertar-se do estado de inferioridade a que foram relegados e desembaraçar-se das imagens depreciativas de si mesmos. Particularmente, leva-os a lutar contra o racismo que representa, acima de tudo, uma negação de identidade configurada pela negação radical do valor das heranças histórica e cultural de onde advém a discriminação e a segregação.

Nessa direção, podemos considerar que a informação é a “aspiração” descrita pelo autor, pois é por meio da aquisição e apropriação da informação que o negro poderá se reconhecer dentro de sua própria cultura, retomar sua autoestima e afirmar a sua identidade.

Parafraseando Le Coadic (1996, p. 21), a CI não é mais “[...] a biblioteca e o livro, o centro de documentação e o documento, o museu e o objeto, mas a informação”, ou seja, ela perpassa diversos espaços. O autor ressalta que estamos em uma sociedade que precisa estudar as propriedades da informação, seu processo de construção, comunicação e uso diante das mudanças econômicas, culturais e tecnológicas inerentes à sociedade vigente.

Ao pensar na informação para além de suas características, como fluxo, processamento, acesso, utilização, Cardoso (1996) expõe que ela tem dimensões coletivas e pessoais. Essa dimensão representa as interpretações dos sujeitos a partir de suas experiências e conhecimentos acumulados e, na coletiva, equivale à tentativa de sistematização do conhecimento produzido pela humanidade. Nesse sentido, ao dialogarmos com Marteleto (2002, p. 102), a autora destaca que a informação toma corpo “[...] nas práticas e representações sociais, tanto quanto nas relações que se estabelecem entre os sujeitos coletivos [...]”.

Assim, as informações compreendidas nesta pesquisa como mitológica têm essas duas dimensões: a individual, em que cada entrevistado contribuiu conosco a partir de suas

experiências e conhecimentos acumulados, e a coletiva, quando buscamos sistematizar o conjunto dessas informações que constituem a memória do grupo.

A memória está arraigada de valores e culturas ressignificadas e reelaboradas pelo tempo, a partir dos resquícios de uma história da população afrobrasileira em um contexto específico para as quais podemos organizar e preservar por meio do aporte teórico e prático da Ciência da Informação. Nessa perspectiva, e respaldando-nos em Oliveira (2010), concordamos que as pesquisas nessa área de conhecimento possibilitam aos profissionais da informação, atuantes em bibliotecas, arquivos, museus e outras unidades de informação, organizar as informações referentes à implementação de políticas públicas que objetivem a correção das desigualdades e injustiças sociais.

Diante dessa afirmação, pareceu-nos necessário ampliar a atuação desse profissional para a Comunidade Quilombola de Itamatatiua, lugar de preservação da memória ancestral, onde procuramos organizar as informações que equivalem à memória oral da população itamatatiuense. Tentamos ainda mostrar de que forma a desigualdade racial insuflou essa população quilombola, deixando espaços abertos para contribuições futuras, por meio de elaboração e desenvolvimento de projetos de responsabilidade eticossocial voltados para esses grupos considerados socialmente vulneráveis, visto que “[...] são cada vez mais impedidos de usufruírem dos bens socioculturais” (AQUINO, 2007, p. 1).

Os mitos africanos intrínsecos ao contexto histórico-sócio-cultural itamatatiuense não estão registrados em livros nem guardados em bibliotecas, mas aportados na oralidade, cuja força transcende tradições, estilos de vida, modos de agir e fazer cultura. São também possibilidades de não deixar sucumbir suas memórias tão flexíveis às crises de identidade ocasionadas pela globalização e a probabilidade de os fazerem atores de suas histórias.

Em relação aos itamatatiuenses, o que se “[...] aprende pela tradição de forma oral ou escrita é algo transmitido a geração mais nova, com o intuito de construir uma cultura que possa servir ao espaço dessa nova geração. É essa força de recriação que constitui a tradição que nos constitui. [...]” (WANDERLEY; AQUINO, 2008, p. 28)

Burke (2008, p. 90) afirma que “[...] homens e mulheres, ou a velha e a nova geração, podem não se lembrar do passado da mesma maneira. Em uma dada cultura, as memórias de um grupo podem ser dominantes, e as de outros, subordinadas [...]”. Assim, andamos de mãos dadas, com a esperança de construir uma história com esses grupos, na qual as memórias dos homens e das mulheres não sejam diluídas na homogeneização de ideologias e práticas sociais influenciadas pelos valores de uma sociedade que tem “[...] a informação como matéria-prima do conhecimento, [mas] não consegue expandir a mente humana, para desconstruir a imagem

de inferiorização que muitas vezes impede as pessoas de reconhecerem, aceitarem e respeitarem o outro”. (AQUINO, 2007, p. 10).

Pensar mitos como informação significa entendê-los como uma “narrativa mítica na qual se ocultam informações que descrevem e explicam fenômenos físicos e humanos, observados, descritos e registrados com a diversidade cultural própria da espécie humana” (FREIRE, 2001, p. 18). O ponto de vista dessa autora permite alcançar a importância de se estudarem os mitos na Ciência da Informação, posto que tal fenômeno parece indicar possibilidades de compreensão de que, para além da apropriação dos mitos como elementos de informação nos contextos históricos, sociais e culturais, propiciam as condições para a produção de sentidos geradora de um novo conhecimento.

Seguindo a esteira de Freire (2001), consideramos que os mitos são capazes de criar novas formas de expressão do conhecimento e criar possibilidades de transformação nos grupos e nas estruturas sociais nessa sociedade contemporânea. Acrescentamos que, além de elemento de informação, eles podem ser abordados na Ciência da Informação como memória, visto constituírem e rememorarem tradições, valores do *homo sapiens* dignos de preservação e divulgação.

O mito é uma narrativa. É um discurso, uma fala. É uma forma de as sociedades espelharem suas contradições, exprimirem seus paradoxos, dúvidas e inquietações. Pode ser visto como uma possibilidade de se refletir sobre a existência, o cosmos, as situações de "estar no mundo" ou as relações sociais (ROCHA, 1985, p. 1).

Ao compreendermos que os mitos são narrativas, e que toda narrativa é um discurso, podemos concordar com Diehl (2002, p. 100), quando menciona que “toda narrativa é um discurso fundador”. Na visão desse autor (2002, p. 102), as narrativas são

[...] traduções e leituras diferentes do passado que, dependendo das combinações e ênfases variadas, possibilitam as mais diferenciadas leituras interpretativas do passado. Porém, todas as possíveis tradições possuem algo em comum. Todas elas demonstram ser incompletas e transitórias, mesmo que busquem a perfeição do passado.

Desse modo, cientes de que as narrativas não revelam a perfeição de um passado, seguimos com o propósito de organizá-las a fim de cooperar para a harmonia de um passado com olhos atentos para o futuro da memória e da história dos povos de matriz africana, na tentativa de amenizar as desigualdades sociais e raciais, de que a população negra foi acometida.

Os mitos se tornam importantes na busca pela harmonização na vida, por isso revivê-los e trabalhá-los como elementos de informação nos auxilia na construção ou formação de

uma identidade mais conectada com a admissível devolução da autoestima a uma população, que pode se espelhar na história de heróis e heroínas da cultura africana, não no contexto de outros mitos, de outras culturas. Logo, é importante preservá-los, dando a possibilidade de se imbuírem dessas informações que se efetivam como alavancas para a história da Comunidade Quilombola de Itamatatua no combate a preconceitos, discriminações e racismos dos quais seus antepassados foram vítimas.

O aparato jurídico-normativo, nas esferas educacionais, da saúde e da territorialidade, poderá auxiliá-los a exterminar ou, pelo menos, a executar os algozes de suas narrativas com mais esperança, reforçando o direito de terem orgulho de se autodefinirem como remanescentes de quilombo, o que, há algumas décadas³⁸, não ocorria. Na época, assumir-se como quilombola equivalia ao risco de ficar à margem da sociedade pelo caráter discriminatório sofrido por essa população.

Isso tem feito reforçar, sem perceber, sua identidade, seu orgulho por serem descendentes de escravos, declarando em hinos compostos pelos próprios quilombolas para a Comunidade Quilombola de Itamatatua sobre a importância de serem quilombolas. Acompanhe fragmentos de narrativas:

Pesquisadora: Para Senhora como educadora, o que significa ser quilombola?

Odoyá: Eu me sinto quilombola, desde da minha... eu acho que sou uma pessoa resistente, resisto, alguma coisa que vem, eu procuro um meio de organizar, é uma organização, é uma união, eu me sinto quilombola porque eu gosto de me unir, porque a união faz a força, não é? Porque se agente não se unir um com o outro, aqui nós temos esse negócio... que agente além de nós termos na cabeça que somos membro quilombola nós somos unidos, ainda tem gente que diz que aqui não há união, há sim. Aí de nós se aqui não tivéssemos união, quando as coisas tão que tão... agente se uni todo mundo e capaz de derrubar tudo, então a luta que faz a gente ser, formar mesmo o quilombo, vestir a camisa, não basta dizer eu sou quilombola se não veste a camisa. Nós tivemos um evento que nesse dia a moça disse assim: você é ... se nós éramos negros descendentes de escravos, nós somos negros africanos, e muita gente dizia eu sou descendente de escravos, aí ela disse vocês não são mais escravizados, vocês são negros livres.

Pesquisadora: Aqui agente sabe que é uma Comunidade de remanescente de quilombo, como tu te sentes em ser moradora de uma Comunidade desse tipo?

Epa: Eu me sinto muito bem, orgulhosa, não tenho vergonha de falar, eu acho que nos não devemos negar aquilo que a gente é, a naturalidade da gente, porque tem pessoas que falam uma coisa e na hora é outra. Outro dia eu fui tirar um NIT lá no INSS, a moça perguntou se nós éramos descendentes de escravos, eu disse: somos! A senhora não se envergonha em dizer? Eu disse: jamais, não, eu tenho é orgulho. Eu não tenho vergonha de dizer, eu sou mesmo nascida e criada aqui.

³⁸ O artigo 68 da Constituição Federal de 1988 reconhece a propriedade definitiva aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estão ocupando suas terras, cabendo ao Estado emitir os títulos respectivos.

O Hino de Itamatatiua (Anexo D) é composto de cinco estrofes, quatro das quais são compostas por quatro versos e uma por três, em que declamam o orgulho de serem quilombolas e de poderem falar disso para as pessoas que os visitam. Observemos a explicação sobre a composição desse hino e seu primeiro verso a seguir. Logo, vemos a identidade se firmando diante de valores e práticas dessa Comunidade:

Pesquisadora: De quem foi a ideia, como surgiu, como foi criado o Hino de Itamatatiua, pois vocês pegaram a música que era Asa Branca de Luís Gonzaga, e a letra de quem foi?

Odoiyá: A ideia surgiu numa Conferência que nós tivemos, então os próprios alunos e alunas, a Professora Kátia também que é muito voltada aqui nessa Comunidade que ela trabalhou muito tempo na Comunidade, agora está sendo diretora em Raimundo Su, ela mora lá, então nós criamos essa paródia, tudo aqui com coisa de Itamatatiua, assim como era, sobre a Comunidade criamos essa paródia. Ah! No dia da Conferência foi muito boa, aí eles gravaram, aí teve gente que pegou uma folha dessa e xerocou.

Itamatatiua é povoado
Que mantém sua tradição
Todo seu povo é quilombola
Com muito orgulho, no coração

Diehl (2002, p. 116-117) comenta que, “pelo senso comum, a memória está intimamente ligada às tradições familiares, grupos com suas idiossincrasias peculiares. Nesse nível, ela representa possibilidades de aprendizagem e de socialização, expressando assim continuidade e identidade daquelas tradições [...]”.

Para preservar os mitos de matriz africana, apontamos como possibilidade o registro em suporte físico. Desde o Século XIX, as preocupações em torno da preservação se concentram na forma de manter os documentos intactos por longas décadas, com os metadados e as informações registradas. Sobre tal questão, Wanderely e Aquino (2008, p. 31) compreendem a importância da “[...] mídia como um tipo de memória pós-moderna que constitui um arquivo das experiências e das práticas dos afro-brasileiros, uma vez que, o registro da memória da cultura brasileira é escasso, e as lembranças dos mais velhos são as únicas fontes [...]”.

Entretanto, em sociedades tradicionais, onde a oralidade se faz presente, demarca a tradição. Preservar pelo registro é necessário, mas trabalhar de uma forma que esses quilombolas compreendam o valor do pertencimento e da identidade de sua tradição seria outra solução, e isso requer a parceria da educação com a efetivação da Lei 10.639/03, fazendo-os conhecedores da cultura de sua ancestralidade e de seu passado.

Ora se a memória individual está atrelada à memória coletiva, equivale a dizer que existe um “[...] movimento dialógico entre símbolos que fazem parte da cultura de muitos sujeitos, levando-os a expressar como se percebem, como participam da cultura, e como se constroem em sua identidade” (BARRETO, 2010, p. 162). As narrativas dos quilombolas da Comunidade Quilombola de Itamatatuiua têm elementos que recordam e rememoram a época de criação da CQAI. As informações coletadas estão associadas a narrativas mitológicas. Dessa forma, conhecer suas relações em contexto maranhense e reconhecer seus arquétipos transforma-as em elementos de memória e preservação do patrimônio cultural.

Nessa direção, Azevedo Netto (2008, p. 9) traz uma importante contribuição no que se refere à preservação do patrimônio cultural, ao afirmar que a “ancestralidade genética ou cultural” está perdida, ou diluída no tempo, mas observa outra ancestralidade que é a “espacial”. Para essa ancestralidade, há duas formas, das quais o público pode se utilizar para fazer a preservação: respeito à inclusão das bases culturais e aproveitamento econômico sustentável desse patrimônio. O autor sugere, para a primeira forma, a incorporação das informações em bases culturais por meio de ações pedagógicas. Já para a segunda indica ações que forneçam condições das comunidades circunvizinhas visitarem e divulgarem as informações sobre o patrimônio arqueológico.

Por sua vez, Reis (2010) evidencia que a Comunidade pode ser concebida como patrimônio material e imaterial. Logo, as informações mitológicas sobre a Comunidade Quilombola de Itamatatuiua podem oferecer condições de aprofundamento dos conhecimentos sobre suas relações espaciais e considerar a memória dos seus quilombolas o conjunto de suas manifestações culturais, como patrimônio imaterial. Essas podem ser conservadas a partir de ações pedagógicas, da propagação e organização do espaço para visita como forma de a CQAI angariar recursos financeiros para a melhoria dessa Comunidade através de parcerias.

Ao retomarmos a questão da memória, trazemos o pensamento de Barrenechea (2005, p. 55). Segundo esse autor, a memória permaneceu vinculada às explicações míticas por muitas décadas, sendo considerada como um dom ou doação dos deuses a “determinados homens excepcionais”. Lembrar significava transladar o homem para a morada divina, para o tempo dos arquétipos, para um passado imemorial, advindo da possibilidade de compreensão dos mitos da Comunidade Quilombola de Itamatatuiua como elementos de informação, preservação e memória como uma das contribuições à Linha de Pesquisa “Memória, Organização, Acesso e Uso da Informação”, e subsídios para produção de estudos pesquisas no campo das Ciências Sociais Aplicadas e das Ciências Humanas.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Ciência da Informação não mais se exime da discussão concernente à temática etnicorracial. Isso porque o acolhimento dessa temática é necessário ao processo de inclusão abordado nas políticas sociais de informação, dentre outras. Enfim, essa discussão é inerente aos diversos campos e áreas de conhecimento, suscitando a produção, a apropriação, organização, a disseminação e a democratização da informação para acesso e uso. Essas atividades são intrínsecas ao profissional da informação. Além disso, o caráter epistemológico social e interdisciplinar dessa área pressupõe que uma ciência só se constitui como tal, quando estabelece um campo dialógico com outros saberes, com diferentes recortes e um olhar perspectivado para a diversidade cultural.

Nesse contexto, o profissional da informação deve estar atento à inclusão de temáticas e conteúdos que rompam com uma cultura elitista, de valores eurocêntricos, direcionada para sua função de educador. Deve também aproximar a informação-saber, ensinar ao educando a condição humana para que “[...] reflita sobre nossa [sua] posição no mundo, enxergando os problemas da sociedade do seu tempo e agir, desenvolvendo as várias dimensões da informação e do conhecimento” (AQUINO, 2011, p. 67).

O estudo das questões etnicorraciais na Ciência da Informação possibilita restituir a informação e os conhecimentos motivadores para a construção de uma sociedade étnica na compreensão da cultura e dos valores disparees da hegemônica. Destarte, populações marginalizadas e excluídas, diante da manifestação de preconceito ao pensamento e às práticas culturais não comungadas pelo Eurocentrismo possam ser respeitadas e aceitas pelo outro que não as exercem e comungam.

Dessa forma, o tripé, **Ciência da Informação**, com seu arcabouço teórico referente à informação, à preservação e à memória, conduziu a um estudo, de mãos dadas com a **Teoria do Imaginário**, com o propósito de lançarmos os dardos em direção à Comunidade Quilombola de Itamatatiua. O estudo nos conduziu a compreender os mitos da cultura africana como elementos de informação, preservação e memória, na Comunidade Quilombola de Itamatatiua, a partir da oralidade, da fala, e perceber como elas demarcam um modelo informacional com estruturas materiais e simbólicas de um universo cultural de ser e estar dessa Comunidade.

Analisar as narrativas míticas em linhas diacrônicas e sincrônicas é contribuir com o desvendamento de riquezas e tradições adormecidas em um passado de opressão e repressão,

que pode ser reconstruído e devolvido à populações que desconhecem sua própria ancestralidade, e que, em volta aos estudos memorialísticos, nos fascinam e encantam pela possibilidade de rememorar-las para não serem extintas, apagadas da história de uma comunidade identitária, como a da Comunidade Itamatatiuense. Desejamos que crianças, jovens e idosos da CQAI façam como a deusa egípcia Nut, que engolia o sol à noite e ficava no seu útero até o raiar do dia, quando então reflete Hátor, símbolo da vida e do amor. Análogo a esse mito, a população itamatatiuense possa embeber-se de sua própria história, de sua ancestralidade para uma identidade mais afirmada, orgulhosa e conhecedora dos heróis e dos guerreiros africanos, nas suas trajetórias de vida, e dos valores que os tornam singulares e, ao mesmo tempo, semelhantes aos que compõem sua árvore genealógica.

A Comunidade Quilombola de Itamatatiua nos mostrou em suas narrativas, no seu modo de fazer cultura, de perpassar tradições, um espaço *sui generis* para a história dos negros no Maranhão. Essas considerações e observações foram possíveis por meio da metodologia de base etnográfica, advindas da religiosidade africana na Terra de Santa Tereza D'Ávila de Jesus, de origem católica, e constatamos o hibridismo, algumas vezes negado pelos seus quilombolas e patentes pelas linhas durandianas.

Pitta (2008) menciona que, em sociedades tradicionais, onde há respeito pelos elementos naturais, ocorre uma maior consideração pelo próximo ao serem comparadas às sociedades ditas capitalistas. Na Comunidade Quilombola de Itamatatiua, pudemos presenciar certo receio mesclado com respeito pelas 'figuras dos encantados', seja nas águas da Fonte do Chora, na Pedra de Encantaria, pela Mãe D'água, onde perpassam nas relações de respeito com os mais idosos, nos pactos comerciais firmados somente pela palavra. Embora esteja ocorrendo uma diluição desses valores, eles ainda se fazem notar. Isso precisa ser enfatizado como elemento singular, fazendo com que os mais jovens se (re)encantem por essas relações estabelecidas pelo respeito as suas tradições, aos idosos, senhores guardiões da sabedoria do lugar, que não devem se deixar perder pelas relações sociais estabelecidas e repassadas pela mídia que chegou à Comunidade Itamatatiuense, junto com a eletricidade há quinze anos.

Ao participarmos do cotidiano dos quilombolas itamatatiuenses e tomarmos conhecimento das suas lutas pelo território, do direito de serem donos de suas terras, da organização das mulheres diante das melhorias da Comunidade, da união perante suas conquistas políticas e territoriais, refletimos o quanto o movimento negro, os pesquisadores e os intelectuais, que estudam e pesquisam sobre os negros, devem se espelhar na união dos itamatatiuenses. Os interessados na temática etnicorracial podem reivindicar benesses, no

entanto, algumas vezes, não o fazem por se deixarem acometer pelo ego acentuado, perdendo forças e oportunidades na luta pelo direito das populações quilombolas.

Desse modo, a população de Itamatatua, nos aspectos educacionais, saúde e lazer, é apregoadada por um constante diálogo, afrontado pelas novas políticas que deveriam apoiá-la, entretanto se sobrepõem como ineficientes por inúmeros motivos. Quem sofre à beira da exclusão são os quilombolas, que tendem a travar embates com os valores externos absorvidos pelos mais jovens, a passos da perda da tradição. Como percebemos, a discussão sobre a temática etnicorracial ainda tem muitas águas a jorrar e requer vários olhares e contribuições de pesquisadores comprometidos com a população negra.

Ao término desta dissertação, esperamos ter contribuído com a temática etnicorracial, com a Teoria do Imaginário e com a Ciência da Informação. Destacamos que outros olhares sobre mito e Comunidade Quilombola de Itamatua podem ser lançados e aprofundados a fim de identificar outras figuras mitológicas componentes do contexto político, econômico e social. Também se pode repensar, na Ciência da Informação, como organizar essa documentação e montar um Centro de Documentação, com informações sobre essa Comunidade e registrar suas manifestações culturais, produto que poderia ser disponibilizado em um suporte digital, na rede mundial de computadores, sobre a Comunidade Quilombola de Itamatatua, que os auxiliaria a obter fundos para melhorar essas vidas e organizar a memória de tradição oral.

REFERÊNCIAS

- ABDALA JÚNIOR, B. **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALMEIDA, A. W. de. **Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio: Uso Comum e Conflito**. Belém: Cadernos do NAEA (10), 1989.
- AMARAL, A. J. P. **Etnologia, educação e ambiente nos quilombos da Amazônia**. Belém, Mimeo, 2005.
- ANDRADE, L.; TRECCANI, G. Terras de Quilombo. In: LARANJEIRA, R. (coord.). **Brasileiro Direito Agrário**. São Paulo: LTR, 2000
- ANDRÉ, M. E. D. A. de. **Etnografia da prática escolar**. Campinas: Papirus, 1995 (Série Prática Pedagógica).
- AQUINO, M. de A. As contribuições da educação aos processos formativos na Ciência da Informação, **Transinformação**, Campinas, v. 20, n.1, p. 59-71, jan./abr. 2008. Disponível em <<http://revistas.puc-campinas.edu.br/transinfo/viewarticle.php?id=226>>. Acesso em: 25. fev. 2011.
- _____. Imagens de humilhação como formas de desigualdades raciais. In: PIZZI, L. C. V.; FUMES, N. de L. F. (Orgs.) **Formação do pesquisador em educação: identidade, diversidade, inclusão e juventude**. Maceió-AL: EDUFAL, 2007.
- ARAÚJO, A. F. **O “homem novo” no discurso pedagógico de João de Barros: ensaio de mitanálise e de mitocrítica em educação**. Braga: Instituto de Educação e Psicologia- Universidade do Minho, 1997.
- ARAÚJO, A. F.; SILVA, A. M. da. Mitanálise e interdisciplinaridade: subsídios para uma hermenêutica em Educação e em Ciências Sociais. **Revista Portuguesa de Educação**, 1995, n. 8, p. 117-142.
- A TEORIA geral do imaginário como referencial teórico-metodológico. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-151222004-125428/publico/TDE.pdf>>. Acesso em: 16 dez. 2006.
- AZEVEDO, N. S. N. de (Org.). **Imaginário e educação: reflexões teóricas e aplicações**.

Campinas: Alínea, 2006.

AZEVEDO NETTO, C. X. de. Preservação do patrimônio arqueológico: reflexões através do registro e transferência da informação, **Revista Ciência da Informação**, Brasília, v. 37, n. 3, p. 7-17, set./dez. 2008.

BARBOSA, M. **Umas mulheres que dão no couro**. São Paulo: Empório de Produções e Comunicações, 2006.

BARRENECHEA, M. A. de. Nietzsche e a genealogia da memória social. In: GONDAR, J; DODEBEI, V. (Orgs.). **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005

BARRETO, A. de A. **Mitos e lendas da informação: o texto, o hipertexto e o conhecimento**. Disponível em: < http://www.dgz.org.br/fev07/Art_02.htm>. Acesso em 15. fev. 2011.

BARRETO, A. M. Memória e sociedade contemporânea: apontando tendências. **Revista ACB: Biblioteconomia em Santa Catarina**, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 161-176, jul./dez. 2007. Disponível em:<<http://revista.ibict.br/pbcib/index.php/pbcib/article/view/843>>. Acesso em: 20 dez. 2010

BARRETO, M. A. P. **Os voduns do Maranhão**. São Luís, Fundação Cultural do Maranhão, 1977.

BARROS, J. de D. V. **Regimes de Imagens em Casa-Grande & Senzala: um estudo do imaginário em Gilberto Freyre**. 1996. Tese (Doutor em Educação) – Programa de Pós-graduação em Administração Escolar da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

BASTIDE, R. **As Américas negras**. São Paulo: Difusão Européia/Editora da USP, 1974.

_____. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BRANDÃO, C. R. **O que é educação**. São Paulo: Abril cultural/ Brasiliense, 1985.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio, Histórico e Artístico Nacional. **Inventário Nacional de bens móveis e integrados Maranhão e Piauí**: Capela de Sta. Tereza D'Ávila, Itamatatuiua, Alcântara. São Luís: MinC/ IPHAN, 1999. v. 12.

_____. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. Programa Saúde da Família: ampliando a cobertura para consolidar a mudança do modelo de Atenção Básica. **Rev. Bras. Saúde Matern. Infant.**, Recife, v. 3, n.1, p. 113-125, jan./ mar. 2003.

_____. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. **Síntese de indicadores sociais 2006**. Rio de Janeiro: IBGE, 2006. (Estudos e Pesquisas, Informação Demográfica e Socioeconômica, 19).

BUBER, M. **Sobre Comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

BURKE, P. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

_____. **O que é história cultural?** 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Ahena, 1990.

CANTANHEDE FILHO, A. **Tamatatiua**: relatório antropológico. São Luís: Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos, 1997.

CAPURRO, R. **Epistemologia e Ciência da Informação**. Disponível em: <http://www.capurro.de/enancib_p.htm>. Acesso em: 20 mar. 2009

CARDOSO, A. M. P. Pós-modernidade e informação: conceitos complementares? **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v.1, n.1, p.63-80, jan./jun. 1996.

CARNEIRO, E. **Religiões negras**: notas de etnografia religiosa, **Negros bantos**: notas de etnografia religiosa e de folclore. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira; Brasília: INL, 1981.

CATROSA, F. **Memória, história e historiografia**. Lisboa: Quarteto, 2001. 65p.

CORDEIRO, A. **Saúde da população negra**: um espaço de ausências. Disponível em:<<http://www.uniceub.br/revistapade/vol1-1/pdf/Saude%20da%20pop%20negra.pdf>>. Acesso em: 12. fev. 2011.

COSTA, A. J. R. CEBs e povo negro no Maranhão. **IX Intereclesial, Cartilha: CEBS vida e esperança nas massas**, São Luís, 1997. Disponível em: <<http://ospiti.peacelink.it/zumbi/memoria/9cebs/cartilha/ma4-negr.html>>. Acesso em 10. out. 2010.

COSTA, I. T. M. Informação, memória e espaço prisional no Rio de Janeiro. **DataGramaZero Revista de Ciência da Informação**, v. 4, n. 1, fev. 2003. Disponível em: <<http://www.dgz.org.br>>. Acesso: 10. set. 2009.

CRUZ, I. C. F. da. **Identidade negra e saúde**. Disponível em: <<http://www.uff.br/nepae/siteantigo/identidafro.doc>>. Acesso em 10. jan. 2011.

CRUZ, K. C. M. dos S. **O papel da educação do campo na construção do desenvolvimento rural: uma proposta de agenda para a pesquisa a partir das dimensões de gênero e raça na agricultura familiar**. Disponível em: <<http://www.sober.org.br/palestra/9/605.pdf>>. Acesso em 15. out. 2010.

CRUZ NETO, O. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, M. C. de S. (Org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

D'ADESKY, J. Pluralismo étnico e multiculturalismo. **Revista Afro-Ásia**, n. 19/20. p. 165-182, 1997. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n19_20_p165.pdf>. Acesso em 01. fev. 2011.

DESLANDES, S. F. Trabalho de campo: construção de dados qualitativos quantitativos. In: MINAYO, M. C. de S.; ASSIS, S. G. de; SOUZA, E. R. de (Org.). **Avaliação por triangulação de métodos: abordagem de Programas Sociais**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

DIEHL, A. A. **Cultura historiográfica: memória, identidade e representação**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

DURAND, G. **A fé do sapateiro**. Tradução Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995. Tradução de: La foi Du cordonnier.

_____. **A imaginação simbólica**. Tradução Liliane Fitipaldi. São Paulo: Cultrix, 1988. Tradução de: L'imagination symbolique.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. Tradução Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Tradução de: Les structures

anthropologiques de l'imaginaire

_____. **Campos do Imaginário.** Tradução Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. Tradução de: Champs de l'Imaginaire.

_____. **Ciência do homem e tradição.** Tradução Lucia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 2008. Tradução de : Science de l'homme et tradition: el nouve esprit anthropologique.

_____. **Mito e sociedade:** a mitanálise e a sociologia das profundezas. Tradução Nuno Júdice. Lisboa: A regra do jogo, 1983.

_____. **O imaginário:** ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Tradução René Eve Lévié. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998. Tradução de: L'imaginaire.

DURKHEIM, E. **Sociologia e Filosofia.** 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1970.

ELIADE, M. **Imagens e símbolos:** ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Tradução de: Images et symboles.

_____. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. **Tratado de história das religiões.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008

ELLIOTT, A. G. **Informação, imagem e memória:** uma análise de discurso em jornais da imprensa negra da Biblioteca da Universidade Federal do Ceará – Campus Cariri. 2010. 114 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

FACHIN, O. **Fundamentos de metodologia.** 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

FERNANDES, R. L. da S. F.; NAZARETH, H. D. G. de N.; REIS, M. A. G de S. Negritudes e aprendizagem cotidiana. **Revista África e Africanidades**, ano 1, n. 3, nov. 2008. ISSN 1983-2354.

FERREIRA, R.; Oliveira, D. C. de. **Eu e Tu em Itamatatua:** etendendo a saúde através da cultural. In: XII Conferência Brasileira de Comunicação e Saúde. Disponível em: <http://www2.metodista.br/unesco/1_Comsaude%202009/arquivos/resumos/19-

Comsa%C3%BAde%202009%20-%20Eu%20e%20Tu%20em%20Itamatatiua%20-%20Rosinete%20de%20Je_.pdf>. Acesso em 12. out. 2009.

FERRETTI, M. **Pajelança do Maranhão no século XIX, o processo de Amélia Rosa**. São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.

FERRETTI, S. F. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Editora da USP, 1995.

FORD, C. W. **O herói com rosto africano: mitos da África**. São Paulo: Selo Negro; Summus, 1999.

FREIRE, I. M. **A responsabilidade social da Ciência da Informação e/ou o olhar da consciência possível sobre o campo científico**. 2001. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – UFRJ/ECO, 2001.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987

FROW, J.; MORRIS, M. Estudos culturais. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

GALINDO, M. **Tragédia da memória**. Massangana, Recife, v. 2, n. 1, p. 57-62, 2005.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOMES, N. L. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Brasília: SECAD, MEC, 2005.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DPA, 1997.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S.; FRANCO, F. M. de M. **Minidicionário Houaiss da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

LAPLANTAINÉ, F. ; TRINDADE, L. **O que é imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 1997.

LE COADIC, Y. -F. **A Ciência da Informação**. Tradução Maria Yêda F. S. de Filgueiras Gomes. Brasília, DF: Briquet de Lemos/Livros, 1996.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LEGROS, P. et. al. **Sociologia do imaginário**. Porto Alegre: Sulina, 2007.

LEITE, F. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo: Palas Athena, 2008.

LEVI-STRAUSS, C. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

LIMA, C. de. **A Festa do Divino Espírito Santo de Alcântara: Maranhão**. 2. ed. Brasília: Fundação Nacional Pró-Memória/Grupo de Trabalho de Alcântara, 1988.

LIMA, C. de B. **Identidades afrodescendentes acesso e democratização da informação na Cibercultura**. 2009. 117 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

LIMA, O. C. **A Casa de nagô, tradição religiosa ioruba no Maranhão**. São Luís: UFMA/Corsup, 1981.

LIMA, V. da C. Nações-de-candomblé. In: ENCONTRO DE NAÇÕES E CANDOMBLÉ. Salvador, Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UFBA e Ianamá, 1984.

LOPES, A. **Alcântara: subsídios para a história da cidade**. 2 ed. São Paulo: Siciliano, 2002.

LOWENTHAL, D. **The past is a foreign country**. Cambridge: University Press, 1989.

MAESTRI, M. **História da África Negra pré-colonial**. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1988.

MARTELETO, R. M. Conhecimento e sociedade: pressupostos da antropologia da informação. In: AQUINO, M. de A. (Org.). **O Campo da Ciência da Informação: gênese, conexões e especificidade**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2002. cap. 6, p. 101-136.

MARTINS, J. C. **Letras e letras**. Disponível em:<<http://alfarrabio.di.uminho.pt/vertical/letras/recen035.htm>>. Acesso em: 15. mar. 2007.

MEIRELES, M. M. **História do Maranhão**. São Paulo: Siciliano, 2001.

_____. **Dez estudos históricos**. São Luís: Alumar, 1994.

MINAYO, M. C. de S. (Org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

MOLINA, S. R. **A morte da tradição: a Ordem do Carmo e os escravos de Santa contra o Império do Brasil (1850-1889)**. 2006. 309f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2006.

MONTEIRO, S. D.; CARELLI, A. E.; PICKLER, M. E. V. A Ciência da Informação, Memória e esquecimento. **DataGramaZero - Revista de Ciência da Informação**, v. 9, n. 6, dez 2008. Disponível em:<http://www.dgz.org.br/dez08/Art_02htm>. Acesso em 15. jan. 2009.

MORIN, E. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Tradução Eloá Jacobina. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Tradução de: La tête bien faite.

_____. **Os sete saberes necessários a educação do futuro**. Tradução Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 10. ed. Brasília, DF: UNESCO, 2005. Tradução de: Lês sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur.

_____. (Org.). **A religação dos saberes: o desafio do século XXI**. Tradução e notas Flávia Nascimento. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. Tradução de: Relier lês connaissances.

MOTA, C. C. S. **Tambor em Itamatatatiua: expressão e prática social**, 2004. 54 f. Monografia (Graduação em Comunicação Social) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2004.

MOTTA, R. **Edjé balé: alguns aspectos do sacrifício no xangô pernambucano**. Tese de concurso para professor-titular de antropologia. Recife, UFPE, 1991

MOURA, C. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Ática, 1987.

NASCIMENTO, E. L. (Org.) **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História**. São Paulo, n. 10, p. 07-28, dez. 1993.

O PODER do mito. São Paulo: Martin Claret, [199-?].

OLIVEIRA, H. P. C. de. **Afrodescendência, memória e tecnologia**: uma aplicação do conceito de informação etnicorracial ao projeto “A Cor da Cultura”. 2010. 138f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

OLTRAMARI, L.; KAWAHALA, E. Discriminação, educação e identidade. In: LIMA, Ivan Costa, ROMÃO, Jeruse, SILVEIRA, Sonia Maria (Orgs.). **Os negros, os conteúdos escolares e a diversidade cultural**. Florianópolis: Núcleo de Estudos Negros, 1998. cap. 1, p. 12-24. (Série Pensamento Negro em Educação, 4).

PITTA, D. P. R. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica, 2005.

_____. **A dinâmica dos quatro elementos no candomblé**. In: COLÓQUIO GASTON BACHELARD: CIÊNCIA E ARTE, 2. Canela, BA: [s. n.], 2008. Trabalho cedido pela autora.

PRADO, R. **Todo ano tem as festas na estrutura social camponesa**. 1997. 244 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

PRANDI, R. **Herdeiras do axé**: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: HUCITEC, 1996.

_____. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUEIROZ, M. I. P. de. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1991. (coleção Biblioteca básica de ciências sociais. Série 2. Textos; v. 7).

RAMOS, A. **O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise**. 2 ed. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

RAMOS, R. de O. Régua, bússolas e estrelas: a teoria do imaginário como referencial teórico-metodológico. In: _____. **Adolescentes e delinquência: um olhar oximorônico sobre a aplicação da Medida Sócio-Educativa de Privação de Liberdade em São Luís**. 2006. 270 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2006. cap. 2, p. 43-58.

REIS, M. das G. O. **Filhos da santa, terras de negro numa arqueologia quilombola: as dinâmicas de um território chamado Itamatatua**. 2010. 200f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia Pré-histórica e Arte Rupestre) - Instituto Politécnico de Tomar da Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro, Mação, 2010.

RIBEIRO, R. I. Até quando educaremos exclusivamente para a branquitude? Redes-de-significado na construção da identidade e da cidadania. In: PORTO, M. do R. S. et. al. (orgs.) **Negro, Educação e Multiculturalismo**. São Paulo: Panorama do Saber, 2002. p. 27-32.

RICOUER, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: UNICAMP, 2007.

ROCHA, E. **O que é Etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. **O que é mito**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SANGER, D. dos S. **Abolição das desigualdades: ações afirmativas no Ensino Superior**. 2009. 263 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

SANTA Teresa d'Ávila de Jesus. Disponível em: <<http://www.cancaonova.com/portal/canais/santodia/?mes=10&dia=15>>. Acesso em: 22. ago. 2010.

SANTOS, C. C. dos; SOUSA, M. C. F. da S. **PROJETO CALÚ: a promoção da saúde como um eixo para melhorar a qualidade de vida em uma comunidade remanescente de quilombolas**. [S. l.: s. n.], [2006?].

Santos, J. B. dos. **O conceito de Quilombos: distância entre a academia e os quilombolas**. Disponível em: <<http://www.investidura.com.br/biblioteca-juridica/artigos/historia-do-direito/4023-o-conceito-de-quilombos-distancia-entre-a-academia-e-os-quilombolas.html>>. Acesso em 27. 05. 2011.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SANTOS, S. A. dos. **A recepção como produção de sentido na comunicação: a recepção televisiva na Comunidade afrodescendente de Itamatatua**. 2007. 56 f. Monografia ((Bacharel em Radialismo) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2007.

SANTOS, G.; REIS, M.; OOSTERBEEK, L. **Quilombos e globalização: um estudo arqueológico sobre identidades e mecanismo de adaptação**. Disponível em: <http://projetoportoseguro-maranhao.blogspot.com/2010/02/quilombos-e-globalizacao-um-estudo_28.html>. Acesso em 20 jul. 2010.

SÃO Luís ilha do Maranhão e Alcântara: guia de arquitetura e paisagem, Sevilha: Consejería de Obras Públicas y Transportes, Dirección General de Arquitectura, Vivienda, 2008.

SILVA, A. L. de A. **A (Cons)ciência da responsabilidade social e ét(n)ica na produção de conhecimento sobre o(a) negro(a) em Programas de Pós-graduação da Universidade Federal da Paraíba**. 2009. 139 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

SILVA, V. G. da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 3. ed. São Paulo Selo Negro, 2005.

SILVA JÚNIOR, Jobson Francisco. **A Informação musical como possibilidade de construção da identidade afrodescendente na cibercultura**. João Pessoa, 2010. 71 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Biblioteconomia) - Universidade Federal da Paraíba.

SOUZA, E. R. de et. al. Construção dos instrumentos qualitativos e quantitativos. In: MINAYO, M. C. de S.; ASSIS, S. G. de; SOUZA, E. R. de (Org.). **Avaliação por triangulação de métodos: abordagem de Programas Sociais**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

TEIXEIRA, M. C. S. Contribuição da cultura análise de grupos para o estudo das culturas escolares. In: SEMINÁRIO SOBRE CULTURA ESCOLAR, 1., 2003, São Paulo. **Resumos...** São Paulo: Grupo de Estudos Cultura e Educação do Departamento de Ciências da Educação, 2003. Sem paginação.

_____. A Dinâmica do Imaginário e a trajetividade da cultura: resignificando o social. In: CONFERÊNCIA DO IMAGINÁRIO E DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DA EDUCAÇÃO FÍSICA, ESPORTE E LAZER, 2001, [S. l.: s. n.], 2001.

_____. O Concreto e o simbólico no cotidiano escolar: as abordagens de Michel Mafesolli e José Carlos de Paula Carvalho. **Educação e sociedade**, n. 38, abr., 1991, p. 91-99.

TERRAS de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento. São Luís: SMDH/PVN, 2002.

THIESEN, I. Informação, memória e história: a instituição de um sistema de informação na corte do Rio de Janeiro. **Enc. Bibli: R. Eletr. Bibliotecon. Ci. Inf.**, Florianópolis, n. esp., 1º sem. 2006.

THOMPSON, P. A memória e o eu. In: _____. **A voz do passado: história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 197-216.

VALLADARES, C. do P. A iconologia africana no Brasil. **Revista Brasileira de Cultura**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 37-38, jul./set. 1969

VALENTE, A. L. E. F. **O negro e a Igreja Católica**. Campo Grande, MS: CECITEC/UFMS, 1994.

VERGER, P. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos**. Salvador: Currupio, 1987.

_____. Iniciação. In: CARYBE. **Iconografia dos deuses africanos no Candomblé da Bahia**. Salvador: Raízes, 1980.

VIRILIO, P. Terceira parte: a arquitetura improvável. In: _____. **O espaço crítico: e a perspectivas do tempo real**. Rio de Janeiro: Edição 34, 1993. cap. 3, p. 55-119.

WANDERLEY, A. C. C. **A Construção de identidade das Irmandades do Rosário do Alto do Sertão Paraibano**. 2009. 249 f. Tese (Doutorado em Doutorado) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

_____; AQUINO, M. de A. As irmandades do Rosário e a construção da identidade afro-brasileira a partir da memória de velhos. **Ethnos Brasil**, v. 6, n. 1, p. 25-34, jun. 2008

APÊNDICES

APÊNDICE A – Roteiro de entrevista semiestruturada e ficha de informante

ROTEIRO DE ENTREVISTA

TIPO DE ENTREVISTA: Entrevista semiestruturada

OBJETIVO: Identificar os mitos da Comunidade Quilombola de Itamatatiua nas narrativas dos habitantes desse lugar.

- 1) Qual a sua experiência com a Comunidade?
- 2) Em que ano surgiu a Comunidade? Como? Quantos anos ela tem?
- 3) Qual a origem da Comunidade?
- 4) Existem histórias dessa Comunidade que você possa relatar?
- 5) Qual a relação dos Itamatatiuenses com a Santa Tereza D'Ávila de Jesus?
- 6) Consideram-se descendentes de negros?

FICHA DE INFORMANTE

Dados Pessoais:

Nome:

Nasc.: 17. 10. 1975

Idade: 35 anos

Renda: Bolsa Família e às vezes recebem ajuda dos pais na sobrevivência. Roçavam há um ano e meio deixaram por causa da saúde do esposo, pneumonia. Era somente para subsistência: arroz, feijão, milho

Pais:

- José Maria de Jesus
- Raimunda de Jesus

} Filhos de Itamatatiua, e moram tb em Tamatatiua

Esposo: Walber de Jesus

Pai João da Purificação (mora em Mocajituba = Tubarão)
Mãe: Maria de Jesus Barbosa (Apelido Maria do Santo) (mora em Mocajituba = Tubarão)

Filhos:

- Alessandra de Jesus, 14 anos, 25. 05. 1996
- Alex de Jesus, 11 anos, 09. 05. 1998

Irmãos:

- Denise de Jesus (irmã por parte de mãe), mora em São Luís
- Maria do Rosário de Jesus (por parte de pai e mãe), mora em Itamatatiua
- Nicássio de Jesus, (por parte de pai e mãe), mora em Itamatatiua
- João de Jesus (por parte de pai e mãe), mora em Itamatatiua

-
- João Max de Jesus (por parte de pai e mãe), mora em Itamatatuiua
- Leonice de Jesus (por parte de pai e mãe), mora em Itamatatuiua
- Leonardo de Jesus (por parte de pai e mãe), mora em Itamatatuiua
- Valdiléa de Jesus (por parte de pai e mãe), mora em Itamatatuiua

Tios:

- Fernando de Jesus (irmão do pai dela, Sr. José Maria)
- Luis de Jesus (irmão do pai dela, Sr. José Maria)
- N/Delson de Jesus (irmã da mãe dela, Raimunda)
- Esperdião de Jesus (irmã da mãe dela, Raimunda)

Avós (maternos):

- Idalina de Jesus
- Ireneu de Jesus

} Filhos de Itamatatuiua

(paternos):

- Maria de Jesus
- João de Jesus

Pai João da Purificação (mora em Mocajituba) Mãe: Maria de Jesus Barbosa (Apelido Maria do Santo) (mora em Mocajituba)

Observações:

Obs.: Qdo a encontramos estava assistindo TV;

Obs.: Estudou até a 4ª série, sabe ler, mas escreve muito pouco;

Obs.: Informações sobre a Comunidade:

A Comunidade faz Cerâmica desde que fundaram a Vila. Ela fazia cerâmica, mas parou porque se sentia mal, o frio da manhã a incomodava muito, começou aos 10 anos.

Lenda Fonte do Chora, logo no começo chegava um sapo, depois seis horas e não deixava mais ninguém encher água.

Pedra grande tem porta e janela, a pessoa que vai de fora passa mal por causa de um encantado. Ela nunca foi pq tem medo.

Voz forte:

Santa Tereza D'Ávila de Jesus (Mãe da caridade),

Queria ser colocada em um local simples. Melhoras da Comunidade deve a Santa que começou com a cerâmica

Representante da Associação/ Agente Comunitária/ Pousada/

A representação da Cerâmica é escolhida através de uma reunião, onde as pessoas votam na mulher que deve representá-las, que ocorre de dois em dois anos, e escolhem colocando o nome da indicada numa urna. Atual representante D. Alexandrina

Obs.: Segundo ela, poucas mulheres roçam, geralmente são homens.

Participa da festa de Santa Tereza D'Ávila de Jesus, D. Neide responsável pela Festa que ocorre entre os dias 14, e 15 de Out.

Segundo ela uma Escola de Segundo grau faz falta, pois precisam se deslocar para uma Comunidade vizinha, cerca de cinco jovens vão à noite de ônibus. Os demais vão para outros locais: São Luís e Alcântara.

Religiosidade

Mãe de Fernando, avó paterna da entrevistada sabia benzer, D. Maria de Jesus

Tinha uma tia materna que fazia festas de boi.

ANEXOS

ANEXO A – Termo concedido pelo Comitê de Ética



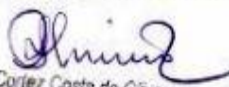
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA - UFPB
HOSPITAL UNIVERSITÁRIO LAURO WANDERLEY - HULW
**COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA COM SERES
HUMANOS - CEP**

CERTIDÃO

Com base na Resolução nº 196/96 do CNS/MS que regulamenta a ética da pesquisa em seres humanos, o Comitê de Ética em Pesquisa do Hospital Universitário Lauro Wanderley - CEP/HULW, da Universidade Federal da Paraíba, em sua sessão realizada no dia 31/08/2010, após análise do parecer do relator, resolveu considerar APROVADO o projeto de pesquisa intitulado MITOS DA CULTURA AFRICANA COMO ELEMENTOS DE INFORMAÇÃO E PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA DE MORADORES DA COMUNIDADE QUILOMBOLA ALCANTARENSE DE ITAMATATIUVA: uma mitoanálise. Protocolo CEP/HULW nº. 487/10, folha de rosto nº 365166: CAAE-0393.0.126.000-10, da pesquisadora CLEYCIANE CÁSSIA MOREIRA PEREIRA.

No final da pesquisa, solicitamos enviar ao CEP/HULW, uma cópia desta certidão e da pesquisa, em CD, para emissão da certidão para publicação científica.

João Pessoa, 06 de setembro de 2010.


Iaponira Cortez Costa de Oliveira
Coordenadora do Comitê de Ética
em Pesquisa - CEP-HULW

Profª Drª Iaponira Cortez Costa de Oliveira
Coordenadora do Comitê de Ética em Pesquisa-HULW

Endereço: Hospital Universitário Lauro Wanderley-HULW - 4º andar - Campus I - Cidade Universitária,
Bairro: Castelo Branco - João Pessoa - PB. CEP: 58051-900 CNPJ: 24098477/007-05
Fone: (83) 32167302 - Fone/fax: (083)32167522 E-mail: cephulw@hotmail.com

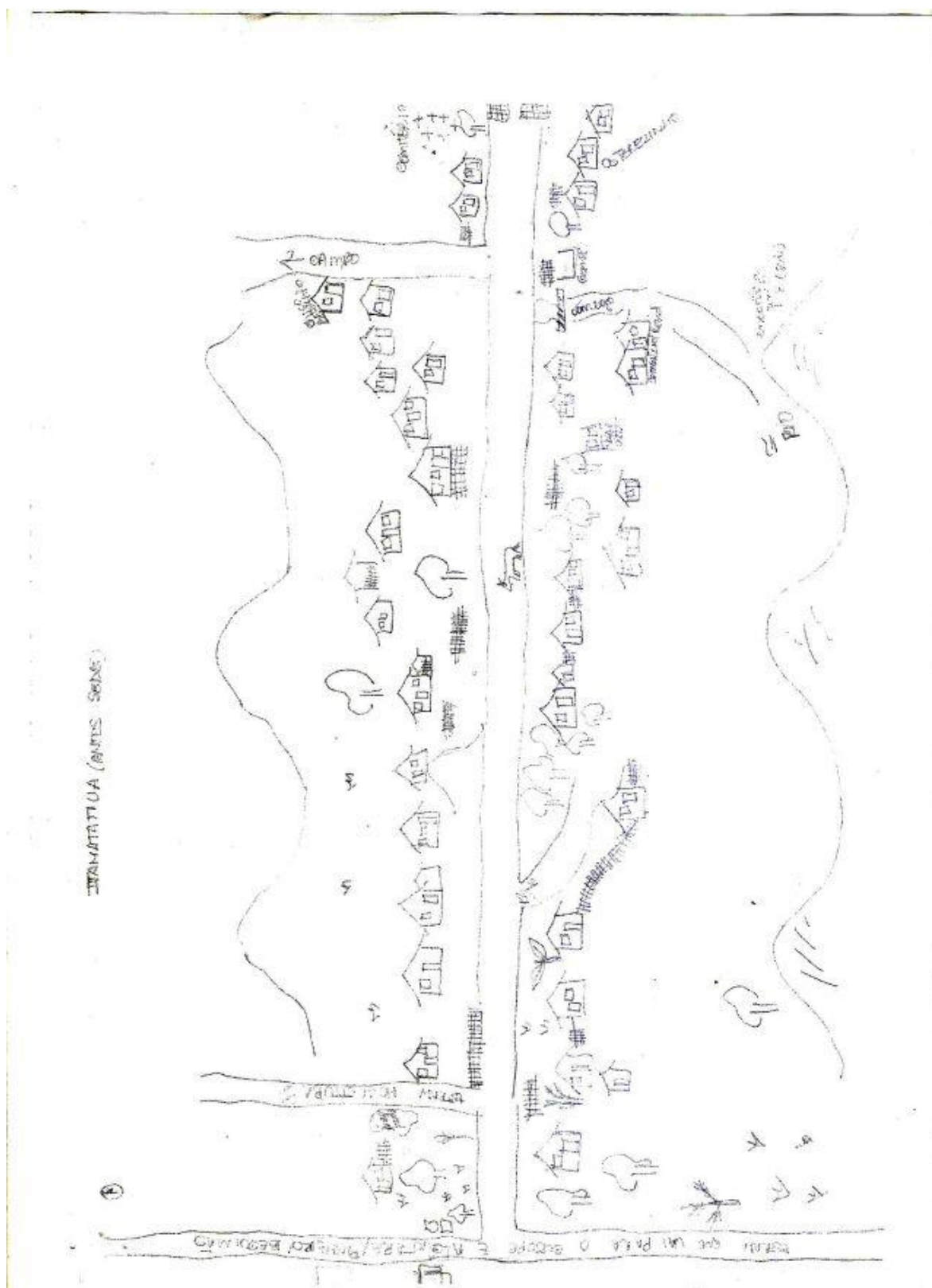
ANEXO B – Termo de autorização para pesquisa na Comunidade

Termo de AutorizaçãoITAMATATIUA (MA), 29 de maio de 20 10

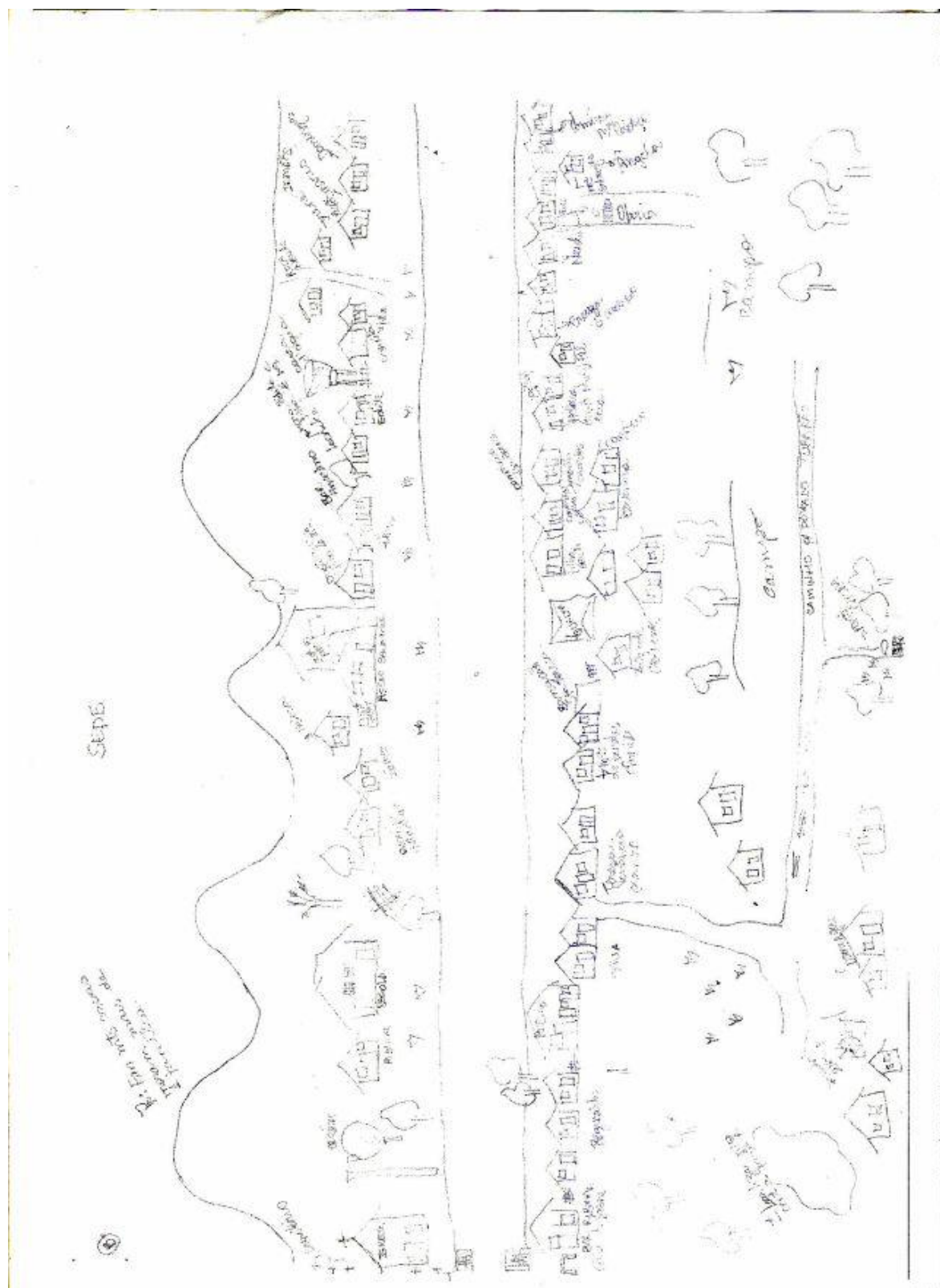
Eu, Neide de Jesus,
RG.: _____, representante da Comunidade de Itamatatiua, localizada no Município de Alcântara, Maranhão, declaro para os devidos fins que cedo os direitos das entrevistas (áudio, vídeo e transcrições), gravadas para Cleyciane Cássia Moreira Pereira, pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal da Para, usá-la integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e limites de citações, desde a presente data na sua pesquisa. Da mesma forma, autorizo o uso de terceiros ouvi-la e usar citações, ficando vinculado o controle à Cleyciane Cássia Moreira Pereira que tem a guarda da mesma.

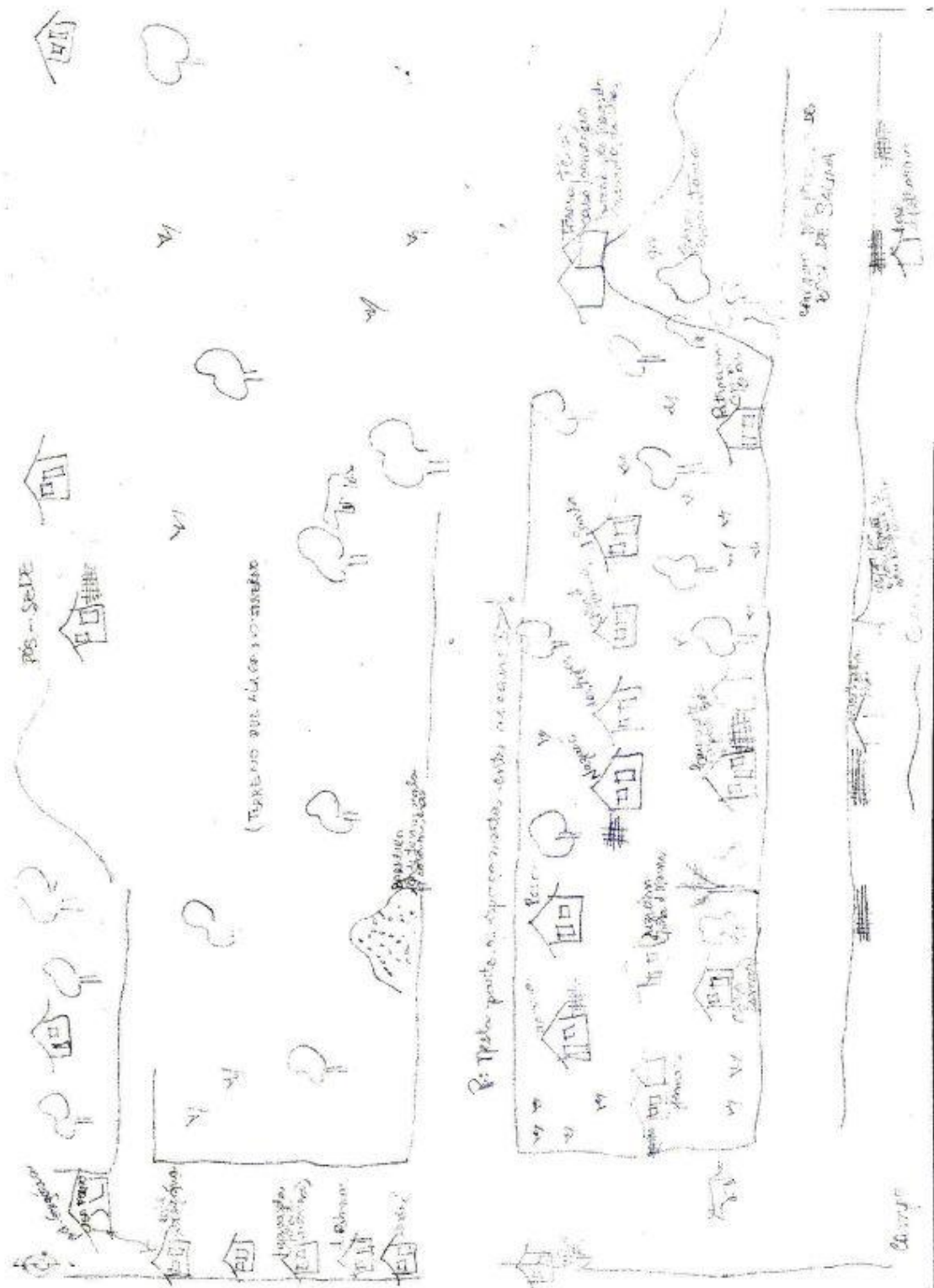
Neide de Jesus

ANEXO C – Croqui³⁹ da Comunidade Quilombola de Itamatatuiua



³⁹ Croqui elaborado por Milena Reis





ANEXO D – Hino de Itamatatiua

Itamatatiua é povoado
Que mantém sua tradição
Todo seu povo é quilombola
Com muito orgulho, no coração

Foram os padre jesuítas
Que vieram catequizar
Essa é uma da nossa história
Que Itamatatiua, tem pra contar

Ensinaram a nossa gente
Uma linda tradição
Com a argila de nossa terra
Nos transformamos em artesã

Itamatatiua é misterioso
Tem até poço que chora
Basta você chegar lá perto que lá você conhece a história

Nós estamos orgulhosos
Com muita satisfação
Agradecemos a vocês
Por ouvir, nossa canção

Obs.: É uma paródia em cima da música “Asa Branca” de Luís Gonzaga