

GIOVANNES CARDOSO DE FARIAS

REUNIÃO DE PESQUISA NA ASSOCIAÇÃO DO QUILOMBO CALUETE



REUNIÃO DE PESQUISA NA ASSOCIAÇÃO DO QUILOMBO CALUETE

FAMÍLIA TRADICIONAL DO CALUETE



FAMÍLIA TRADICIONAL DO CALUETE

RESIDÊNCIAS DO QUILOMBO CALUETE



RESIDÊNCIAS DO QUILOMBO CALUETE

Sr. PEDRO E SRA. GUTÉRKA - CASAL MAIS IDOSO DO QUILOMBO CALUETE



Sr. PEDRO E SRA. GUTÉRKA - CASAL MAIS IDOSO DO QUILOMBO CALUETE

CASAL MAIS IDOSO DO CALUETE NO BENEFICÍPIO DO FRUTO DA JURUBERA



CASAL MAIS IDOSO DO CALUETE NO BENEFICÍPIO DO FRUTO DA JURUBERA

TIME DE FUTEBOL DO QUILOMBO CALUETE



TIME DE FUTEBOL DO QUILOMBO CALUETE

REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS: EVIDENCIANDO O QUILOMBO CALUETE EM GARANHUNS - PERNAMBUCO

Comunidades quilombolas do Agreste



Comunidades quilombolas do Agreste

INTERIOR DA CAIXA DAS ALMAS - CEMITÉRIO QUILOMBOLA DE GARANHUNS-PE

Capela das Almas - antigo cemitério quilombola de Garanhuns-PE - Data do século XVIII



Capela das Almas - antigo cemitério quilombola de Garanhuns-PE - Data do século XVIII



INTERIOR DA CAIXA DAS ALMAS - CEMITÉRIO QUILOMBOLA DE GARANHUNS-PE

SÃO PAULO | 2025



GIOVANNES CARDOSO DE FARIAS

REUNIÃO DE PESQUISA NA ASSOCIAÇÃO DO QUILOMBO CALUETE



REUNIÃO DE PESQUISA NA ASSOCIAÇÃO DO QUILOMBO CALUETE

FAMÍLIA TRADICIONAL DO CALUETE



FAMÍLIA TRADICIONAL DO CALUETE

RESIDÊNCIAS DO QUILOMBO CALUETE



RESIDÊNCIAS DO QUILOMBO CALUETE

SR. PEDRO E SRA. QUIZÉRA - CASAL MAIS IDOSO DO QUILOMBO CALUETE



SR. PEDRO E SRA. QUIZÉRA - CASAL MAIS IDOSO DO QUILOMBO CALUETE

CASAL MAIS IDOSO DO CALUETE NO BENEFICÍPIO DO FRUTO DA AJUREBA



SR. PEDRO E SRA. QUIZÉRA - CASAL MAIS IDOSO DO CALUETE NO BENEFICÍPIO DO FRUTO DA AJUREBA

TIME DE FUTEBOL DO QUILOMBO CALUETE



TIME DE FUTEBOL DO QUILOMBO CALUETE

REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS: EVIDENCIANDO O QUILOMBO CALUETE EM GARANHUNS - PERNAMBUCO

Comunidades quilombolas do Agreste



Comunidades quilombolas do Agreste

INTERIOR DA CAIXA DAS ALMAS - CEMITÉRIO QUILOMBOLA DE GARANHUNS-PE

Capela das Almas - antigo cemitério quilombola de Garanhuns-PE - Data do século XVIII



Capela das Almas - antigo cemitério quilombola de Garanhuns-PE - Data do século XVIII



INTERIOR DA CAIXA DAS ALMAS - CEMITÉRIO QUILOMBOLA DE GARANHUNS-PE

SÃO PAULO | 2025



1.^a edição
Giovanne Cardoso de Farias

**REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS: EVIDENCIANDO O
QUILOMBO CALUETE EM GARANHUNS - PERNAMBUCO**

ISBN 978-65-6054-122-1



REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS: EVIDENCIANDO O
QUILOMBO CALUETE EM GARANHUNS - PERNAMBUCO

1.^a edição

SÃO PAULO
EDITORA ARCHÉ
2025

Copyright © dos autores e das autoras.

Todos os direitos garantidos. Este é um livro publicado em acesso aberto, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado. Este trabalho está licenciado com uma Licença *Creative Commons Internacional* (CC BY-NC 4.0).



**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Farias, Giovanne Cardoso de
Remanescentes de quilombolas [livro eletrônico] :
evidenciando o Quilombo Caluete em Garanhuns -
Pernambuco / Giovanne Cardoso de Farias. -- 1. ed. --
São Paulo : Ed. do Autor, 2025.
PDF

ISBN 978-65-6054-122-1

1. Comunidades quilombolas 2. Quilombo Caluete -
Garanhuns (PE) - História 3. Quilombolas - Brasil
I. Título.

25-248009

CDD-307.08996081

Revista REASE chancelada pela Editora Arché.

São Paulo- SP

Telefone: +55 55(11) 5107-0941

<https://periodicorease.pro.br>

contato@periodicorease.pro.br

1ª Edição- *Copyright*® 2024 dos autores.

Direito de edição reservado à Revista REASE.

O conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade do (s) seu(s) respectivo (s) autor (es).

As normas ortográficas, questões gramaticais, sistema de citações e referenciais bibliográficos são prerrogativas de cada autor (es).

Endereço: Av. Brigadeiro Faria de Lima n.º 1.384 — Jardim Paulistano.

CEP: 01452 002 — São Paulo — SP.

Tel.: 55(11) 5107-0941

<https://periodicorease.pro.br/rease>

contato@periodicorease.pro.br

Editora: Dra. Patrícia Ribeiro

Produção gráfica e direção de arte: Ana Cláudia Néri Bastos

Assistente de produção editorial e gráfica: Talita Tainá Pereira Batista

Projeto gráfico: Ana Cláudia Néri Bastos

Ilustrações: Ana Cláudia Néri Bastos e Talita Tainá Pereira Batista

Revisão: Ana Cláudia Néri Bastos e Talita Tainá Pereira Batista

Tratamento de imagens: Ana Cláudia Néri Bastos

EDITORA- CHEFE

Dra. Patrícia Ribeiro, Universidade de Coimbra- Portugal

CONSELHO EDITORIAL

Doutoranda Silvana Maria Aparecida Viana Santos- Facultad Interamericana de Ciências Sociais - FICS

Doutorando Alberto da Silva Franqueira-Facultad Interamericana de Ciencias Sociales (FICS)

Doutorando Allysson Barbosa Fernandes- Facultad Interamericana de Ciencias Sociales (FICS)

Doutorando. Avaeté de Lunetta e Rodrigues Guerra- Universidad del Sol do Paraguai- PY

Me. Victorino Correia Kinhama- Instituto Superior Politécnico do Cuanza Sul-Angola

Me. Andrea Almeida Zamorano- SPSIG

Esp. Ana Cláudia N. Bastos- PUCRS

Dr. Alfredo Oliveira Neto, UERJ, RJ

PhD. Diogo Vianna, IEPA

Dr. José Fajardo- Fundação Getúlio Vargas

PhD. Jussara C. dos Santos, Universidade do Minho

Dra. María V. Albaronedo, Universidad Nacional del Comahue, Argentina

Dra. Uaiana Prates, Universidade de Lisboa, Portugal

Dr. José Benedito R. da Silva, UFSCar, SP

PhD. Pablo Guadarrama González, Universidad Central de Las Villas, Cuba

Dra. Maritza Montero, Universidad Central de Venezuela, Venezuela

Dra. Sandra Moitinho, Universidade de Aveiro-Portugal

Me. Eduardo José Santos, Universidade Federal do Ceará,

Dra. Maria do Socorro Bispo, Instituto Federal do Paraná, IFPR

Cristian Melo, MEC

Dra. Bartira B. Barros, Universidade de Aveiro-Portugal

Me. Roberto S. Maciel- UFBA

Dra. Francine de Souza, Universidade de Aveiro-Portugal

Dr. Paulo de Andrada Bittencourt – MEC

PhD. Aparecida Ribeiro, UFG

Dra. Maria de Sandes Braga, UFTM

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores se responsabilizam publicamente pelo conteúdo desta obra, garantindo que o mesmo é de autoria própria, assumindo integral responsabilidade diante de terceiros, quer de natureza moral ou patrimonial, em razão de seu conteúdo, declarando que o trabalho é original, livre de plágio acadêmico e que não infringe quaisquer direitos de propriedade intelectual de terceiros. Os autores declaram não haver qualquer interesse comercial ou irregularidade que comprometa a integridade desta obra.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Editora Arché declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art.º 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, desta forma não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *ecommerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

AGRADECIMENTOS

Ao Senhor meu Deus, o Deus da Bíblia Sagrada, que me proporcionou esta grande oportunidade de fazer o Mestrado em Ciência da Educação, quando não passava pela minha cabeça jamais retornar aos bancos escolares. Pelo seu cuidado, zelo e livramentos proporcionados a mim e aos meus, pois sem ele na minha vida, nada seria possível. “Porque para Deus nada é impossível (Lc 1.37, Bíblia Sagrada). “Porque, para com Deus, não há acepção de pessoas”.(Rm 2.11, Bíblia Sagrada)..

À minha querida esposa Ivone, exemplo sublime de amiga, mãe e esposa, minha inspiração diária para vencer as vicissitudes da vida com resiliência e resignação. Minha maior incentivadora do início, meio e fim desse Projeto de Mestrado. Aos meus queridos filhos Eduardo e Henrique, minha “injeção” de ânimo diária e sempre. Grandes exemplos para mim de perseverança e vitória certa.

À minha querida família, em especial aos meus pais Gregório e Terezinha que me forjaram na perseverança e determinação de sempre buscar a vitória fundamentada na verdade e confiança plena no Deus que tudo pode.

Aos meus queridos irmãos Damásio, Vinício e Libânia que sempre me ajudaram nas peijas da vida.

À Universidade Veni Creator Christian University, por me proporcionar o enfrentamento a uma nova e edificante batalha na minha vida.

Ao nobre professor e meu excelente orientador Dr. Geraldo Tacidálio Fernades.

A todos os professores da Veni que ministraram o seu

conhecimento para que hoje eu chegasse a esse final feliz e edificante.

Aos membros da Banca Examinadora, Prof. Dr. Milton Dantas, Prof. Dr. Éverson Vagner de Lucena Santos e Profa. Dra. Maria do Socorro Cordeiro de Souza.

Aos meus colegas e amigos Célia Alves da Cruz Figueiredo; Aguinaldo de Melo Elias, Reinaldo

Alves Pereira que me incentivaram nos estudos, pesquisas e sugestões de temas.

A toda a Comunidade do Quilombo Caluete que, sem ressalvas, abriram as portas de suas casas para este pesquisador, colaborando de forma vital para o sucesso deste processo de investigação, pois sem eles não seria possível a elaboração deste trabalho de pesquisa e consequente êxito neste Mestrado

À nossa querida e amiga Sra. Maria do Socorro Pereira Lima (Dona Flor), presidente da Comunidade Quilombola do Caluete, por nos aberto as portas da Comunidade com muita alegria e desprendimento.

Às pessoas queridas de Pedro Ferreira da Silva; Quitéria Maria da Silva; Danieli Ferreira de Barros; Roberta Matias da Silva; Maria Lucineide da Silva Conceição; Miniana Ferreira da Silva; Edinalva Ferreira da Silva; Kátia Pereira Lucas; Sandra Elene Pereira Ângelo; Rosimere Dias da Silva; Liliane Ferreira da Silva Leite; Tatiane Pereira Lucas e Maria Edilane Pereira da Silva, as quais sempre se colocaram à nossa disposição nessa jornada de pesquisa. Parabéns a todos.

Ao Senhor José Carlos, líder comunitário do Quilombo Castainho, um homem de uma sabedoria ímpar e de uma mente e coração sempre abertos para transmitir conhecimento.

Giovanne Cardoso de Farias

DEDICATORIA

À minha querida esposa Ivone e aos meus queridos filhos Eduardo e Henrique, minhas colunas fortes em todos os momentos da minha vida.

Aos meus queridos pais Gregório e Terezinha que, com esmero e dedicação me fizeram chegar até aqui.

Aos meus queridos irmãos Damásio, Vinício e Libânia pelo constante apoio na minha caminhada.

À toda a Comunidade do Quilombo Caluete que, sem ressalvas abriram as portas de suas casas para este pesquisador, colaborando de forma vital para o sucesso desta pesquisa.

Giovanne Cardoso de Farias

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
CAPÍTULO 01	23
CAPÍTULO 02	33
CAPÍTULO 03	48
CAPÍTULO 04	79
CAPÍTULO 05	122
CAPÍTULO 06	143
CAPÍTULO 07	158
CAPÍTULO 08	180
CONSIDERAÇÕES FINAIS	203
REFERÊNCIAS.....	208
ÍNDICE REMISSIVO	217

RESUMO

A partir da observação da dinâmica social das comunidades quilombolas do Município de Garanhuns-PE, esta pesquisa centra-se na comunidade negra de Caluete, onde se identifica problemática social e política, culminando com a discriminação por questões de localização territorial, sociais, políticas e religiosas. Os povos descendentes dos negros africanos escravizados ainda sofrem segregação e discriminação semelhantes ao sofrimento imposto pelo período escravocrata, o que se percebe mais evidente na referida comunidade, que fica localizada há 22Km da Sede de Garanhuns, considerada distante da cidade, bem como das outras comunidades quilombolas do município, e fazendo limite com o município de Brejão-PE. Nesse contexto, a pesquisa tem como objetivo geral investigar as causas que levam o Quilombo do Caluete a ser preterida pelo poder público do município e, conseqüentemente, pelas esferas estadual e federal. Nesse sentido, constituem objetivos secundários: Caracterizar a comunidade do Caluete quanto à população, área territorial, base econômica, infraestrutura, cultura, religião, educação e saúde; Identificar os fatores que motivam o isolamento da comunidade quilombola do Caluete da sociedade de Garanhuns e das outras comunidades quilombolas do Município; Analisar e relacionar o descaso do Poder Público com os fatores que determinam o preterimento da Comunidade do Caluete. A pesquisa foi de cunho qualitativo e de caráter exploratório, do tipo bibliográfico, documental e de campo, para que se pudesse investigar os aspectos sociais, culturais e religiosos da comunidade do Caluete que, corroboraram a compreensão das razões dessa preterição. Foi utilizado o método etnográfico, cujos estudos estão engajados na crítica cultural, ao examinarem as questões políticas, sociais e econômicas mais amplas, focalizando aspectos relacionados às formas de opressão, conflito, disputas e poder. Dessa forma, os instrumentos de coleta de dados para a investigação de campo partiram da pesquisa documental, de onde utilizamos dados da Associação da Comunidade e das falas dos moradores, obtidas através de entrevistas e conversas informais, gravações e fotografias. Constatamos que as precárias condições do acesso às residências, com estradas sem manutenção, com uma economia totalmente dependente das limitadas políticas do governo federal, como o bolsa família, onde a própria agricultura de subsistência não tem o menor apoio das instâncias públicas, e cujas vidas se limitam a uma precária sobrevivência. Dessa forma, a comunidade quilombola do Caluete vive em total desprezo, por parte da Prefeitura de Garanhuns que seria o canal para

o abastecimento de políticas e projetos públicos do Estado do Pernambuco e do Governo Federal. Concluímos que preterição dessa comunidade, quando comparadas as outras comunidades quilombolas do município deve-se, principalmente, à localização da comunidade que, estando muito distante da sede do município de Garanhuns, tem uma relação mais próxima com o município de Brejão, para atender às suas necessidades diárias, como o comércio, a educação e a saúde.

Palavras-chaves: Garanhuns. Quilombola. Comunidade Caluete. Preterição.

ABSTRACT

Based on the observation of the social dynamics of the quilombola communities in the municipality of Garanhuns-PE, this research focuses on the black community of Caluete, where social and political problems are identified, culminating in discrimination due to territorial, social, political and religious issues. The people descended from enslaved African blacks still suffer segregation and discrimination similar to the suffering imposed during the slavery period, which is most evident in the aforementioned community, which is located 22 km from the headquarters of Garanhuns, considered distant from the city, as well as from other quilombola communities in the municipality, and bordering the municipality of Brejão-PE. In this context, the research has the general objective of investigating the causes that lead the Quilombo do Caluete to be overlooked by the public authorities of the municipality and, consequently, by the state and federal spheres. In this sense, the secondary objectives are: To characterize the community of Caluete in terms of population, territorial area, economic base, infrastructure, culture, religion, education and health; To identify the factors that motivate the isolation of the Caluete quilombola community from the society of Garanhuns and other quilombola communities in the municipality; To analyze and relate the neglect of the government with the factors that determine the neglect of the Caluete Community. The research was qualitative and exploratory in nature, of the bibliographic, documentary and field type, so that it could investigate the social, cultural and religious aspects of the Caluete community that corroborated the understanding of the reasons for this neglect. The ethnographic method was used, whose studies are engaged in cultural criticism, when examining broader political, social and economic issues, focusing on aspects related to forms of oppression, conflict, disputes and power. Thus, the data collection instruments for the field investigation came from documentary research, from which we used data from the Community Association and the statements of residents, obtained through interviews and informal conversations, recordings and photographs. We found that the access to housing is precarious, with roads that are not maintained, and an economy that is totally dependent on the limited policies of the federal government, such as the Bolsa Família program, where subsistence farming itself does not receive the slightest support from public authorities, and whose lives are limited to a precarious survival. Thus, the quilombola community of Caluete lives in total contempt on the part of the City Hall of Garanhuns, which should be the

channel for the supply of public policies and projects of the State of Pernambuco and the Federal Government. We conclude that the neglect of this community, when compared to the other quilombola communities in the municipality, is mainly due to the location of the community, which, although very far from the headquarters of the municipality of Garanhuns, has a closer relationship with the municipality of Brejão, to meet its daily needs, such as commerce, education and health.

Keywords: Garanhuns. Quilombola. Caluete Community. Neglect.

1. INTRODUÇÃO

Os povos quilombolas fazem parte da história e da constituição dos países da América Latina, uma vez que são países com formações sociais e históricas muito semelhantes, embora tenham sido colonizados por países diferentes, como a Espanha, Portugal, Inglaterra, Holanda ou França, que substituíram os povos e a natureza da cultura dessas novas terras. Assim como os povos indígenas, os afro-descendentes também constituíram o processo colonial, pois, resistentes à escravidão, construíram identidade, e formaram povos quilombolas que, a partir do século XX, passaram a promover uma significativa mudança nas estruturas jurídicas na América Latina e nas normativas internacionais.

No Brasil, o quilombo constitui questão relevante desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao escravismo colonial, alcançando maior destaque na história do Brasil/república com a Frente Negra Brasileira (1930/40) e retorna à cena política no final dos anos 70, durante a redemocratização do país. Os quilombos ou quilombolas no cenário político atual representam uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão social, cultural e científica em processo de construção. As lutas dos quilombos por terra, embora se assemelhem às lutas dos indígenas, no plano conceitual, quanto à identificação do fenômeno referido, e no plano normativo, quanto à definição do sujeito do direito, os critérios, etapas e competências jurídico-política, se diferenciam no sentido de que os primeiros têm travado uma luta pela demarcação de terras, os afro-descendentes têm lutado pela titulação das áreas que ocupam.

Usado desde o período colonial, o termo quilombo é um conceito próprio dos africanos bantos que vem sendo modificado através dos séculos.

Quer dizer acampamentoguerreiro na floresta, sendo entendido ainda em Angola como divisão administrativa” (Lopes,Siqueira e Nascimento 1987: 27-28). Em 1740, o Conselho Ultramarino Português já definiu o quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”; ou seja remete a uma reação guerreira a uma situação opressiva.Já David Birmingham (1974) sugere que o quilombo se origina na tradição mbunda, através de organizações clânicas, e que suas linhagens chegam até o Brasil através dos portugueses. Kabengele Munanga, ao recuperar a relação do quilombo com a África, afirma que o quilombo brasileiro “é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstituído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontravam todos os oprimidos” (Munanga, 1995/6: 57-63). De acordo com o autor, a matriz de inspiração adveio de um longo processo de amadurecimento ocorrido na área cultural bantu nos séculos XVI e XVII, de instituições políticas e militares transétnicas, centralizadas, formadas por homens guerreiros cujos rituais iniciáticos tinham a função de unificar diferentes linhagens (Munanga, 1995/6: 57-63).

No Brasil, existem atualmente 3.495 comunidades quilombolas distribuídas por todo território nacional, em quase todos os estados do país. A maioria encontra-se na região Nordeste, onde existem 1.724 comunidades. Dos nove estados desta região, o que mais possui comunidades é o Maranhão. A segunda região com mais comunidades quilombolas é a Norte (442), seguido do Sudeste (375), Sul (175) e Centro Oeste (131). Palmares foi o maior quilombo do Brasil colonial, que se localizava na Serra da Barriga, na então Capitania de Pernambuco, região

hoje pertencente ao município de União dos Palmares, no estado brasileiro de Alagoas. De acordo com a Fundação Cultural Palmares, a região nordeste possui umas das maiores concentrações de remanescentes desses povos: o Maranhão, com 846 comunidades; a Bahia, com 829 comunidades; e o Pernambuco, com 196 territórios Quilombolas somando mais de 500 comunidades, com aproximadamente uma população de 250 mil Quilombolas. A grande parte das comunidades quilombolas vive da agricultura familiar e a outra parte encontra-se impedida de produzir por não terem seus territórios regularizados.

Na cidade de Garanhuns, região agreste do estado de Pernambuco, cuja base da sua economia é a agricultura e a pecuária, com a forte cultura da mandioca, do café e da cana-de-açúcar, há seis comunidades quilombolas a saber: Castainho, Timbó, Estiva, Estrela, Caluete e Tigre, todas remanescentes do Quilombo de Palmares.

As comunidades remanescentes de Quilombo, tradicionais e rurais se enquadram no artigo 215 da constituição federal de 1988, que estabelece (BRASIL, 1988):

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. Parágrafo 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e dos outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

As mudanças de natureza social, cultural, religiosa, intelectual, profissional que têm ocorridas no mundo contemporâneo, especialmente, no campo da tecnologia, tem determinado também mudanças nas comunidades quilombolas, no que tange a mudanças de hábitos, de expectativas, de perspectivas e de padrões de vida, como já observava

Stuart Hall (2006):

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais(Hall, 2006, p.9).

Embora as garantias constitucionais da Carta Magna de 1988 assegurem proteção e assistência aos povos quilombolas, vive-se uma realidade que contraria esses direitos, na comunidade Caluete, no município de Garanhuns-PE.

Residente em Garanhuns há décadas e inserido no seu contexto social, tenho sempre observado a dinâmica social das fascinantes comunidades quilombolas do Município, onde se identifica problemática social e política da comunidade quilombola do sítio Caluete. Os povos descendentes dos negros africanos escravizados ainda sofrem segregação e discriminação semelhantes ao sofrimento imposto pelo período escravocrata. Com destaque para as comunidades quilombolas, e adentrando à comunidade negra de Caluete, percebe-se e que a discriminação por questões de localização territorial, sociais e políticas e religiosas com essas comunidades é algo bem patente e concebida por alguns seguimentos da sociedade como algo normal.

No contexto geral, as comunidades quilombolas do Brasil têm a sua vida social bastante relacionada e até mesmo disciplinada pelo contexto cultural/religioso que envolve práticas culturais e festivas, no sentido de reverenciar, de manter e de resgatar a sua ancestralidade cultural/religiosa africana. No entanto, observamos que a comunidade do Caluete é preterida pela sociedade de Garanhuns, bem como pelas outras comunidades quilombolas do município, ocasionando um isolamento e,

consequentemente, um atraso na comunidade, no que tange às condições de vida dos seus habitantes. O sítio Caluete tem sua importância social, cultural e religiosa no desenvolvimento da região do agreste Meridional, mais precisamente das cidades de Garanhuns e Brejão, fazendo fronteira com os sítios Baixa do Imbé, Capoeiras, Pau Direito e Lagoa do Jenipapo.

Não se sabe se essa preterição ocorre pela distância de Caluete da Sede do Município de Garanhuns, ou pela distância das outras cinco comunidades remanescentes de quilombo, as quais inclusive, são bem próximas umas das outras, enquanto Caluete fica a 22Km da sede de Garanhuns, cidade a qual a comunidade está inserida, já na divisa com a cidade de Brejão.

A Região onde Caluete está encrustada já foi rodeada por grande fazenda produtoras de café, as quais, após o Programa de Erradicação do Café, promovido pelo Governo Federal na década de 1960 tiveram as suas grandes plantações de café destruídas, deixando os moradores de Caluete e circunvizinhança sem a sua principal fonte de renda, já que a maioria trabalhava nas fazendas de café. Caluete foi reconhecida como comunidade remanescente de quilombo em 13 de dezembro de 2006, pela Fundação Cultural Palmares. Possui uma população atual de mais ou menos 280 moradores distribuídos em aproximadamente 60 residências.

A Comunidade Quilombola do sítio Caluete, por ser preterida pela sociedade de Garanhuns e por outras comunidades quilombolas do Município, se configura como uma comunidade marginalizada, ausente dos eventos culturais, sociais e religiosos do Município, bem como se torna uma comunidade não assistida pelo Poder Público Municipal e estadual, tanto em educação, saúde, infraestrutura e demais setores. Com esse perfil reconhecido pela comunidade local, partimos das hipóteses de que a

referida comunidade é marginalizada por se encontrar geograficamente localizada na fronteira de dois municípios que disputam a comunidade; que, sendo preterida pela sociedade de Garanhuns, se sente prejudicada em seus direitos como comunidade tradicional; que seus valores e crenças internas são fatores que influenciam na preterição da comunidade por parte da população de Garanhuns e que nela o constructo cultural/religioso ancestral africano praticamente já não existe mais.

CAPÍTULO 1

JUSTIFICATIVA

JUSTIFICATIVA

Ao tratar sobre a preterição da Comunidade Quilombola de Caluete em Garanhuns Pernambuco, compreendemos a relevante importância do tema para a sociedade, pois, partindo do princípio de que todos devem ter direitos iguais, precisa-se a cada dia desenvolver e aplicar estratégias para aperfeiçoar o relacionamento social em todas as áreas da vida, principalmente quando se trata de comunidades tradicionais, isoladas e discriminadas. A pesquisa tem, portanto, uma valia que contempla diversos seguimentos, desde o social, o cultural, o religioso, o legal, o científico, bem como o pessoal, uma vez que se tem ambições pelo tema desde sempre, como se expõe a seguir, para justificar esse empenho.

1.2. Um percurso de experiências e conhecimentos

Nada é por acaso, tudo tem o seu tempo e o seu propósito estabelecido por Deus. Ec 3.1 “Tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu”.

Na verdade, o desejo de tratar o tema proposto neste trabalho já fazia parte da minha vida há décadas. Nascido na cidade de Jaboatão dos Guararapes-PE, aos 04 anos de idade, a minha família veio residir na cidade de Garanhuns onde estamos até o presente. Na adolescência, nos anos 80, comecei a escutar histórias e estórias fascinantes sobre “os neguinhos fugitivos do Quilombo dos Palmares”, e que essas

peessoas residiam (muitos diziam, “se escondiam”) em um sítio chamado Castainho, e que tinha também outro sítio chamado Timbó. Eram muitas as histórias que fascinavam qualquer criança ou adolescente, era o nosso “sonho de consumo”, visitar o Castainho.

Nos anos de 1981/1982 ao acompanharmos grupos evangelísticos da igreja, ficamos fascinados com o grande número de pessoas negras concentradas em uma determinada área territorial. Hoje já não existe mais essa exclusividade de pessoas negras, afinal lá se foram mais de quatro décadas de uma miscigenação constante. No entanto, a maioria absoluta da população ainda é composta por negros, não só no Castainho, mas também, nas demais comunidades quilombolas da cidade de Garanhuns, como se pode constatar através da comunidade de Caluete.

Para nossa surpresa, naquela época, 1981/1982, ao contrário do quadro discriminatório, desrespeitoso e até desumano que os adultos da época nos haviam pintado sobre as comunidades negras de Garanhuns, em especial o Castainho e o Timbó (as mais conhecidas e mencionadas à época), nós fomos muito bem recebidos com muita alegria e calor humano pelos nossos irmãos negros daquelas comunidades. Todos os mitos que tínhamos ouvido falar de forma grosseira e discriminatória sobre essas comunidades foram colocadas por terra quando os conhecemos.

Era muito comum, na zona urbana do Município, nas escolas, nas ruas, nas feiras, nos campos de futebol, escutarmos discursos pejorativas, de cunho racista e discriminatório, sobre a população

negra que habitava o sítio Castainho, como transcrevemos a seguir, segundo a minha memória:

(...) Aquilo é um lugar miserave, só tem preto; “Cuidado! os ladrão de Garanhuns tão tudo lá”; “aquilo é um bando de priguiçoso, por isso que ostataravô fugia das fazendas de café e cana de açúcar”; “(...) eita, vocês vão no Castainho é”; “vocês são doidos, aquilo num é lugar de gente não, homi”; “só tem ladrão e cachaceiro”, “a empregada de dona Fátima era do Castainho, por isso é que roubou ela”; “lá só tem cachaceiro e quenga preta, cuidado, visse”; “os defunto que morre por lá, eles enterra no quintal mesmo”; “lá tem umas pretas véia que vem da África prá comer as crianças brancas”; lá no Castainho eles pegam os brancos prá fazer catimbó, visse..

Discursos como estes, para nós, enquanto crianças e adolescentes, nas décadas de 70 e 80, soavam como brincadeiras e folclore, mas, na verdade, eram frases e expressões discriminatórias e que, em nada refletia a verdade sobre os nossos irmãos quilombolas. Discursos semelhantes a estes, ainda são proferidos nos dias atuais, pois as incompreensões, os pré-julgamentos e as atitudes discriminatórias de algumas pessoas ultrapassam limites aceitáveis e toleráveis.

No ano de 1984, tivemos a mesma experiência e com o mesmo propósito evangelístico cristão na comunidade negra do sítio Timbó, bem como na fazenda de Santa Rosa, que era um internato para jovens considerados pelos familiares e pelos pais como “jovens rebeldes”. O sítio ou comunidade negra do Timbó fica adjacente ao distrito garanhuense de Iratama, também conhecido como vila de Iratama. Da mesma forma e de igual modo como a nossa primeira visita ao

Castainho no início dos anos 1980, a nossa primeira visita à comunidade do Timbó também teve o mesmo significado e a mesma intensidade de emoções. Desde então, fomos nos familiarizando com as comunidades quilombolas da nossa cidade.

À semelhança das frases pejorativas e de cunho discriminatório relacionadas aos moradores do sítio Castainho, com o sítio Timbó, ocorria o mesmo:

(...) Lá no Timbó tem um monte de fugitivo de Santa Rosa; “(...) os cabra ruins de Iratama se escondem tudo lá no Timbó”; “os macumbeiros do Timbó gostam de esconder os ladrão da Região”; “no Timbó e Santa Rosa só tem o que num presta”; No Timbó só tem terreiro de macumba(...).

Mais tarde, já na graduação em Geografia (1993/1996) na Universidade Estadual de Pernambuco – UPE, por ocasião de alguns estudos de campo realizados nessas comunidades quilombolas e, aliados ao trabalho evangelístico cristão, foi se acentuando no meu espírito científico o desejo de escrever ou falar sobre a convivência pacífica e harmoniosa dessas comunidades do ponto de vista cultural/religioso. Já naquela época, no período universitário, ainda escutávamos muito falar sobre as comunidades quilombolas de Garanhuns, e, infelizmente, também, com palavras e frases de cunho pejorativo e discriminatório iguais ou semelhante as já citadas neste trabalho.

Em janeiro de 1994, adentrando às fileiras do Tribunal de Justiça de Pernambuco (TJPE), nomeado para a cidade de Gravatá e, posteriormente, em 1998, removido, a pedido, para Garanhuns, me foi

dada por Deus a grande oportunidade de me aproximar no dia a dia dessas comunidades quilombolas da nossa querida Garanhuns. A partir daí, começou de fato, a se acentuar no meu coração o desejo de tratar o tema proposto neste trabalho.

Em minhas diligências, como oficial de justiça do TJPE, comecei a desenvolver um contato mais íntimo com a Zona Rural do nosso Município, em especial com as comunidades quilombolas. No passado, até então, eu havia tido contato com as comunidades do Castainho, Estivas e Timbó. Mas, por meio da minha função no TJPE, passo a conhecer as comunidades do Sítio Tigre, Sítio Caluete e Sítio Estrela, também quilombolas. Aumenta então, consideravelmente, o meu desejo de abordar o tema proposto neste trabalho.

Ademais, no que tange ao contexto social e cultural, todo processo de construção social requer aprendizado e atualização dialética do conhecimento. Com esse condão, estabelecemos a justificativa dessa pesquisa para agregar conhecimento com o intuito de agregar e atualizar o estado da arte e as perspectivas de crescimento e aprimoramento das sociedades, principalmente, no que tange aos direitos humanos, levando orientações à comunidade para sanar os problemas e, mais especificamente, construir na sociedade de Garanhuns e suas autoridades um olhar mais preocupado e empático para com o sítio Caluete.

1.3. A contribuição social, cultural e legal da pesquisa frente às diversidades

Concernente aos aspectos social, cultural, religioso e respeito às diversidades, compreendemos que todo cidadão brasileiro deve desenvolver dentro de si empatia, ampliando o olhar no que tange ao convívio respeitoso e harmonioso entre os mais diversos seguimentos da sociedade, independente de etnia, cultura, religião etc. A diversidade em todas as áreas da vida do ser humano precisa ser respeitada, para que seja evitada uma constante convulsão social; assim a pesquisa se incumbe de minimizar as convulsões que estão instauradas nas comunidades quilombolas de Garanhuns, que se identificam pela riqueza de diversidade, mais notadamente, nos aspectos cultural e religioso.

Em pleno século XXI, são inconcebíveis práticas de discriminação ou qualquer tipo de segregação ou intolerância étnica, cultural, religiosa ou social. Nessa perspectiva, esta pesquisa vem ao encontro do que preconiza a Constituição Cidadã de 1998, para alcançar dois dos seus objetivos, que são: iii) analisar o descaso do Poder Público e relacionar com os fatores que determinam o preterimento da Comunidade do Caluete e, iv) Encaminhar aos órgãos municipais e estaduais um relato final da pesquisa, no sentido de clamar assistência do Poder Público Municipal e Estadual para com a Comunidade do Caluete, com a observância do que consta no documento:

Art. 3º - Constituem objetivos fundamentais da

República federativa do Brasil: I – construir uma sociedade livre, justa e solidária; III – erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV – promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Art. 4º - II – prevalência dos direitos humanos; III – autodeterminação dos povos.

Art. 5º. Todos são iguais perante a Lei sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, a liberdade e à igualdade, a segurança à propriedade, nos termos seguintes: VI – é inviolável a liberdade de Consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias;

VII – É assegurado, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII – Ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

IX – é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença;

XVIII -a criação de associações e, na forma da lei, a de cooperativas independem de autorização, sendo vedada a interferência estatal em seu funcionamento;

XXII – é garantido o direito de propriedade.

Art. 6º - São direitos sociais, a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição.

Art. 193 – A ordem social tem como base o primado do trabalho, e como objetivo o bem-estar e a justiça sociais.

Parágrafo único – O estado exercerá a função de planejamento das políticas sociais, assegurada, na forma da lei, a participação da sociedade nos processos de formulação, de monitoramento, de controle e de avaliação dessas políticas.

Do ponto de vista da importância acadêmica e científica, a pesquisa fomenta a literatura no sentido de explorar uma comunidade quilombola ainda não estudada no que tange à sua cultura, religião, ideologia ou qualquer outro aspecto social e à sua relação com o contexto social em que ela está inserida, tendo em vista que, como pesquisa etnográfica, se respalda em observação, constatação, análise e interpretações intersubjetivas da realidade.

1.4. Objetivos

1.4.1. Objetivo geral

Investigar as causas que levam o Quilombo do Caluete a ser uma comunidade preterida dentro do contexto social da cidade de Garanhuns.

1.4.2. Objetivos secundários

i) Caracterizar a comunidade quilombola do Caluete quanto à população, área territorial, base econômica, infraestrutura, cultura, religião, educação e saúde.

ii) Identificar os fatores que motivam o isolamento da comunidade quilombola do Caluete em relação à sociedade de Garanhuns e das outras comunidades quilombolas do Município.

iii) Analisar a atuação do Poder Público e relacionar com os fatores que determinam o preterimento da Comunidade do Caluete.

Dialogando com os problemas aventados com os objetivos propostos, pode-se trilhar por um percurso metodológico que contemplou as expectativas da investigação, culminando com o êxito nos achados bibliográficos, bem como na pesquisa de campo.

CAPÍTULO II

METODOLOGIA

METODOLOGIA

2.1. Caracterização da pesquisa

Esta pesquisa, de cunho qualitativo e de caráter exploratório, será desenvolvida na Comunidade Quilombola do Caluete, em Garanhuns-PE. As abordagens conceituais, históricas e legais tiveram embasamento bibliográfico, documental e de campo, para que se pudesse investigar os aspectos sociais, culturais e religiosos da comunidade do Caluete que, corroboraram a compreensão das razões da preterição dessa comunidade por parte do Poder Público Municipal, utilizando o método etnográfico, como o mais clássico utilizado na Antropologia, através da observação participante. Dessa forma, foi traçado um percurso evolutivo da vida social dos negros africanos escravizados e a herança ancestral por eles deixada aos sus descendentes em Caluete. Visando compreender o processo de preterição dessa comunidade, levantamos informações gerais sobre as demais comunidades quilombolas da cidade de Garanhuns, bem como fatos históricos que contribuíram para as novas pesquisas sobre a comunidade, já que não existe na literatura nenhuma pesquisa ou informação sobre o quilombo Caluete, enquanto que as demais comunidades quilombolas de Garanhuns possuem informações na literatura, com destaque principalmente para as comunidades de Castainho, Estivas Estrela e Timbó.

A etnografia é uma pesquisa qualitativa, de caráter subjetivo,

que prioriza a análise descritiva e interpretativa dos dados, uma vez que, aplicada às Ciências Sociais, principalmente na Antropologia, tem como foco o estudo da cultura de um povo e o comportamento de grupos sociais específicos, evidenciando-se os padrões mais previsíveis das percepções e do comportamento na rotina diária das pessoas. Dessa forma, a coleta de dados se dá através de observações ao longo do período de pesquisa, através de grupos focais e entrevistas.

No que se refere à pesquisa de campo, Prodanov e Freitas (2013, p.60) afirmam que a pesquisa de campo:

Parte do levantamento bibliográfico, [...] da determinação das técnicas de coletas de dados mais apropriadas à natureza do tema e, ainda, a definição das técnicas que serão empregadas para os registros e a análise. No tocante ao enfoque, a abordagem qualitativa aponta a opção feita para ser aplicada a pesquisa, buscando a fonte direta para coleta de dados a partir da interação entre o mundo real e o sujeito que não se separa, “[...], pois a subjetividade do sujeito não pode ser traduzida em números. [...]. O pesquisador mantém contato direto com o ambiente e o objeto de estudo em questão, necessitando de um trabalho mais intensivo de campo” (Prodanov e Freitas, 2013, p.70).

Dessa forma, essa pesquisa científica se estabelece como pesquisa etnográfica com predominância na abordagem qualitativa, já que os objetivos estabelecidos são de natureza explicativa e descritiva, com interpretação, categorização e sistematização de fatores, no âmbito de uma comunidade quilombola, mais especificamente a comunidade do Caluete. Gil (1994) classifica a pesquisa, quanto ao objetivo, em três categorias básicas: exploratória, explicativa e descritiva. Pesquisas exploratórias visam compreender um fenômeno ainda pouco estudado ou aspectos específicos de uma teoria ampla. Pesquisas explicativas

requerem identificar os fatores que determinam ou contribuem para a ocorrência dos fenômenos, explicando suas causas. E, finalmente, as descritivas, que descrevem determinada população ou fenômeno.

Considerando-se o tema proposto, o presente trabalho pode ser caracterizado como uma pesquisa exploratória, na qual serão analisados dados, coletados em documentos e através de pesquisa de campo, realizada através de entrevista e aplicação de questionário aos moradores da referida comunidade.

2.2. Etnografia: abordagem histórico-epistemológica

A etnografia é um método de pesquisa utilizado pelas Ciências Humanas e Sociais, que tem seu episteme na Antropologia Cultural e na Antropologia Social. A Antropologia Cultural distingue a etnografia da etnologia, concebendo a primeira como atividade de descrever uma determinada cultura, e a etnologia, como estudo histórico-geográfico de pessoas e culturas que envolve clarificações, comparações e explicações de diferenças culturais (Schwandt, 1997). De caráter funcionalista, essas ciências, que surgiram na segunda metade do século XIX, contemplam os costumes e práticas observados pelos antropólogos para explicar a função atual na cultura, imergindo o pesquisador nos contextos e na cultura que estão sendo investigados, incluindo a linguagem e as práticas dos sujeitos pesquisados.

Nessa perspectiva, as pesquisas etnográficas ensaiaram a descrição da cultura, do ponto de vista cultural e a partir do ponto de vista dos sujeitos envolvidos, dicotomizando o paradigma *emic*

(fonêmica) em contraste com o paradigma *etic* (fonética) que, na atualidade servem para se definir estágios da pesquisa etnográfica que estão mais relacionados ao campo de pesquisa e aqueles que se referem mais à análise e estabelecimento de relações com a literatura e outras fontes de dados (Mainardes, 2009).

Etimologicamente, o termo etnografia origina-se do grego *ethnos* (pessoas) e *graphein* (escrita), levando a diversos conceitos, a partir da construção de diversos sentidos, como se analisa:

(...) Termo [etnografia] como se referindo inicialmente a um método específico ou um conjunto de métodos. Em sua forma mais característica, envolve a participação total ou parcial do etnógrafo na vida cotidiana das pessoas ou do grupo pesquisado por um longo período de tempo, observando as situações, ouvindo o que é dito, fazendo perguntas, enfim, coletando qualquer tipo de dado que esteja disponível para iluminar as questões do foco da pesquisa (Hammerley; Atkinson, 1995, p. 1).

Johnson (2000) conceitua etnografia como “um informe descritivo da vida cultural em um sistema social específico com base em observações detalhadas do que as pessoas realmente fazem”. Por sua vez, Stephen J. Ball (1990) entende que etnografia não implica somente o engajamento do pesquisador no mundo que está sendo pesquisado, mas o “compromisso de buscar sentido, sem preconceitos e de estar orientado para a descoberta, envolvendo risco, incerteza e desconforto” (p. 157). Por fim, Hitchcock e Hughes (apud Cohen et al., 2000) seleciona alguns aspectos que caracterizam o trabalho etnográfico: a produção de conhecimento cultural descritivo de um grupo; a descrição de atividades em relação a um contexto cultural específico do ponto de vista dos próprios membros desse grupo; a

produção de uma lista de características constitutivas dos membros de um grupo ou cultura; a descrição e análise de padrões de interação social; a utilização mais ampla possível das narrativas dos membros do grupo e o desenvolvimento de teorias.

Dessa forma, torna-se relevante evidenciar que a observação participante é a principal estratégia de coleta de dados na pesquisa etnográfica, pois é através dela que os etnógrafos reúnem dados básicos para a pesquisa, que podem ser complementados com entrevistas, análise de textos e de outros documentos, para que consubstancie a compreensão do quê, do como e do porquê as coisas estão acontecendo (Silverman,1993; Hammersey; Athinson, 1995).

Splinder e Splinder, resenhando Cohen et al (2000), apontam como características primária da etnografia os seguintes traços distintivos:

a) as observações, que possuem uma relevância contextual tanto no cenário imediato, onde o comportamento ou fenômeno é observado, como nos contextos seguintes da pesquisa;

b) as hipóteses, que emergem na medida em que o estudo se desenvolve no contexto observado;

c) a sucessão das observações, pois os eventos e séries de eventos são observados mais que uma vez para estabelecer a confiabilidade dos dados coletados nas observações;

d) as inferências, que se dão a partir das observações e várias formas de obtenção de dados que são usadas para abordar as visões de realidade dos sujeitos envolvidos nos processos observados;

e) o conhecimento sociocultural dos participantes, com o objetivo de tornar o comportamento social compreensível;

f) os instrumentos, cronograma, códigos, agendamento de entrevistas e questionários, que devem derivar das observações e do processo de pesquisa; e

g) os diferentes tipos de estratégias de coletas de dados, com o objetivo de coletar o máximo de dados possível.

Diferenciando-se da pesquisa naturalística, do estudo de caso e dos estudos descritivos, a pesquisa etnográfica caracteriza-se pelo fato de que é o processo e produto da descrição e interpretação do comportamento cultural (Schwandt,1997), uma vez que a etnografia é empregada para compreender aspectos da cultura dos participantes, suas visões de mundo e práticas sociais e culturais, ou seja, analisa os aspectos internos de um determinado grupo; e demanda observações prolongadas e sucessivas. Nesse sentido, a pesquisa etnográfica se estabelece como um processo de investigação e descrição de culturas ou de grupos de pessoas que são percebidas como portadoras de um certo grau de unidade cultural, enquadrando-se no paradigma qualitativo ou interpretativista da pesquisa (Marcia Cançado, 1995, p.01).

Nesse território, no limiar dos anos 90, como uma reação aos etnógrafos convencionais, pesquisadores mudam o foco da pesquisa etnográfica, ao pesquisarem populações socialmente marginalizadas, desviando-se da pesquisa individual ou grupo patológico para uma análise das minorias e da dominação cultural (Mainardes, 2009, p.114),

constituindo o que foi chamado etnografia crítica.

Inicialmente, a etnografia crítica foi usada em referência à pesquisa educacional qualitativa, pautada nas teorias críticas da educação, tais como teoria pedagógica crítica, teorias feministas de educação e teorias neomarxistas. Posteriormente, o termo foi aplicado para designar trabalhos realizados no final dos anos 70 e início dos anos 80, pelo Centro de Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade de Birmingham, Reino Unido. Esses primeiros trabalhos em etnografia crítica se diferenciaram da etnografia convencional quanto ao estilo de análise e da orientação de valor dos etnógrafos críticos.

Segundo Schwandt (1997), a etnografia crítica refere-se aos estudos engajados na crítica cultural, ao examinarem as questões políticas, sociais e econômicas mais amplas, focalizando aspectos relacionados às formas de opressão, conflito, disputas e poder. Esses estudos criticam as visões das etnografias tradicionais, algumas vezes caracterizadas como paroquiais, românticas, politicamente conservadoras e de visão limitada.

Argumenta Carspecken (2001), citado por (Mainardes, 2009, p. 115), que a etnografia crítica surge como um gênero livre da pesquisa educacional e que se tornou corrente na década de 1980, tendo sido empregado em 1989 por Peter McLaren, no livro *Life in schools* (A vida nas escolas). Mainardes (2009) explica que o traço distintivo das pesquisas da etnografia crítica são as orientações de valor dos autores e suas proposições sobre os sistemas sociais patriarcais, capitalistas e pós-capitalistas, uma vez que, baseando-se em Carspecken (2001),

reconhece que os etnógrafos críticos “geralmente pesquisam lugares sociais, processos sociais e patrimônios culturais como livros didáticos, filmes e videogames /jogos eletrônicos com o objetivo de revelar desigualdades sociais”. Os etnógrafos críticos realizam suas pesquisas a partir da hipótese de que as sociedades contemporâneas têm desigualdades sistêmicas complexamente mantidas e reproduzidas pela cultura, e opõem-se a elas, como uma característica estrutural da sociedade, tentando minimizá-las através da pesquisa.

A Etnografia crítica na contemporaneidade contempla no seu território de pesquisa temas pós-modernos, teoria social construtivista, a teoria feminista, e trabalho antropológico influenciado por Paulo Freire, reconhecendo que proposições de verdade são sempre discursivamente situadas e imbricadas em relações de poder. É nessa seara que se situam as metodologias críticas, como etnografia crítica, pesquisa-ação, pesquisa feminista, dentre outras, por terem como objetivo intervir nas estruturas sociais e possuírem intenções explicitamente emancipatórias, uma vez que explicitam a origem, as causas e as consequências da desigualdade e opressão existentes no contexto social, com o objetivo de operar transformações.

Nesse modelo metodológico, investigam-se os interesses atendidos e os agentes dessa transformação. Para isso, evidencia-se o percurso desse método, desenvolvido por Carpesken (2001), citado por Mainardes (2009), a saber: observação e descrição; análise de dados de observação; geração de dados dialógicos; análises para descobrir relações entre indivíduos, grupos e sistemas; uso do sistema de relações

para explicar as conclusões (achados) da pesquisa (Mainardes, 2009). Percebemos que o modelo focaliza nos três primeiros estágios um lugar social e um lugar cultural, já os dois últimos passos focam-se nas complexas relações existentes entre o local ou grupo focalizado com vários outros grupos e lugares sociais.

A análise dos dados foi feita através da análise de conteúdo, que contempla: 1) a pré-análise, quando o pesquisador realizou uma leitura fluente da realidade, agregando hipóteses; 2) a exploração do material e categorizando expressões dos pesquisados; e 3) a interpretação dos resultados obtidos (Bardin, 2011) em consonância com Yin (2005), que se baseia em proposições teóricas, documentais, transcrição de falas e arquivos de fotos.

Nesse sentido, procedemos uma análise predominantemente qualitativa dos dados obtidos, visando a compreensão de toda a dinâmica do fenômeno, respaldados pelo pressuposto de que existe uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, uma interdependência viva entre o sujeito e a subjetividade do sujeito, diminuindo, dessa forma, o distanciamento entre os dados e a teoria.

2.3. Caracterização do campo da pesquisa

A pesquisa foi realizada na Comunidade quilombola do Caluete, situada no município de Garanhuns-PE, porém mais próxima do município do Brejão-PE, com a qual mantém maior dependência econômica e de infraestrutura. A comunidade é constituída por 60 famílias, de acordo com os dados da Associação, perfazendo um total

de aproximadamente 280 habitantes, situados em uma área de 38 ha.

2.4. Instrumento da coleta e análise de dados

Focando-se nos objetivos, procedemos, inicialmente, um estudo das leis e projetos que regulamentam as comunidades quilombolas no Brasil, no Nordeste e no estado do Pernambuco.

Como o nosso objeto de investigação é um fenômeno social, este está condicionado a diversos variáveis dependentes que podem determinar ou concorrer para a preterição da comunidade do Caluete. Dessa forma, considerando-se o contexto em análise, foram aplicadas questões relativas à infraestrutura da comunidade, como: saneamento, iluminação, escolas, postos de saúde, rituais religiosos, participação em eventos sociais e culturais.

Assim, foram tomadas as respostas das questões como fonte de investigação, extraindo daquilo que é subjetivo e pessoal, o que nos permitiu pensar a dimensão coletiva, permitindo-nos compreender a lógica das relações que se estabelecem no interior do grupo investigado, inserido em contextos sociais, econômicos, familiares, em um determinado tempo e lugar. De acordo com Leonardo e Brito (2001), a garantia de confiabilidade das pesquisas passa, necessariamente, pela explicitação das relações existentes entre os procedimentos adotados na coleta de material empírico, a literatura científica, o objeto de pesquisa e os resultados obtidos a partir dessas relações. Para as autoras:

[...] toda escolha de um equipamento conceitual e operacional a ser adotado em um estudo ocorre em razão de uma interação entre o objeto a conhecer e a personalidade do pesquisador. Daí a importância de explicitar-se e justificar as opções metodológicas contextualmente, mediante descrição dos

procedimentos priorizados e das formas pelas quais as informações foram obtidas e sistematizadas (Leonardo; Brito, 2001, p. 27).

Argumenta Duarte (2002) que, numa pesquisa de base qualitativa, o número de sujeitos que virão a compor o quadro das entrevistas dificilmente pode ser determinado *a priori*, uma vez tudo depende da qualidade das informações obtidas através da observação, da entrevista, do questionário, da análise dos documentos, assim como da profundidade e do grau de recorrência e divergência destas informações. Dessa forma, enquanto foram aparecendo "dados" originais ou pistas que pudessem indicar novas perspectivas à investigação em curso, foram continuamente sendo considerados. À medida que foram colhidos os depoimentos, foram sendo levantadas e organizadas as informações relativas ao objeto da investigação, tornando, assim, o material de análise cada vez mais consistente e denso.

Nesse *continuum*, quando já foi possível identificar padrões simbólicos, práticas, sistemas classificatórios, categorias de análise da realidade e visões de mundo do universo em questão, e as recorrências atingiram o que se convencionou chamar de "ponto de saturação", finalizamos o trabalho de campo.

Dessa forma, os instrumentos de coleta de dados para a investigação de campo partiram da pesquisa documental, de onde utilizamos dados da associação. Para a pesquisa de campo, foram realizadas reuniões com a comunidade, quando foi inicialmente, feita a exposição do objeto, dos objetivos e metodologia da pesquisa, seguida

de entrevistas e conversas informais, gravações através de aparelho celular, fotografias, para que pudéssemos ter o máximo de informações que explicassem o fenômeno em estudo, e nos dessem subsídios para atingirmos os objetivos da pesquisa. Para tal, procuramos, sempre autorizados pelos membros da comunidade do Caluete, fazer registros marcantes através de fotografias e imagens de eventos culturais/religiosos, de pessoas em suas atividades diárias, famílias em suas residências ou em outros ambientes da comunidade. O registro fotográfico foi uma fonte de informação importante para a pesquisa, uma vez que entendemos que a fotografia é a consolidação do ato de observar que é o registro do ente observado, como bem fundamenta Andrade, “A fotografia, assim como a antropologia ordena culturalmente os dados, os fragmentos da realidade, através da observação” (Andrade, 2002, p.53).

A captura de fotografias e imagens é um método crucial para os registros históricos, pois são essenciais para que, através deles, as gerações vindouras valorizem o seu passado histórico e seus ancestrais, ao mesmo tempo que se sintam valorizadas pelos fatos históricos que fundamentam a sua história presente e futura. Os acervos históricos de imagens e fotografias são vitais para registrar o passado, como bem fundamenta Ana Cláudiade Araújo Santos:

A documentação dos acervos culturais é um procedimento que vem se configurando como uma atividade prática e sistêmica. Dentro desses acervos destaca-se o processo documental para os registros fotográficos, que vem ganhando mais atenção, visando sua valorização e preservação (Santos, 2013, p.162).

Cumprindo todos os trâmites legais, com a devida autorização

do presidente da associação quilombola do Caluete, bem como das demais pessoas participantes da pesquisa e aprovação do Projeto de Pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa, os integrantes da comunidade quilombola foram identificados e convidados em ambiente reservado ou coletivo, para participarem da pesquisa.

CAPÍTULO III

POVO QUILOMBOLA: DO CONCEITO À HISTÓRIA

3.1 POVO QUILOMBOLA: DO CONCEITO À HISTÓRIA

A origem do termo quilombola na tradição popular no Brasil está associada a diversos significados. Como um lugar, quilombo era um estabelecimento singular; como um povo que vive neste lugar, composto por várias etnias; como manifestações populares, referentes a festas de rua, como um local de uma prática condenada pela sociedade, ou seja, lugar público onde se instala uma casa de prostitutas; como um conflito, uma grande confusão; como uma relação social, uma união; ou ainda como um sistema econômico, ou seja localização fronteira, com relevo e condições climáticas comuns na maioria dos casos. (Lopes, Siqueira e Nascimento 1987: 15).

A diversidade de significados constrói o sentido e a referência a uma grande quantidade de experiências, um verdadeiro aparato simbólico a representar tudo o que diz respeito à história das Américas que, de acordo com Guillermo Giucci (1992:15), foi construída através de histórias, onde os negros estavam inseridos no movimento colonial de “descobrir, resgatar, povoar e governar, na condição de povos dominados. Dessa forma, o tratamento polissêmico do termo tem gerado dificuldade para os historiadores de enxergarem o fenômeno enquanto dimensão política de uma formação social diversa, para indicar as mais variadas manifestações de resistência.

A partir do protótipo econômico e social da África, com a sua própria tradição agrícola, Décio Freitas (1980:70) tipologiza dos

quilombos a partir de sua base de sustentação econômica, indicando sete tipos principais: os agrícolas, os extrativistas, os mercantis, os mineradores, os pastoris, os de serviços, e os predatórios, que viviam de saques. Somente, a partir da década de 70 do século XX é que as abordagens socioantropológicas procuram enfatizar os aspectos organizativos e políticos dos quilombos, estabelecendo-o como *uma forma de organização*, em todos os lugares onde ocorreu a escravidão e, por isso faz uso o conceito de resistência, enfatizando-o como uma forma de organização política (Clóvis Moura(1981).

As comunidades quilombolas eram constituídas por ex-escravos que se organizavam em diversas formas e tinham proporções e duração muito diferentes, pois eram compostas de oito homens ou pouco mais, como grupos armados que, no recesso das matas, fugindo do cativo, muitas vezes eram recapturados pelos profissionais de caça aos fugitivos. Criou-se para isso uma profissão específica. Em Cuba chamavam-se rancheadores; capitães do mato no Brasil; *coromangee ranger*, nas Guianas, todos usando táticas mais desumanas de captura e repressão. Em Cuba, por exemplo, os rancheadores tinham como costume o uso de cães amestrados na caça aos escravos negros fugidos. Como podemos ver, a marronagem nos outros países ou a quilombagem no Brasil eram frutos das contradições estruturais do sistema escravista e refletiam, na sua dinâmica, em nível de conflito social, a negação desse sistema por parte dos oprimidos (Moura 1987: 12-13)

Segundo Edward Telles (1994a e 1994 b), o quilombo do período colonial ,assim como o atual, se caracteriza pelas mesmas

experiências,tais como: a capacidade organizativa dos grupos, uma vez que foram destruídos dezenas de vezes e reaparecem em novos lugares, como verdadeiros focos de defesa contra um inimigo sempre ao lado; base econômica que permitia a sobrevivência de um grande grupo,estabelecendo,assim, uma organização sociopolítica com posições e estrutura de poder bem definidas; caráter defensivo que começa a mudar, em parte, com a Abolição, quando mudam-se os nomes e as táticas de expropriação,com dinâmica da territorialização étnica como modelo de convivência com os outros grupos na sociedade nacional.

Nesse contexto, inicia-se a longa etapa de construção da identidade destes grupos, seja pela formalização da diferenciação étnico-cultural no âmbito local, regional e nacional, seja pela consolidação de um tipo específico de segregação social e residencial dos negros, chegando até os dias atuais. Dessa forma, Clóvis Moura entende que o quilombo virou “fatonormal” na sociedade escravista e desta até os dias atuais, com um processo de segregação residencial dos grupos, bem como o deslocamento, o realocamento, a expulsão e a reocupação do espaço. Almeida (1998:8) evidencia a característica da unidade familiar que suporta um certo processo produtivo singular, que vai conduzir ao acampesamento com o processo de desagregação das fazendas de algodão e cana de açúcar e com a diminuição do poder de coerção dos grandes proprietários territoriais. O autor demonstra que as terras de quilombos devem ser remetida à formalização jurídica das terras de uso comum, ou seja, domínios doados, entregues ou

adquiridos, concessões feitas pelo estado, áreas de apossamento ou doadas em retribuição aos serviços prestados Almeida (1998:8), constituindo, portanto, as diversas situações decorrentes da reorganização da economia brasileira no período pós-escravista, no qual os afro-descendentes estão inseridos.

Outro conceito de relevância neste diapasão é o da expressão “remanescente das comunidades de quilombos”, que emerge na Assembléia Constituinte de 1988, quando o quilombo é trazido à palta novamente ao debate para fazer frente a um tipo de reivindicação que, à época, alude a uma “dívida” que a nação brasileira teria para com os afrobrasileiros em consequência da escravidão, não exclusivamente para falar em propriedade fundiária.

A ideia de reparação da abolição como “um processo inacabado” e da “dívida”, proferida por inúmeras vozes, desde a década de trinta do século XX, pauta-se na herança dos antigos senhores e na marca que ficou em forma de estigma, seus efeitos simbólicos, geradores de novas situações de exclusão, ou seja, a exclusão como fato e como símbolo.

Fundamenta Schwarcz (1999: 267-323) que nas décadas de 30 e 40 aparecem no Brasil as primeiras evidências sobre a existência de bairros negros situados nas áreas urbanas e periféricas, por onde surgem as escolas de samba, terreiros de candomblé e também um campesinato negro, identificado como comunidades negras rurais.

Assim, o artigo 68 da Constituição Federal trata dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, nos seguintes

termos: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos (Brasil,1998)”.

Nesse sentido, analisam Lúcia Andrade e Girolamo Treccani (1998):

(...) A noção de “remanescente” concebida como algo que já não existe ou em processo de desaparecimento, e também a de “quilombo”, como unidade fechada, igualitária e coesa, tornou-se extremamente restritiva porque a expressão não correspondia à autodenominação destes mesmos grupos, e por tratar-se de uma identidade ainda a ser politicamente construída, que suscitou tantos questionamentos (Andrade e Treccani, 1998: 23)

O conceito da categoria social denominada “negro”, no Brasil, que surgiu na transição do século XIX para o XX, diz respeito à experiência histórica dos africanos e seus descendentes. Tratados nos séculos anteriores como sujeitos a-históricos, negados em sua condição de humanidade, assim como a expressão “quilombola”, “preto” ou “afro-brasileiro”, neste início de XXI, que faz referência a um grupo que vem se mantendo e persistindo desde o período colonial, quando a mão-de-obra escrava já esboçava o seu completo esgotamento, chegando logo depois a um ponto de verdadeira saturação, o que era identificado como sendo “negro”.

Nesse percurso, o significante “negro” vem somando toda experiência acumulada, contemplando elementos de inclusão, que mantêm o grupo unido em estratégias de solidariedade e reciprocidade, e de segregação, que culmina com a desqualificação, a depreciação e a estereotipia. Ainda assimila outros sentidos, como a marginalização e a

força simbólica demonstrada no seu persistente poder aglutinador, que tem construído uma identidade social e norteado políticas de grupos (Schwarcz, 1999).

Em contrapartida, no Brasil, a principal estratégia de embranquecimento e ascensão social foi a miscigenação, “ser negro”, reconhecer-se como tal, dependeu, portanto, de um amplo entendimento desta identidade social, pautada quase sempre pela ambigüidade e cuja construção esteve em permanente mudança e reelaboração. (Ortiz 1988: 36-44). Segundo, Renato Ortiz (1988), a definição de uma identidade nacional “mestiça” desencadeou um efeito homogeneizador, dificultando o discernimento entre as fronteiras e os efeitos “da cor”, a organização política dos “de cor”, chamados negros, tendo como principal consequência a permanência destes nos índices de marginalidade.

Analisando o conceito de quilombo, Arruti (1987) questiona se o quilombo expressa adimensão política da identidade negra no Brasil ou ele é uma nova redução brutal da alteridade dos diferentes grupos que sob este prisma teriam que se adequar a um conceito genérico para novos propósitos de intervenção e controle social (Arruti 1987: 12). Nesse sentido, analisa Andrade e Treccani (1998) que dentre todos, o significado mais recorrente é o que remete à idéia de nucleamento, de associação solidária em relação a uma experiência intra e intergrupos, onde a territorialidade torna-se uma condição necessária para a construção de fronteira delimitada por um modelo específico de segregação, onde a dimensão relacional se sobrepõe à atividade

produtiva ou vinculação exclusiva com a atividade agrícola; ou seja, a terra se estabelece como base geográfica para condição de fixação, mas não como condição exclusiva para a existência do grupo. Argumentam os autores que a terra é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referências simbólicas importantes à consolidação do imaginário coletivo, e os grupos chegam por vezes a projetar nela sua existência, mas, sem ter com ela uma dependência exclusiva. A exemplo, citam os autores que há inúmeros grupos que perderam a terra e insistem em manter-se como grupo, como o caso da comunidade Paiol de Telha, no Paraná.

Dessa forma, os quilombos se estabelecem como organização social, relacionada à herança, baseada no parentesco; à história, baseada na reciprocidade e na memória coletiva; e ao fenótipo, como um princípio gerador de identificação, onde o casamento preferencial atua como um valor operativo no interior do grupo (Andrade e Treccani, 1998:29)

Numa perspectiva histórica, reconhece-se que nos últimos vinte anos, os descendentes de africanos, chamados negros, em todo o território nacional, organizados em associações quilombolas, lutam pelo direito à permanência e pelo reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, e pelo livre exercício de suas práticas, crenças e valores. Diferentemente dos índios, por serem nativos, os negros têm enfrentado muitos questionamentos sobre a legitimidade de apropriarem-se de um lugar, onde pudessem se organizar conforme suas condições, valores e práticas culturais. A

repressão policial aos terreiros de Candomblé e aos bairros periféricos por eles habitados, constitui exemplos recentemente discutidos pela história e pela sociologia política (Guimarães 1995, 1996 e 1998). A segregação social se deu mais através das práticas sociais que prefiguram o quadro de mobilidade do que propriamente no imaginário social da nação (Hasenbalg e Silva 1988: 144-182).

Em todo território nacional, após a Abolição em 1888, os negros têm sido desqualificados e os lugares em que habitam são ignorados pelo poder público ou mesmo questionados por outros grupos recém-chegados, com maior poder e legitimidade junto ao estado. O usufruto, a posse e a propriedade dos recursos naturais tornaram-se, ao longo do processo de formação social brasileira, cada vez mais, moeda de troca, configurando um sistema disfarçadamente hierarquizado pela cor da pele, que tem instruído níveis de acesso à escola e à compreensão do valor da terra (Lovell 1991: 241-362).

A primeira Lei de Terras, escrita e lavrada no Brasil, em 1850, exclui os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros, estabelecendo-os como uma categoria separada, denominada “libertos” e atingidos por todos os tipos de racismos, arbitrariedades e violência que a cor da pele anuncia e denuncia.

Reconhece Clovis Moura (1981) que “a quilombagem foi apenas uma das formas de resistência, ou seja, a noção de quilombo foi concebida como forma de organização, de luta, de espaço conquistado e mantido através de gerações. Com essa concepção, o quilombo entra e se estabelece na atualidade como parte da sociedade brasileira com um

direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser rememorado, inaugurando, assim, uma espécie de demanda, ou nova pauta na política nacional: afro-descendentes, partidos políticos, cientistas e militantes são chamados a definir o que vem a ser o quilombo e quem são os quilombolas.

Nesse diapasão é que a Constituição Federal promulgada em 1988, no seu artigo 68 das Disposições Transitórias prevê o reconhecimento da propriedade das terras dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, estabelecendo-se novas questões de identidade que perpassam as lutas por cidadania e sua versão trágica e festiva, a folclorização. Em 1984, o Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais elaborou um conceito de “remanescente de quilombo”, desfazendo os equívocos referentes à suposta condição remanescente e afirmando que o termo não se referia a resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica; ou seja, o documento desfez a idéia de isolamento e de população homogênea ou como decorrente de processos insurrecionais, e aviação estática do quilombo, evidenciando seu aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, bem como a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade (Oliveira filho, 1987).

3.1. Bases legais do povo quilombola

A abolição da escravatura no Brasil se estabelece na história apenas como um ato formal e inconcluso em 1888, já que não houve

nenhum movimento ou intenção de indenização, pedido de perdão ou incentivo para que os libertos ingressassem na vida nacional, como trabalhadores ou como proprietários das terras que ocupavam. É tanto que as comunidades negras existentes por toda a dimensão do país não foram sequer referidas nas leis de abolição, mas, contrariamente, o que houve foi a preocupação de evitar qualquer direito às terras que ocupavam, culminando com o que previu o Barão de Cotegipe, único senador a votar contra a Lei Áurea, no seu discurso:

Sabeis quais as consequências? Não é segredo: daqui a pouco se pedirá a divisão das terras, do que há exemplo em diversas nações, desses latifundiários, seja de graça ou por preço mínimo, e o Estado poderá decretar a expropriação sem indenização! (BRASIL, 2012, p. 490).

Realmente, as profecias se cumpriram. Foi mantido o mesmo regime de terras que fora criado para suceder a opressão colonial, em 1850, continuando a rigidez da aquisição originária imposta pelas Ordenações do Reino Português, pois as terras somente podiam ser ocupadas se e quando o Rei ou o Estado autorizassem; do contrário, qualquer ocupação podia ser considerada criminosa.

A legalização do povo quilombola no Brasil teve seu início com o (re)aparecimento do quilombo, na segunda metade do século XX, quando um processo histórico de grande relevância põe em evidência o próprio conceito na historiografia quanto os movimentos sociais, pondo em relevo a diversidade étnica brasileira. Foi na década de 1970 que se iniciaram alguns estudos abordando comunidades rurais negras. Na década de 1980, na Universidade de São Paulo (USP), foram desenvolvidas novas pesquisas em torno da questão da etnicidade,

contemplando identificações culturais de origens étnicas e raciais de comunidades negras que eram camponesas (Arruti, 2006). Fundamenta o autor que esses debates e pesquisas já ensaiavam mudanças a partir de 1988 e, mais especificamente, a partir de 1995, pelo impacto do “artigo 68”, que foi perceptível através da mobilização de ONGs, aparelhos de Estado, profissionais de Estado, profissionais de Justiça, entre outros, que, embora nem sempre convergissem nos acordos, eram imbuídos de uma perspectiva pública comum.

O campo de estudos sobre a população negra deveria culminou com a formação de aliança forçada entre perspectivas dísparas, impondo aos estudos etnográficos sobre comunidades rurais negras a literatura histórica sobre quilombos e vice-versa, enquanto o que antes existia era uma oposição explícita entre eles. ((Arruti, 2006, p. 64-65).

Nesse diapasão teórico e jurídico, estendeu-se a redemocratização brasileira, com um novo debate a respeito da reforma agrária, em face dos diversos conflitos fundiários existentes. No campo brasileiro, as formas de ocupação da terra transgrediam os princípios norteadores para o reconhecimento dos estabelecimentos e da dominialidade existentes, reconhecendo as atitudes diferentes das dos movimentos sociais como ocupações especiais pelo cadastro de glebas do Ministério Extraordinário para o Desenvolvimento e a Reforma Agrária/ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (MIRAD-INCRA). Eram terras de uso comum, que não correspondiam às formas usualmente empregadas no campo brasileiro, como as terras de preto, terras de santo e terras de índio (Almeida, 2002, p. 46).

Grandes movimentos sociais, pastorais da terra, movimentos negros e parlamentares estiveram presentes durante a construção da Constituinte e exerceram pressão para o reconhecimento jurídico das terras de quilombos, resultando na aprovação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988. O detalhamento de ocupação dessas terras se constituiu por meio da materialização da história e cultura vinculadas ao território, que foram tratados nos artigos 215 e 216, §5º,5 que dispõem sobre o tombamento das terras e de toda burocracia que envolvia a sua história no Brasil. Nesse interim, se fortaleceu um debate conceitual sobre o reconhecimento dos remanescentes de quilombos, estendendo-se ao âmbito acadêmico, com discussão de problemas sobre essas comunidades negras rurais que estabeleceram alianças com variados segmentos locais, regionais e nacionais, quer sejam como “remanescentes de quilombo”, “quilombolas”, “mocambeiros”, cujas representações dos agrupamentos foram construídos com base na memória, no parentesco e no lugar que construíram. Essas discussões buscavam delimitar no campo jurídico o processo pelo qual se definiriam as comunidades, no sentido de que o conceito se remetia ao que se pensava terem sido as revoltas contra a escravidão no período colonial, quando o quilombo foi definido pelo Conselho Ultramarino, em 1741, como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles”, em resposta aos movimentos que assolavam a colônia (Lara, 1996, p. 87 e 108).

Em 20 de novembro de 2003, foi sancionado o decreto n. 4.887, regulamentando o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras de quilombos, estabelecendo, dessa forma, procedimentos de autodefinição com os elementos que indicassem a trajetória histórica das comunidades, sua relação com a terra e sua ancestralidade negra.

Para identificar e certificar, a Fundação Cultural Palmares, como entidade responsável, deixou a cargo do INCRA o laudo pericial e a elaboração dos relatórios, que contou com a colaboração dos próprios sujeitos envolvidos para definir suas identidades a partir da organização social e pelos critérios construídos no seu modo de vida, os qual foi estabelecido tradicionalmente, definindo, assim, as questões de etnia, terra e território.

Todo esse percurso parte dos quilombos que existiam em 1888, que além de continuarem ilegais, tornaram-se sujeitos a criminalização à luz da lei de terras. Somente cem anos depois, na Constituição de 1988, é que houve o reconhecimento desse direito, pelo protagonismo negro de enfrentamento às reações conservadoras e racistas. Os direitos quilombolas somente foram reconhecidos pela mobilização do Movimento Negro, que apresentou uma proposta de direito à terra e à cultura das comunidades negras, a quem chamou de quilombo, através da Sugestão nº 2.886, que foi sistematizada durante a Convenção Nacional do movimento, que se realizou em Brasília, entre os dias 26 e 27 de agosto de 1987 e encaminhada formalmente à Assembleia Nacional Constituinte. Aprovada após os trâmites legais, se

estabeleceu, inicialmente, com o seguinte teor:

O Estado garantirá o título de propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes dos Quilombos”, assumindo, posteriormente, a seguinte redação: “Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes dos quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como todos os documentos referentes à história dos quilombos no Brasil.

A partir de então, foi se construindo o direito territorial quilombola e a preservação da memória e cultura quilombola, em documentos distintos, constituindo cada capítulo, por uma seção de disposições transitórias que dicotomizou a constituinte no que tange à pertinência ou não do tema como matéria constitucional. Após radicais divergências entre os constituintes entre Movimento Negro e as elites, o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias ficou com a seguinte redação:

Art. 68 - Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

Esse texto gerou ambiguidade e marcas ideológicas que levaram a uma nova empreitada de discussões e tomadas de decisões que estabeleceram para o Projeto final da Constituição, o patrimônio cultural no artigo 219 e as terras no penúltimo artigo do texto.

Após a Constituição brasileira de 1988, consequência da luta e esforço do Movimento Negro, apoiado pelos poucos deputados negros que compunham a constituinte e nos trabalhos de intelectuais negros, o nome quilombo e quilombola, que não era utilizado pelo conjunto dos

povos e comunidades rurais afro-descendentes do Brasil, passa a definir esse grupamento humano que havia se formado no processo de colonização como expressão de rebeldia e luta contra o escravismo colonial.

Mesmo com a aprovação do texto constitucional, o Poder Executivo ainda resistiu para colocar em prática, ficando as comunidades rurais afrodescendentes sofrendo perseguição dos proprietários e grileiros de terra. No entanto, as comunidades passaram a se organizar para a efetivação do direito reconhecido, passando a se reconhecerem quilombolas, e, em seguida, em 12 de maio de 1996, criaram em Bom Jesus da Lapa/BA a CONAQ – Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas, durante a reunião de avaliação do I Encontro Nacional de Quilombos, através da qual houve o reconhecimento dos direitos territoriais concreto para as comunidades e uma regulamentação que permita a plena efetivação dos direitos.

Na sequência, logo após à promulgação da Constituição, muitos desafios para a titulação das terras quilombolas foram surgindo, como a criação do INCRA e a emissão da Portaria nº 25 da Fundação Cultural Palmares, que reconhecia a necessidade de titulação de terras que fossem suficientes para a reprodução física, social e cultural das comunidades, mas não dispunha da possibilidade de desapropriar terras de terceiros e conferi-las aos quilombos. Por sua vez o INCRA, através da Portaria nº 307/95, só titulava quilombos que incidissem em terras públicas federais.

Com o Decreto Federal nº 3.912/2001, que deu novo enfoque

para o direito constitucional quilombola à terra, retomaram-se as discussões da constituinte e estabeleceu como condição para a titulação das terras quilombolas uma espécie de usucapião centenária, que impunha aos quilombolas o dever de provar estarem ocupando a mesma porção de terras, sem oposição de terceiros, de 1888 a 1988. Substituindo esse decreto, o Decreto Federal nº 4887/03, em seu art. 2º conceituou quilombos como “grupos étnico- raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.” Por sua vez, explicitou no art. 2º, §2º, que o direito à terra se estende aquelas necessárias “para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural das comunidades”.

Para identificar e certificar, a Fundação Cultural Palmares, como entidade responsável, deixou a cargo do INCRA o laudo pericial e a elaboração dos relatórios, que contou com a colaboração dos próprios sujeitos envolvidos para definir suas identidades a partir da organização social e pelos critérios construídos no seu modo de vida, os qual foi estabelecido tradicionalmente, definindo, assim, as questões de etnia, terra e território.

3.2. Etnia, terra e território

As questões envolvendo etnia, terra e território perpassam pela concepção de diversidade cultural atribuída aos grupos sociais no mundo contemporâneo, na qual se questiona o lugar e a origem da

cultura, em um fluxo contínuo de contatos e vivências existentes nas organizações sociais, uma vez que nenhum grupo social encontra-se em isolamento geográfico ou se constitui numa unidade cultural homogênea. Nesse contexto, se inserem confrontos, conflitos, negociações e silenciamentos, aplicados por forças de controle social, através das quais é reconhecida a diversidade cultural, que pode ser reforçada com as possibilidades de ganhos políticos e interesses territoriais (Barth,2005).

Considerando-se que o território é base do poder do Estado, que defende uma comunidade de interesses, mas que apresentam, em seu interior, múltiplas organizações em processo, argumenta Raffestin (1993) que a presença de territorialidades fora do projeto estatal, e que representam formas de viver territorial, resulta da luta pela apropriação dos bens territoriais necessários à sobrevivência.

Como a luta pela terra no Brasil envolve uma trama de relações sociais, culturais e políticas, que nasce das determinações objetivas impostas historicamente à produção camponesa, tem-se assistido, durante todo esse percurso, mobilizações de uma pluralidade de sujeitos valendo-se de elementos culturais e étnicos que se traduzem nos contextos históricos da evolução e modernização do país, com ameaças de expulsão e morte física ou da própria cultura,contaminada pelas condições subjetivas dos grupos que comprometem o movimento social, onde a memória coletiva ganha espaço no processo de luta, regulando a identidade desses grupos pelos vínculos entre o presente e o passado, reforçando a organização social (Bosi, 2002). Halbwachs

explica que a:

(...) memória coletiva é um painel de semelhanças, é natural que se convença de que o grupo permaneça, que tenha permanecido o mesmo, por que ela fixa sua atenção sobre o grupo e o que mudou foram as relações ou contatos do grupo com os outros. Como o grupo é sempre o mesmo, as mudanças devem ser aparentes: as mudanças, ou seja, os acontecimentos que ocorreram no grupo, se resolvem em semelhanças, pois parecem ter como papel desenvolver sob diversos aspectos um conteúdo idêntico, os diversos traços essenciais do próprio grupo (Halbwachs, 2006, p. 109).

É, portanto, a memória coletiva que mantém os quilombolas em torno da terra, da etnia e do território, através das tensões que reforçam o modo de vida que (re)construíram. Embora muitos jovens tenham partido para as cidades em busca de melhores condições de vida, depois retornam, quando experimentam a fragmentação e a exclusão, por perceberem que o seu território é base para a sua identidade. Essa dinâmica de experiências traz reflexões sobre as questões de continuidade e descontinuidade cultural e étnica, uma vez que a identidade não é sempre consensual no processo de organização social, mas, com efeito, no processo de mobilização pode aparentar aos olhos externos como homogênea (Carril, 2017).

Nesse contexto se instaura o conceito de cultura, como sendo parte das experiências que os indivíduos passam pelo mundo, o que permite uma variedade de aprendizados que possibilitam alterar, reforçar ou gerar as identidades étnicas, construindo uma multiplicidade de agrupamentos (Barth, 2005). Por sua vez, interfere nos desafios da educação quilombola, que é consolidada em termos de tradição, no tempo ou num lugar em contato com o presente.

Nesse *continuum*, é que o uso comum da terra quilombola é desenhada na ancestralidade, como a base física e imaginária desses grupos, cujo valor se consubstancia na busca de suas necessidades mútuas, contemplando o simbólico, as tradições e as sobrevivências culturais. Dessa forma se estabelece a uma relação centrípeta entre território, cultura e etnicidade, preservando e garantindo a continuidade dessas comunidades.

O reconhecimento legal dos quilombos no Brasil representa um marco histórico na visibilidade das diferenças étnicas e culturais da sociedade. O mito da democracia racial escondeu as dores da escravidão causando lesões nas identidades afrodescendentes.

Analisando a luta pelo reconhecimento, percebe-se a necessidade de ampliação dos direitos, como é o da educação quilombola. Os desafios são grandes, sendo necessário modificar a cultura escolar, que exclui a diversidade. Argumenta Carril (2017) que na representação quilombola, não é o passado que retorna; é o presente que faz aflorar a história e a ancestralidade dentro das experiências que levam à organização social. Propostas educacionais que partam da etnicidade e da cultura podem abarcar o contexto e o texto territorial. Os quilombolas trazem o território que fala, por meio da história oral, possibilitando uma escuta desses significados (Carril2017).

Desde o final do século XX, vem se debatendo acerca da regularização de territórios quilombolas que se insurgiram no cenário rural brasileiro dentro do contexto de modernização territorial empreendido principalmente a partir dos governos militares. Com base

na ideologia desenvolvimentista se implantaram grandes projetos técnico-científicos, agropecuários, madeireiras, hidroelétricas, sob a égide de estratégias geopolíticas que tiveram como tema ocupar espaços “vazios”. Na Amazônia e em outros espaços brasileiros, não só os migrantes, terras indígenas, camponeses e trabalhadores rurais foram impactados por esse paradigma da expansão do capital monopolista que tinha como pressuposto a integração territorial. Nesse processo também se revelaram formas de acesso à terra, cujas especificidades se assentam em ancestralidades, memórias, territorialidades e formas de uso comum oriundas da escravidão, como as terras quilombolas.

A Constituição Brasileira de 1988 veio reconhecer o direito à titulação dessas comunidades por intermédio das organizações sociais do campo e da cidade, dos movimentos negros, parlamentares e pastorais da terra, dos quais falaremos mais à frente. Não obstante, empreenderam-se discussões sobre quem são e como podem ser entendidos e identificados os “remanescentes de quilombos”, questionando-se a definição do conceito no artigo constitucional.

No campo da cultura e da identidade, seria preciso pensar sobre as formas de como, no presente, as pessoas se veem e como elas se identificam e de que aquele entendimento dificulta a análise ao pressupor o quilombo como reminiscência do passado. Tendo em vista essa questão posta em debate, por meio do decreto n. 4.887/2003 tornou-se possível a autodeterminação dos próprios membros das comunidades. Se esse mecanismo apareceu como meio democrático de reconhecimento da identidade, também se deparou com outros

obstáculos, entre eles o consenso dos grupos e a reação conservadora de agentes econômicos e políticos que historicamente se contrapõem a toda forma de acesso democrático à terra.

Conforme Moura (1981), onde houve escravidão existiu resistência, caracterizando o quilombo como um dos movimentos mais fortes de reação à escravidão. A presença de quilombolas no Brasil contemporâneo, contudo, não se resgata como ruínas do passado pela pesquisa arqueológica, pois mesmo aqueles agrupamentos sempre abarcaram indígenas, camponeses e outros sujeitos, o que torna a questão complexa. Ao mesmo tempo, novas pesquisas trouxeram a formação de quilombos não somente a partir de fugas e insurreições, mas de diversos outros contextos, como heranças de terras de antigos senhores, abandono das plantações e das terras em razão da decadência econômica ou pela compra de alforria e manutenção de um território próprio e a produção autônoma. Porém, após a abolição iniciou-se uma trajetória de exclusão social e invisibilidade, que na prática negou direitos aos afrodescendentes e desconheceu os territórios quilombolas na estrutura agrária brasileira. Além de não haver políticas reparatórias ou indenizatórias pelos três séculos de exploração escravista, por meio da construção ideológica do branqueamento vivenciou-se um imaginário de harmonia e democracia racial que buscou apagar da memória social as lutas e as dores da escravidão.

3.3. Quilombo como patrimônio imaterial

O patrimônio imaterial trazido da África pelos negros

escravizados por ocasião do tráfico negreiro ajudou, sem sombra de dúvida a formatar a riqueza cultural e religiosa brasileira. No entanto, ao longo dos séculos que se seguiram com o tráfico negreiro e a escravidão, que no caso do Brasil foram quase 400 anos, não se pode negar mudanças significativas nesse patrimônio cultural/religioso africano, quando confrontado com o patrimônio cultural/religioso indígena e europeu. Ocorreram mudanças significativas e até radicais, principalmente, no tocante à religião e religiosidade dos afrodescendentes brasileiros quando comparada às práticas ancestrais na África.

Patrimônio imaterial é tudo aquilo que diz respeito a costumes e doutrinas da vida em sociedade de um povo (religião, cultura, medicina popular, danças, cultos, artes plásticas, celebrações, música, culinária etc.). Pela importância que essas coisas possuem, devem ser reconhecidos e registrados pelo Estado. Esses importantes registros precisam obedecer a critérios éticos que norteiam uma total isenção e fidelidade aos fatos concretos, livres de qualquer ideologia, opinião pessoal ou imposição de qualquer autoridade ou instituição pública ou privada. É através do reconhecimento desse patrimônio imaterial como o patrimônio cultural/religioso, por exemplo, que a cultura, a religiosidade e os cultos das religiões praticadas nas comunidades quilombolas devem ser valorizados.

Mesmo que, ao longo dos quase 400 anos de escravidão em que esse patrimônio sócio/cultural/religioso tenha sido delapidado e sofrido muitas interferências e mudanças na sua matriz, no caso da religião é

onde entra a questão da religiosidade para tentar diminuir os traumas impostos por culturas diferentes e até invasoras. Neste sentido, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) declara os antigos quilombos como bens do patrimônio cultural nacional,

Patrimônio imaterial: dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações, formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas) Ex: lugares, festas, religiões, formas de medicina popular, música, dança, culinária, técnicas etc. (IPHAN, 2019).

Nesse diapasão, se insere a religiosidade quilombola como patrimônio imaterial, já que a religiosidade de uma etnia é fator determinante na formação da identidade cultural de um povo. As comunidades quilombolas, enquanto comunidades tradicionais e que trazem no seu bojo cultural uma riqueza espiritual e religiosa tão rica, devem ser reconhecidas entre os grupos formadores da sociedade brasileira, uma vez que têm uma relevante participação histórica na história cultural brasileira. Essa história dos ancestrais africanos e dos povos quilombolas devem ser preservada para as futuras gerações, para que estas possam conhecer, valorizar e manter memória da sua identidade cultural, mesmo em meio a tantas mudanças invasoras e impostas, como fundamentam Aldo Melillo e Elbio Ojeda:

Identidade cultural é entendida como a incorporação de costumes, valores, expressões idiomáticas, danças, canções que se transformam em componentes inerentes ao grupo, o que outorga um sentimento de identidade e de permanência a esse grupo que permite enfrentar e elaborar as influências de culturas invasoras. (Melillo; Ojeda, 2005, p.50).

A identidade de um povo é consolidada principalmente pelo seu respeito à ancestralidade, a qual traz em seu bojo doutrinas, costumes, etnia, cultura e religião. É perceptível que, em quase todas as civilizações, a religiosidade é um fator preponderante na formação identitária de um povo, uma vez que a grande maioria das civilizações se identificam perante o mundo pela sua religião que, conseqüentemente, influencia na delimitação dos seus territórios geográficos. Os negros quilombolas sabiam e sabem da importância de se manter a cultura e a religião acesas e em evidência, ainda que, necessitem, para melhor se adequar, da ajuda do sincretismo religioso como forma de melhor conviver com as demais religiões.

É relevante evidenciar a dinâmica das lutas e reivindicações dos povos remanescente de quilombos em manterem vivas e revigoradas a cultura e a religião herdadas dos seus ancestrais africanos. Essa é a situação dos quilombos brasileiros desde a sua gênese, pois, além da busca incessante por direitos, por liberdade, por dignidade, pelo reconhecimento da territorialidade, tiveram de manter a cultura, a religião e a religiosidade fundamentadas em seus cultos ancestrais, o que é vital para a sobrevivência cultural, social e étnica de um povo, como argumenta Lourdes Carril:

A situação dos quilombos impõe questões ao problema da identidade, porque, em primeiro lugar, o quilombo rural traduz sua luta pela terra e também pela especificidade étnica, tanto vinculada ao direito territorial como calcada sobre a ancestralidade buscada na origem da conquista da terra. (Carril, 2006, p.68).

A diversidade cultural do Brasil se sobressai diante do mundo,

mais notadamente pelo legado cultural trazido do Continente Africano pelos negros escravizados, que aqui aportaram a partir do ano de 1500. Esse grande e poderoso legado cultural africano inserido no bojo cultural da jovem Pátria tupiniquim vem recheado pelo rico arcabouço de doutrinas, dogmas e formas de cultos da religiosidade do povo africano. A espiritualidade, mesmo desprovida de religiosidade, é um bem inerente ao ser humano, por ter como essência a alma, que é, um constitutivo sobrenatural, mas cognocente e, portanto, possuidor de intelectualidade que, por sua vez, contrai cultura. Essa interface entre cultura e religião tem determinado, em diversas partes do Mundo, o povo ou a etnia, como são o povo judeu, os povos árabes, os povos indianos e outros, em que o comportamento sócio/cultural e até as leis do país são influenciadas massivamente pela religião.

No que tange à nação brasileira, cujo Estado é laico, onde o Estado e a Religião não se misturam, não se confundem, é obrigação do Estado criar e fomentar meios para que toda e qualquer diversidade cultural e religiosa seja acessível a todo cidadão brasileiro sem nenhum tipo de empecilho e discriminação. Dessa forma, cabe aos cidadãos, ou individualmente ou a partir de grupos familiares, grupos de amigos, definirem que tipo de religião desejam seguir. Alguns definem ou mudam a sua religião e religiosidade pela ancestralidade; outros por tradição; outros por influência evangelística de determinado grupo religioso; e outros optam por não terem religião.

Tanto na cultura como na religião, que são ambas complementares, compete ao Estado o papel de facilitar e disponibilizar

meios para o fomento desses seguimentos da sociedade, sem interferir na escolha e na investidura de qualquer cidadão à sua religião. A Constituição de 1988 preconiza esse papel fundamental do estado com relação a prática religiosa em Território brasileiro, (Art. 5º parágrafos VI, VII e VIII e artigo 19º parágrafo I), nos seguintes termos:

Art. 19º. É vedada à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Art. 5º. Todos são iguais perante a Lei sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, a liberdade e à igualdade, a segurança à propriedade, nos termos seguintes: VI – é inviolável a liberdade de Consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias; VII – É assegurado, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva; VIII – Ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei. Municípios: I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relação de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

Nessa perspectiva, é que Gilberto Gil defende que o Brasil, por ser um dos países com maior diversidade cultural do mundo, compete ao Estado brasileiro investir para manutenção, preservação, inovação e propagação dessa diversidade, através das manifestações culturais, disponibilizando para essas comunidades estruturas, ferramentas, incentivos acesso a informações, formações e circuitos para troca de saberes e fazeres. (Gil, 2007, p.29).

3.4. Os quilombos e o capital

Historiograficamente, os quilombos são vistos como um reduto de negros fugidos em busca de liberdade dos graves e deploráveis castigos a eles impostos. No entanto, os quilombos estão em um nível muito mais elevado do que simplesmente um ambiente ou um lugar de acolhida de negros fugitivos, uma vez que são comunidades onde seus membros, como seres humanos, como homens que são, buscam restabelecer a sua dignidade humana e estabelecer uma vida em sociedade para si e para os seus. Essa dinâmica passa pela relação de produção e trabalho entre empregado e empregador, onde ambas as partes se complementam em um contexto de honra e respeito mútuo, contemplando uma busca incessante por independência, autonomia e dignidade, que são as principais características dos quilombos da atualidade. Nesse sentido, destacamos aqui também, o que preconiza Beatriz Nascimento:

O quilombo não é como a historiografia tem tentado traduzir, simplesmente um reduto de negros fugidos, simplesmente a fuga pelo fato dos castigos corporais, pelo fato de os negros existirem à tentativa dentro de uma sociedade opressora, mas também a tentativa de independência de homens que procuram por si só estabelecer um a vida para si, uma organização social para si. (Nascimento, 2018, p.129).

Desde a abolição da escravatura no Brasil, em 1888, os quilombos foram se organizando no sentido de formarem comunidades integradas às Regiões ou Cidades em que estavam inseridos. Segundo Cavalcante (1975), um dos autores do campesinato negro na década de 1970 que deram ao tema uma abordagem antropológica abordaram o

tema, ao pesquisar a comunidade da Serra do Talhado no município de Santa Luzia, no Sertão da Paraíba, investiga que, mesmo sido fundada 28 anos antes da abolição da escravatura no Brasil, o quilombo da Serra do Talhado ainda vivia numa condição de semi-isolamento. A esse respeito, avalia Alice Ferreira do Nascimento Maciel:

Outros trabalhos também tentaram dar conta de compreender o campesinato negro no Brasil, principalmente partindo da vertente da escravidão. Não só no Brasil, mas em grande parte da América latina, o regime de escravidão promoveu relações de trabalho ente os senhores e os escravos que propiciaram a formação de um campesinato negro. Alguns autores falam de “uma brecha camponesa” no sistema escravista (Maciel, 2012, p.30).

Cardoso (1987), corroborando com o pensamento de Alice Maciel, identifica duas modalidades de tal brecha camponesa: 1) a economia independente de subsistência que os quilombolas organizavam em seus quilombos; 2) os pequenos lotes de terras concedidos em usufruto nas fazendas, aos escravos não domésticos (Cardoso, 1987, p.54). Não se pode negar a verdade de que devemos levar em consideração o passado dessas comunidades quilombolas desde a sua gênese, porém, de igual modo, devemos considerar a realidade de como essas comunidades vivem hoje. Enquanto no passado as lutas eram com foco na fuga dos sofrimentos impostos pelo escravismo, a fuga dos castigos físicos e tudo mais que atentava contra a dignidade humana, no sentido inclusive, de fazer com que os negros africanos escravizados sepultassem por completo a sua cultura e a sua religião, e por fim, esquecessem completamente a sua ancestralidade, hoje a luta é por reconhecimento, territorialidade e conservação do

legado cultural/religioso deixado pelos seus ancestrais.

Com a realidade do sistema escravagista, essas pessoas foram arrancadas de suas terras e escravizadas em terras Tupiniquins sob um regime capitalista cruel em que os “donos do capital”, para manterem a hegemonia das riquezas e dos meios de produção, precisavam pela crueldade, escravizar os nossos irmãos negros. Nos dias atuais, a luta dos quilombos foca principalmente na concretização da territorialidade, na conservação do legado sócio/cultural/religioso de seus ancestrais, como bem fundamenta Lourdes Carril:

A paisagem atual dos quilombos, contudo reatualiza a luta do negro na sociedade brasileira, nesse período histórico do território, quando as forças do capital (empresas multinacionais, capital financeiro, blocos econômicos) alienam o território em uma economia cada vez mais mundializada (Carril, 2006, p.61).

Em face ao que argumenta Carril (2006), compreendemos que a luta do negro, como de toda a sociedade brasileira, deve ser no sentido de não permitir a alienação econômica por parte dos grandes seguimentos capitalistas em detrimento da opressão e desrespeito à classe trabalhadora, uma vez que não existe “capital limpo” ou “capitalismo igualitário” se não houver o entendimento mútuo entre classe patronal e classe trabalhadora no sentido de compreenderem que um, não caminha sem o outro, e ambos se completam. Entendemos por “capitalismo igualitário” não a igualdade de capital entre patrão e empregado, mas uma melhor distribuição das riquezas produzidas, com equidade e justiça. Esse entendimento parte do conhecimento de que sempre existirão ricos e pobres, porém, em uma sociedade justa, esses entes da cadeia de produção devem se complementar porque não existe

um sem o outro, como fundamenta o próprio texto bíblico: “Pois nunca deixará de haver pobre na terra; pelo que te ordeno, dizendo: Livremente abrirás a tua mão para o teu irmão, para o teu necessitado, e para o teu pobre na tua terra” (Dt.15.11). Aqui a Bíblia nos mostra a necessidade de nos preocuparmos com o bem-estar uns dos outros, principalmente dos pobres, dos mais vulneráveis, nos trazendo, portanto, uma rica orientação sobre a empatia para com o próximo, independentemente de cor, raça, ideologia, religião e status social.

Entendendo-se que o capital é quem faz girar a economia de qualquer nação ou comunidade, aqueles, que detém o capital de giro, precisam e devem dar oportunidade aos seguimentos menos privilegiados da sociedade, promovendo, assim, uma economia capitalista regionalizada ou globalizada, sempre com patrões e chefes no comando e trabalhadores e subalternos na execução das ordens, porém, em constante processo de evolução pautado na honra, no respeito, no cuidado e na dignidade da pessoa humana. A evolução desse processo deve ser iniciada e promovido pela classe patronal aliada à luta constante e respeitosa da classe trabalhadora sempre na busca incessante por melhores condições de trabalho e dignidade.

CAPÍTULO IV

COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO BRASIL

COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO BRASIL

4.1. Remanescentes de quilombos

Os remanescentes de quilombo no Brasil, historicamente foram relegados, diante da realidade histórica de seus antepassados, que sofreram o escravismo. Apesar de formalmente abolido há muito tempo, não houve período na história em que não se registrou tratamento discriminatório e racista, que perduram até hoje, considerando a violência sofrida pelos povos escravizados trazidos da África para o Brasil na época colonial. As populações de afrodescendentes sempre tiveram que lutar contra todo tipo de violência a elas imposta pelos escravagistas, tanto no período Colonial como no período do Império. Desde a abolição da escravatura, em 1888, até os nossos dias, esse seguimento da população permanece em constante luta contra a discriminação e outras formas de violência camuflada, tendo em vista que, mesmo após a abolição, muitas comunidades remanescentes de quilombos ainda permaneceram totalmente segregadas em meio a relacionamentos tensos com os demais seguimentos da sociedade rural ou urbana em que territorialmente esses remanescentes quilombolas estão inseridos.

Nessa dinâmica de prospecção, o próprio conceito de quilombo vem sendo reconstruído a partir de novas percepções do observador, pesquisador ou historiador. Segundo Cesar (2020), para que uma comunidade possa ser reconhecida como quilombola, é necessário um

contexto, que parte de uma visão atual da antropologia, a qual não estabeleça apenas critérios antropológicos, mas utiliza um estudo mais amplo, diante do legado histórico dessas comunidades tradicionais: herança cultural e material que lhes confere uma referência do modo de vida em comunidade, modo de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico (Cesar, 2020). Beatriz Nascimento corrobora o perfil do quilombola, como um povo que vive à procura de independência, de autonomia, para construir uma organização, um modo de vida comunitária.

O quilombo não é como a historiografia tem tentado traduzir, simplesmente um reduto de negros fugidos, simplesmente a fuga pelo fato dos castigos corporais, pelo fato de os negros existirem a tentativa dentro de uma sociedade opressora, mas também a tentativa de independência de homens que procuram por si só estabelecer uma vida para si, uma organização social para si (Nascimento, 2018, p.129).

Estas comunidades são os remanescentes de um grupo étnico-racial constituído pelos descendentes dos escravos que fugiam dos seus senhores durante o período escravocrata brasileiro, que vem semeando um legado sócio/cultural/religioso à consubstanciação da população afro brasileira. Essas comunidades vêm adquirindo ao longo dos anos no Brasil, principalmente após a abolição da escravidão, a sua territorialidade em terras tupiniquins, bem como recuperando e revitalizando o seu patrimônio cultural e religioso e de identidade étnica africana. Sendo assim, essas comunidades foram se emancipando, e tornando-se “donas do seu pedaço”; como comunidades que possuem identidade própria e poder de decisão ao reivindicar as suas pautas. A

esse respeito evidencia-se o que conceitua Rafael Sanzio Araújo dos Anjos:

Comunidades negras tradicionais, mocambos, comunidades negras rurais, quilombos contemporâneos, comunidades quilombolas ou terras de preto, pertencem finalmente a si mesmos, e conformam um patrimônio territorial e cultural inestimáveis. (Anjos, 2006, p.67).

No passado, os africanos escravizados e, posteriormente, os seus descendentes afro brasileiros foram aos poucos avançando suas conquistas e, atualmente, têm consolidado as conquistas referentes à sua independência territorial e cultural, graças ao maior e mais importante legado de lutas e reivindicações dos negros africanos no Brasil, denominado Movimento Negro. Este movimento teve a sua gênese no período da escravidão, evidenciada através de uma forte resistência à escravidão por meio de rebeliões com levantes até violentos contra os seus opressores, greves de fome, fugas etc. Somente na década de 1970 que o movimento negro começou a tomar corpo para se estabelecer com tal, comportado solidariamente todas as etnias existentes no País, uma vez que a maioria de suas pautas são bem recebidas pela população brasileira. Para a consolidação da conquista dessa identidade e territorialidade em pleno regime escravagista que lhes impunha uma terrível e degradante escravidão, os nossos irmãos africanos conseguiram e têm conseguido grandes vitórias, “(...) seja pelas fugas que foram empreendidas; seja pela doação de glebas que receberam dos antigos escravistas; seja pelo abandono das terras dos antigos escravistas que os largaram a sua própria sorte” (Fonseca, 2014).

Nesse sentido, explica Amílcar Araújo Pereira:

Homens e mulheres negros e brancos, diferentes atores sociais, participaram das histórias de luta por liberdade e por direitos civis e sociais, antes e depois da assinatura da Lei Áurea, que aboliu legalmente a escravidão no Brasil em 1888. A memória dessas lutas precisa estar nas escolas, e não somente a memória da escravidão. Aliás, a memória da escravidão atlântica, como se fosse a única forma de escravidão, inferiorizando africanos e seus descendentes, é algo absolutamente presente nas escolas brasileiras ainda hoje. E, além de ser um erro ‘histórico’, isso é algo danoso para as construções identitárias de jovens estudantes negros e brancos. (Pereira, 2012, p.125).

Essas lutas ressignificaram o conceito de comunidade quilombola, que teve origem no campesinato negro, povos de matriz africana que conseguiram ocupar uma terra e obter autonomia política e econômica. Argumenta Anjos (2006) que ao quilombo contemporâneo está associada uma interpretação mais ampla, mas que perpetua a ideia de resistência do território étnico capaz de se organizar e reproduzir no espaço geográfico de condições adversas, ao longo do tempo, sua forma particular de viver (Anjos, 2006, p.52). Desde então, ocorreu a atribuição de um novo sentido, um novo significado para as comunidades quilombolas, quando se passou a ter maior valorização da herança cultural/religiosa e material desse povo tão importante para a história e o crescimento do Brasil que, conseqüentemente, passam a ter e usufruir de um maior destaque dentro do cenário cultural e histórico brasileiro, como fundamenta Aguinaldo de Melo Elias, 2022:

(...) A partir do reconhecimento como comunidades tradicionais, titulação de suas terras, presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica através do preconceito e tratamento à margem da sociedade, além da questão social, que deve

ser considerada (Elias, 2022).

Corroborando essa análise, aprecia Shymena de Oliveira Barros Brandão Cesar (2000):

Todo esse processo de ressignificação do conceito de quilombo, que não mais concebe o reducionismo a uma condição arqueológica, corresponde a algo muito maior, expressivo de grupos que têm como características comuns o modo de vida camponês, o uso comum da terra, uma relação harmônica com a natureza, a resistência na manutenção de seus territórios e o movimento de politização de identidade no processo de auto identificação (Cesar, 2020, p.27).

Não obstante, essas comunidades possuem a sua identidade étnica juridicamente reconhecida, assim como a garantia da sua territorialidade, ainda continuam sofrendo discriminação e preconceitos, em pleno século XXI. No tocante ao aspecto cultural/religioso que, em muitos casos, define a etnia de tribos africanas inteiras, a discriminação é mais latente.

A situação dos quilombos impõe questões ao problema da identidade, porque, em primeiro lugar, o quilombo rural traduz sua luta pela terra e também pela especificidade étnica, tanto vinculada ao direito territorial como calcada sobre a ancestralidade buscada na origem da conquista da terra. (Carril, 2006, p. 68)

Foram quase 400 anos de um cruel regime escravagista no Brasil, no qual os nossos irmãos negros africanos foram desterrados dos seus territórios pátrios para terras estranhas. Quase quatro séculos de muito sofrimento e destruição da dignidade humana culminou com o “Novo Mundo”, produzindo e solidificando um legado social, étnico, cultural e religioso na diversificada sociedade brasileira.

4.2. A população quilombola no Brasil

No Brasil, segundo os dados do IBGE (2022), a população quilombola no país é formada por 7.666 comunidades que habitam 8.441 localidades em 25 Unidades da Federação, com um total de 1,3 milhão de pessoas. Segundo o Instituto, algumas das comunidades são formadas por integrantes em mais de uma localidade, o que justifica o fato de haver 775 mais agrupamentos do que comunidades. Explica o gerente de Territórios Tradicionais e Áreas Protegidas do (IBGE), Fernando Damasco, que o pertencimento às comunidades está relacionado a questões étnicas, históricas e sociais, conceituando os termos localidade, como o lugar onde tem aglomeração de pessoas, e comunidade, como o vínculo étnico e comunitário que extrapola a localização espacial. Assim, um dos motivos de comunidades estarem representadas em mais de um espaço geográfico passa pela história de resistência ao racismo e à violência. É relevante considerar que o critério adotado pelo IBGE para definir as localidades foram lugares do território nacional onde existe um aglomerado permanente de habitantes quilombolas e que estão relacionados a uma comunidade quilombola e contam com, no mínimo, 15 pessoas declaradas quilombolas, cujos domicílios estão a, no máximo, 200 metros de distância uns dos outros.

Dados do Instituto revelam que a maior parte das localidades no Brasil se concentram na Região Nordeste, com um total de 5.386 habitantes, representando 63,81% do total. Na sequência estão as regiões Sudeste (14,75%), Norte (14,55%), Sul (3,60%) e Centro-

Oeste (3,29%), respectivamente. Entre os Estados, o Maranhão se destaca com maior número de localidades quilombolas, com 2.025, o que equivale a 23,99% do total do país, seguida da Bahia, com 1.814 comunidades e a maior população quilombola, com 397 mil pessoas. Minas Gerais tem 979 registros, à frente do Pará, com 959. O Distrito Federal tem apenas três comunidades e apenas os estados do Acre e de Roraima não registram localidade quilombola. Em síntese, no Brasil, 1,7 mil municípios têm presença quilombola.

COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO BRASIL



População quilombola por unidade da federação brasileira. Crédito: IBGE

Fonte: IBGE(2022)

Pernambuco tem a quinta maior população quilombola do Brasil, formando um contingente de 78.827 pessoas que, de acordo com o IBGE (2022), se declararam quilombolas no estado, equivalente a 0,87% da população pernambucana, de 9.058.155 habitantes. De acordo com dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma

Agrária –INCRA e de órgãos oficiais, são 196 comunidades quilombolas certificadas e 14 territórios oficialmente delimitados em Pernambuco, até julho de 2022, onde residem 8.772, uma vez que o restante das pessoas que se autodeclararam quilombolas no Censo 2022 do IBGE, 72.058 pessoas, viviam fora de territórios delimitados.

No Estado do Pernambuco, os municípios com territórios oficialmente delimitados com maior número de pessoas autodeclaradas quilombolas foram: **Santa Maria da Boa Vista** (1.736 pessoas); **Orocó** (1.465 pessoas); **Salgueiro** (1.284 pessoas);**Garanhuns** (1.101 pessoas); **Cabrobó** (856 pessoas); **Mirandiba** (188 pessoas); **Carnaubeira da Penha** (119 pessoas). Já em se tratando de pessoas que se autodeclararam quilombolas, há em 111 municípios pernambucanos, destacando-se como as dez maiores populações quilombolas nos seguintes municípios:

Município	Pessoas quilombolas	População residente	Total de quilombolas (%)
Custódia	7.744	37.699	20,54%
Bom Conselho	6.473	44.260	14,62%
Garanhuns	4.837	141.311	3,42%
Mirandiba	3.175	13.975	22,72%
Itaíba	2.888	32.650	8,85%
Betânia	2.449	11.232	21,8%
Goiana	2.443	81.042	3,01%
São Bento do Uma	2.405	49.448	4,86%
Tupanatinga	2.375	26.940	8,82%
Águas Belas	2.304	41.548	5,55%

Fonte: IBGE (2022)

No que tange ao percentual em relação ao total de habitantes, os

municípios com maior participação da população quilombola são Mirandiba -23,74% ; Betânia_ 21,8% ; Custódia -20,54%; Brejão- 17,51%; Bom Conselho-14,62% ;Alagoinha-13,43 e Orocó -12,96%.

4.3. Educação nas comunidades quilombolas do Brasil

A luta por uma educação genuinamente quilombola, fundada na ancestralidade, teve início por volta dos anos 80, do século XX, que culminou com sucessivas vitórias, através da institucionalidade de leis para respaldar a garantia da educação dos quilombolas, como a Lei Nº. 10639 (2003), que tornou obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira nas escolas, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais (2007) e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (2012). Como consequência desses avanços, durante essas cinco décadas de luta, o Brasil conta com 2.526 escolas quilombolas, segundo o Censo da Educação Básica de 2020.

Historicamente, a implementação de políticas públicas nas comunidades quilombolas tem tido grandes obstáculos em função dos históricos conflitos pela posse e uso da terra. Essa realidade se evidencia, quando se observa ainda um grande número de comunidades que não possui escola quilombola, ou seja, escola situada no território quilombola, o que exige da população de crianças, jovens e adultos quilombolas que se desloquem para fora de suas comunidades de origem, com difícil acesso, com transportes insuficientes e inadequados, à busca de currículos escolares construídos para serem

trabalhados em realidades adversas da realidade histórica e cultural do povo quilombola.

Na busca de atender às necessidades de uma educação quilombola respaldada em dimensões sociais, culturais, educacionais, religiosas, bem específicas e significativas, inseridas em contextos geográficos e históricos diversos, em 20 de novembro de 2012, o Ministério da Educação homologou a Resolução CNE 08/2012 que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, com uma pedagogia própria, respeito à especificidade étnico-racial e cultural de cada comunidade, com formação específica de seu quadro docente, materiais didáticos e paradidáticos específicos, sob a observância dos princípios constitucionais. A esse respeito, argumenta Kalyla Maroun, professora na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, que:

Não há um modelo único de comunidade quilombola e, portanto, não há um formato específico para pensar uma educação quilombola, já que cada comunidade tem um processo singular de constituição de identidade, de formação e autoatribuição enquanto quilombo e assim devem ser pensadas cada uma das escolas destes territórios (Kalyla Maroun, 2016)

Essas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombolas- DCNEEQ representam uma vitória dos movimentos sociais, em resposta à luta da população negra, uma vez que orientam os sistemas de ensino, valorizando os saberes, as tradições e o patrimônio cultural das comunidades remanescente de quilombos, a partir de eventos realizados durante o ano de 2011, com ampla

participação das comunidades remanescentes de quilombos. As diretrizes atendem as deliberações da Conferência Nacional de Educação (CONAE, 2010) e ao acordo firmado no I Seminário Nacional de Educação Quilombola realizado em novembro de 2010.

Esses eventos contaram com a participação de delegados/as quilombolas, professores/as e gestores/as e lideranças quilombolas de todas as unidades da federação. Nesse evento, foi instituída uma comissão de assessoramento à comissão especial da Câmara de Educação Básica do CNE, composta por quatro quilombolas, indicados pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombola (CONAQ); uma pesquisadora da educação quilombola; uma representante da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão - SECADI e representante da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR/PR.

As DCNEEQ aprovadas pelo CNE de caráter mandatório, com base na legislação em geral e em especial na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho ratificada pelo Brasil por meio do Decreto Legislativo 143/2003 e do Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais tem por objetivo:

- a) Orientar os sistemas de ensino da União dos Estados do Distrito Federal e dos Municípios na elaboração, no desenvolvimento e na avaliação de seus projetos educativos;
- b) Orientar os processos de construção de instrumentos normativos dos sistemas de ensino visando garantir a Educação Escolar

Quilombola na diferentes etapas e modalidades, da Educação Básica, sendo respeitadas as suas especificidades;

- c) Assegurar que as escolas quilombolas e as escolas que atendem estudantes oriundos dos territórios quilombolas considerem as práticas socioculturais, políticas e econômicas das comunidades quilombolas, bem como os seus processos próprios de ensino-aprendizagem e as suas formas de produção e de conhecimento tecnológico;
- d) Assegurar que o modelo de organização e gestão das escolas quilombolas e das escolas que atendem estudantes oriundos desses territórios considere o direito de consulta e a participação da comunidade e suas lideranças, conforme o disposto na Convenção 169 da OIT;
- e) Fortalecer o regime de colaboração entre os sistemas de ensino da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios na oferta da Educação Escolar Quilombola;
- f) Zelar pela garantia do direito à Educação Escolar Quilombola às comunidades quilombolas rurais e urbanas, respeitando a história, o território, a memória, a ancestralidade e os conhecimentos tradicionais;
- g) Subsidiar a abordagem da temática quilombola em todas as etapas da Educação Básica, pública e privada, compreendida como parte integrante da cultura e do patrimônio afro-brasileiro, cujo conhecimento é imprescindível para a compreensão da história, da cultura e da realidade brasileiras.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola elege a construção do projeto político pedagógico (PPP) das escolas e a formação de professores/as como elementos estruturantes para essa modalidade de ensino, através da participação do coletivo da escola e da comunidade, constituindo-se como um processo no qual a escola revela seus compromissos, suas intensões e principalmente a identidade de seus integrantes e deve estar intrinsecamente relacionado com a realidade histórica, regional, política, sociocultural e econômica das comunidades quilombolas.

A formação inicial e continuada de professores/as para a educação escolar quilombola contempla, segundo as Diretrizes, a importância da inclusão do estudo de memória, ancestralidade, oralidade, corporeidade, estética e do etnodesenvolvimento, produzido pelos quilombolas ao longo do seu processo histórico, político, econômico e sociocultural. Dessa forma, cabe ao professor inserir a realidade quilombola no material didático e de apoio pedagógico para a Educação Básica nas suas diferentes etapas e modalidades, em diálogo com as realidades locais das várias comunidades existentes em cada município.

Esse conjunto de normas também prevê a formação de gestores/as dos sistemas, das escolas das coordenações pedagógicas e das coordenações ou núcleos da diversidade, devendo, pois, contar também com a presença das lideranças quilombola que, há muito tempo, reivindicam a participação na elaboração, análise e monitoramento das políticas públicas voltadas para essas comunidades.

Santos e Ferreira (2024), ao investigar as questões enfrentadas pelas comunidades quilombolas no acesso à educação, identificam dez aspectos que têm complexizado o processo, desde a infraestrutura educacional, transporte, formação de profissionais, currículos inclusivos, políticas públicas, desigualdades educacionais e outros aspectos que se interfaceiam.

Considerando-se que infraestrutura na educação é um fator crucial para o desenvolvimento e empoderamento de qualquer comunidade, como bem fundamenta Nelson Mandela (2003:18), que “a educação é a arma mais poderosa que você pode usar para mudar o mundo”. Esta alcança maior relevância quando se trata do contexto das comunidades quilombolas, que são grupos historicamente marginalizados, ricas em tradições culturais e históricas.

Nesse sentido, na educação quilombola é fundamental que se construa uma infraestrutura que consubstancie abordagens inclusivas e sensíveis à diversidade cultural, contemplando setores como saneamento básico, transporte, energia elétrica e alimentação. A maioria das escolas localizadas nas áreas rurais funciona em espaços improvisados, cedidos ou alugados de instituições religiosas ou privadas, em barracões ou salões comunitários, em condições muito precárias. A falta de investimentos, aliada à escassez de recursos, cria um cenário onde as instituições educacionais muitas vezes lutam para atender às necessidades específicas dessas comunidades, o que vai muito além da construção física de escolas, mas que contemple iniciativas que promovam a preservação e incorporação das tradições

culturais quilombolas no currículo, bem como a capacitação de professores para compreender e respeitar essas especificidades, no sentido de preservar a cultura através de práticas pedagógicas que expressem a voz, a identidade, a ancestralidade desse povo e, não somente, uma formação academizada e generalista, como bem defende Bell Hooks, “a educação é a prática da liberdade” (Hooks, 1994). A conquista de uma infraestrutura eficaz e eficiente depende de esforços coordenados de diversos setores da sociedade, bem como de parcerias entre o governo, organizações não governamentais e a própria comunidade, para impulsionar a qualidade e o alcance da educação quilombola.

Interfaceado a esse grande universo chamado infraestrutura, que vai além da estrutura física das escolas, há o material humano precioso e fundamental para a educação, que é o professor e que tem sido um fator de desafios para a educação quilombola, pela dificuldade de aquisição de professores que tenham uma formação especializada e adequada às necessidades de formação intelectual, social e cultural desse povo, com foco no desenvolvimento local. A presença de docentes sensíveis às especificidades culturais das comunidades quilombolas é essencial para proporcionar um ensino mais efetivo e inclusivo, com estratégias inovadoras e não apenas com competências técnicas, mas também estejam dispostos a compreender e respeitar a rica diversidade cultural dessas comunidades. Nesse sentido, a necessidade de políticas e programas de formação continuada para se formar profissionais competentes e eficientes para uma educação

eficaz, que forme, que construa e que ao mesmo tempo liberte, como pensa Bell Hooks:

(...) A educação como prática da liberdade é o meio pelo qual homens e mulheres lidam de maneira crítica e criativa com a realidade e descobrem como participar no processo de transformar o mundo (Hooks, 1994).

É urgente que sejam formados profissionais da educação que se envolvam com as particularidades culturais das comunidades quilombolas, promovendo uma compreensão mais profunda de suas tradições e desafios, contribuindo, assim, para o fortalecimento da identidade cultural dessas comunidades. Na mesma constância, é urgente que sejam firmadas parcerias entre instituições educacionais, órgãos governamentais e líderes comunitários para criar políticas eficazes de contratação e retenção de profissionais qualificados e alinhados com as demandas específicas das comunidades quilombolas e de canais de comunicação abertos e inclusivos, atendendo as escutas e às necessidades locais. Somente formando e atraindo educadores sensíveis às especificidades culturais para promover a compreensão mútua é que se pode construir um sistema educacional mais inclusivo e eficaz, contribuindo para o fortalecimento dessas comunidades e o desenvolvimento sustentável de suas futuras gerações.

Concomitantemente à formação e contratação de professores especializados e comprometidos com a cultura quilombola, é indispensável a implementação de currículos inclusivos para promover uma educação que respeite e valorize as tradições locais, reconhecendo a diversidade cultural presente nas comunidades, através de estratégias

que contemplem as especificidades de cada região e grupo étnico, como a utilização, em sala de aula, de narrativas que abordem a história, a evolução, a cultura, a arte, a economia, a religião, os valores, os costumes, a alimentação, para fortalecer a identidade cultural dos estudantes.

Nesse sentido, para abordar em sala de aula esses setores peculiares do povo quilombola, é necessário que se vá além dos conteúdos formais, sem eximi-los do currículo, mas adjungindo a eles, ou utilizando-os como ferramentas para uma formação interdisciplinar e multicultural, uma vez que “a educação é um ato de política, é política em si mesma” (Davis, 1998). Conseqüentemente, em função desse currículo inclusivo, é relevante que sejam elaborados materiais didáticos, e sejam promovidos eventos escolares e atividades curriculares que venham corroborar a autoestima e a valorização dos alunos quilombolas. Uma educação inclusiva é “a educação como prática da liberdade; é o meio pelo qual homens e mulheres lidam de maneira crítica e criativa com a realidade e descobrem como participar no processo de transformar o mundo” (Hooks, 1994). A inserção de currículos inclusivos e de práticas pedagógicas que visam preservar a identidade cultural quilombola não apenas promovem a igualdade, mas também fortalecem a coesão social e a valorização da diversidade no contexto educacional.

Um outro componente de extrema importância no contexto da educação é o transporte escolar, que desempenha um papel crucial na promoção da igualdade de acesso à educação, uma vez que é essencial

para garantir que todos os estudantes, independentemente de sua localização geográfica, tenham a oportunidade de frequentar a escola regularmente. Em se tratando da realidade dos estudantes quilombolas, a situação é ainda mais agravante, dadas as dificuldades específicas que enfrentam em relação ao transporte, já que a maioria das comunidades quilombolas estão situadas em áreas remotas, distantes dos centros urbanos e, conseqüentemente, das instituições educacionais.

Acrescentando ao que diz Malala Yousafzai, que “um livro, uma caneta, uma criança e um professor podem mudar o mundo” (Yousafzai, 2013), está o transporte escolar como ferramenta vital para garantir a frequência e permanência dos alunos na escola, especialmente em regiões onde as distâncias entre as comunidades e as instituições educacionais são extensas. A falta de um sistema eficiente de transporte pode resultar em altas taxas de evasão escolar entre os estudantes quilombolas, privando-os do acesso a uma educação de qualidade. O transporte escolar não apenas facilita o acesso, mas também promove a inclusão social, uma vez que, ao superar as barreiras geográficas, contribui para criar um ambiente educacional diversificado, flexível, interativo e multicultural, onde estudantes de diferentes origens têm a oportunidade de interagir e aprender juntos. A falta de transporte adequado para os estudantes quilombolas não apenas prejudica seu acesso à educação, mas também perpetua os ciclos de desigualdade e marginalização, segundo o que tem afirmado Desmond Tutu, “se você é neutro em situações de injustiça, escolheu o lado do

opressor” (Tutu, 1984). Investir em estratégias para minimizar essas dificuldades, como melhorias nas vias de acesso e a implementação de um sistema eficiente de transporte escolar, é fundamental para romper com esse ciclo e promover a equidade educacional.

A questão do transporte para alunos quilombolas e da nucleação foi um tema evidenciado nas audiências públicas. As DCNEEQ analisam que em função das especificidades da Educação Infantil e dos anos iniciais do Ensino Fundamental na Educação Escolar Quilombola, realizada em áreas rurais, estas deverão ser sempre ofertados nos próprios territórios quilombolas, considerando a sua importância, no âmbito do Estatuto da Criança e do Adolescente.

Nesse diapasão, evidenciam-se as metas e estratégias para a educação quilombola e povos indígenas formuladas pelo Plano Nacional de Educação P N E – Lei 13005/2014, a saber:

Meta 2: universalizar o ensino fundamental de 9 (nove) anos para toda a população de 6 (seis) a 14 (quatorze) anos e garantir que pelo menos 95% (noventa e cinco por cento) dos alunos concluam essa etapa na idade recomendada, até o último ano de vigência deste PNE.

Estratégia 10) estimular a oferta do ensino fundamental, em especial dos anos iniciais, para as populações do campo, indígenas e quilombolas, nas próprias comunidades (PNE, 2014).

Nesse mesmo entorno, a Resolução Nº 2, de 28 de abril de 2008, da Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação estabelece diretrizes complementares, normas e princípios para o desenvolvimento de políticas públicas de atendimento da Educação Básica do Campo, nos seguintes termos:

Art. 4º Quando os anos iniciais do Ensino Fundamental não puderem ser oferecidos nas próprias comunidades das crianças, a nucleação rural levará em conta a participação das comunidades interessadas na definição do local, bem como as possibilidades de percurso a pé pelos alunos na menor distância a ser percorrida. Parágrafo único. Quando se fizer necessária a adoção do transporte escolar, devem ser considerados o menor tempo possível no percurso residência-escola e a garantia de transporte das crianças do campo para o campo.

Art. 5º Para os anos finais do Ensino Fundamental e para o Ensino Médio, integrado ou não à Educação Profissional Técnica, a nucleação rural poderá constituir-se em melhor solução, mas deverá considerar o processo de diálogo com as comunidades atendidas, respeitados seus valores e sua cultura.

Assim, quando os anos finais do Ensino Fundamental, o Ensino Médio, integrado ou não à Educação Profissional Técnica, e a Educação de Jovens e Adultos que comprovadamente não puderem ser ofertados nos próprios territórios quilombolas, a nucleação rural levará em conta a participação das comunidades quilombolas e de suas lideranças na definição do local, bem como as possibilidades de percurso a pé pelos estudantes na menor distância a ser percorrida e em condições de segurança.

As Diretrizes preveem ainda que,

Quando se fizer necessária a adoção do transporte escolar de alunos das series finais do Ensino Fundamental, ou Ensino Médio, Educação de Jovens e Adultos integrado ou não à Educação Profissional Técnica, devem ser considerados o menor tempo possível no percurso residência-escola e a garantia de transporte intracampo dos estudantes quilombolas, em condições adequadas de segurança.

No que tange ao eventual transporte de crianças e jovens com deficiência, em suas próprias comunidades ou quando houver necessidade de deslocamento para a nucleação, deverá adaptar-se às condições desses estudantes, conforme leis específicas.

O transporte escolar quando for comprovadamente necessário, deverá considerar o Código Nacional de Trânsito, as distâncias de deslocamento, a acessibilidade, as condições de estradas e vias, as condições climáticas, o estado de conservação dos veículos utilizados e sua idade de uso, a melhor localização e as melhores possibilidades de trabalho pedagógico com padrão de qualidade.

No mesmo patamar de importância, encontra-se o problema da merenda escolar para a organização e funcionamento das escolas localizadas em comunidades quilombolas e que recebem estudantes desses territórios. Há uma reivindicação histórica das organizações do movimento quilombola em relação à alimentação destinada às escolas e seus estudantes, no sentido de terem uma alimentação escolar articulada aos costumes locais, à sua dieta alimentar, aos modos de ser e de produzir das comunidades. Embora tenham sido desenvolvidas no Brasil algumas experiências de alimentação escolar específicas destinadas às comunidades quilombola, isso tem acontecido como programas e projetos específicos.

Nessa perspectiva, cabe à União, Estados, DF e Municípios, por meio de convênios entre sociedade civil e poder público implementar um programa institucional de alimentação escolar voltado para as especificidades socioculturais das comunidades quilombolas e seus

hábitos alimentares. Conforme a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho ratificada pelo Brasil por meio do Decreto Legislativo 143/2003 e do Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, todo e qualquer programa de alimentação escolar voltado para as comunidades quilombolas deverá ser desenvolvido em diálogo com essas comunidades, a partir da escuta das lideranças quilombolas e o Movimento Quilombola local a fim de que tais políticas se realizem de forma coerente com as reais necessidades e hábitos alimentares dessas comunidades. O respeito à diversidade cultural no que se refere a garantia da alimentação escolar a essas comunidades implica na superação de práticas alimentares massificadas, industrializadas e muito pautadas no modelo urbano de alimentação.

4.4. A saúde nas comunidades quilombolas do Brasil

A população quilombola, além de lutar por igualdade de direitos, pela posse e regularização fundiária de suas terras, pela ampliação de uma cidadania plena, também trava fortes lutas pela equidade na saúde pública do Brasil. Para os quilombolas, a visão de vulnerabilidade social refere-se à saúde e à doença, com ênfase na morbimortalidade, tanto de origem infectocontagiosa quanto crônico-degenerativa, compondo, assim, o repertório de reflexão desta rede de causalidade da insegurança. Nesse contexto, onde se estabelece o recorte étnico/racial na assistência e na atenção em saúde relativa às doenças e às condições de vida da população negra, são identificados contingentes

populacionais mais suscetíveis a agravos à saúde, como hipertensão e anemia falciforme, além do quadro mais agravante que é da saúde infantil. Considerando-se que essas comunidades caracterizam-se pelo forte vínculo com o meio ambiente, uma vez que têm a agricultura de subsistência, como a atividade econômica baseada na mão de obra familiar, para assegurar os produtos básicos para o consumo, as crianças aprendem a lidar na roça em tenra idade, convivendo com precárias condições sanitárias; a maior parte não possui água tratada e nem esgoto sanitário. Acrescenta-se que nessas comunidades não há serviços de saúde locais, o que obriga a população, incluindo as crianças, a percorrer grandes distâncias em busca desses serviços, fazendo, assim, aumentar o baixo índice de indicadores de saúde entre as crianças quilombolas.

A doença falciforme e a hipertensão arterial têm sido registradas com frequência nas comunidades quilombolas, seguida de surtos de diarreia e doenças dermatológicas, provenientes do consumo de água não tratada e da falta de condições sanitárias satisfatórias. A todo essas questões de natureza social e política, se adjunge a interferência das crenças e tradições destes grupos, que ainda se utilizam de práticas alternativas e do uso de plantas consideradas por eles como medicinais.

De acordo com a Comissão Nacional sobre os Determinantes Sociais da Saúde – CNDSS (2007), os DSS- Determinantes Sociais de Saúde são os fatores sociais, econômicos, culturais, étnicos/raciais, psicológicos e comportamentais que influenciam a ocorrência de problemas de saúde e seus fatores de risco na população. A Organização

Mundial da Saúde – OMS (2008) sintetiza esta definição, concebendo os DSS como sendo as condições sociais em que as pessoas vivem e trabalham. Nessa interface de relações entre determinantes sociais e saúde, evidenciava-se uma hierarquia de determinações entre os fatores mais gerais de natureza social, econômica, política e as mediações através das quais esses fatores incidem sobre a situação de saúde de grupos e pessoas, já que a relação de determinação não é uma simples relação direta de causa-efeito. Por sua vez, o conceito de saúde contempla toda uma conjuntura social, econômica, política e cultural, flexibilizando e diversificando a ideia e os tipos de doenças, condicionadas à época, ao lugar e à classe social, bem como a valores individuais, concepções científicas, religiosas e filosóficas. A título de exemplo, tem-se na história dados de que, em 1851, Samuel A. Cartwright, médico do estado da Louisiana, no escravagista sul dos Estados Unidos, diagnosticou o desejo de fuga dos escravos como enfermidade mental: a drapetomania (do grego *drapetes*, escravo), cujo tratamento proposto era o do açoite, também aplicável à "disestesia etiópica", outro diagnóstico do doutor Cartwright, este explicando a falta de motivação para o trabalho entre os negros escravizados.

A temática da saúde veio ter maior reconhecimento a partir da Constituição de 1988, quando a implantação inicial do Sistema Único de Saúde se deu em um contexto desfavorável à expansão de políticas sociais universalistas. A condução nacional da política de saúde foi unificada no Ministério da Saúde, cujo modelo de intervenção expressou uma fragilidade do planejamento integrado e a

preponderância de estratégias de curto prazo. Apesar de os planos serem previstos nas leis da saúde como instrumentos de gestão das três esferas de governo, durante os anos noventa, o Ministério da Saúde não elaborou um plano nacional de saúde que explicitasse o diagnóstico situacional, diretrizes, prioridades e recursos de forma abrangente. Assim, as populações outrora alijadas dos processos de crescimento na atenção em saúde continuaram permanecendo à margem desta nova realidade (Freitas,2011).

De acordo com um estudo intitulado Práticas de cuidado em saúde com crianças quilombolas, realizado pela profa. Ivone Evangelista Cabral da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 2023, na comunidade quilombola Santa Rita de Barreira, no município de São Miguel do Guamá, no nordeste paraense, a comunidade não dispõe de serviços de saúde, tendo que se deslocar para o perímetro urbano do município para receber cuidados básicos e hospitalares. A comunidade prioriza as práticas nativas embasadas nos conhecimentos tradicionais, para os cuidados com as crianças, embora façam uso de tratamentos biomédicos de forma associada à medicina nativa, mesmo reconhecendo a eficácia terapêutica dos tratamentos caseiros, visto que são utilizados como primeira opção e em larga escala (Cabral, 2023). No entender da comunidade, a oferta em saúde nos serviços públicos se reduz à verificação de peso e estatura das crianças, além da atualização do calendário vacinal. Esse fato coincide com resultados de estudo realizado com mães quilombolas de uma comunidade no estado da Bahia, que investigou os significados que elas atribuíam às consultas de

puericultura, identificando forte relação entre a procura pelo serviço e as ações de verificação de peso e altura, bem como a procura pela imunização (Cabral, 2023). Nesse sentido, adverte a pesquisador que.

(...) As consultas infantis não devem se restringir à verificação das medidas antropométricas, mas considerar também as desigualdades sociais e as condições em que vivem as famílias, valorizando integralmente os aspectos relacionados à avaliação do crescimento e desenvolvimento. Desse modo, o acompanhamento clínico precisa obedecer aos princípios e às diretrizes do Sistema Único de Saúde (SUS), ao tratar a criança como um ser biopsicossocial e espiritual cuja integralidade deve ser respeitada no cotidiano dos serviços de saúde (Cabral, 2023).

Na referida pesquisa, as cuidadoras da comunidade denunciam que o acesso aos serviços de puericultura é dificultado pela distância entre a comunidade e a unidade de saúde, pelos horários dos atendimentos, além de dificuldades para o agendamento de consultas. Essas informações dialogam com o estudo desenvolvido em Ilha de Maré, Bahia, que investigou os fatores que interferem na assiduidade de crianças quilombolas às consultas agendadas, constatando que a justaposição de atendimentos com as atividades domésticas e as ocupações de trabalho, as dificuldades de agendamento de consultas e o tempo de espera para o atendimento são fatores que distanciam a comunidade dos serviços (Cabral, 2023).

A pesquisa evidencia que as práticas de cuidado entendidas como meios para a prevenção de doenças e agravos, conforme as recomendações do Caderno de Atenção Básica/Ministério da Saúde, para o acompanhamento do crescimento e desenvolvimento de crianças,

deve-se promover hábitos saudáveis, sobretudo a alimentação saudável, adequada para a idade, não apenas para o crescimento e desenvolvimento satisfatórios, mas para prevenir quadros mórbidos e suas possíveis complicações, como episódios de anemia e desnutrição, além de aumentar a imunidade (Cabral, 2023).

No que se refere aos hábitos de higiene, enfatiza a pesquisadora a sua relação com as enteroparasitoses, bem como do reconhecimento internacional que as práticas de higiene pessoal e os cuidados no preparo e na manipulação dos alimentos possuem entre as principais medidas preventivas, desconstruindo a compreensão limitante sobre a saúde como mera ausência de doença, tendo em vista o esforço para impedir que as crianças adoeçam. Deve-se tal pensamento a diversos fatores, como o entendimento de saúde como ausência de doença, disseminado pelo modelo biomédico e enraizado no imaginário social (Cabral, 2023).

No contexto quilombola, o acesso aos serviços de saúde é marcado pela fragilidade, iniquidade e omissão do poder público, que tem o desafio de oferecer assistência pautada na complexidade histórica, geográfica e cultural dessa população. Mesmo em face do bojo dos direitos conquistados, com as políticas de saúde que valorizam as particularidades de vida dos quilombolas, verifica-se que o cenário brasileiro não corresponde a tais peculiaridades, intensificando as dificuldades de acessibilidade e assistência à saúde (Cabral, 2023). Evidenciou-se também na pesquisa que a medicina tradicional é a prática de cuidado prioritária, atribuída, sobretudo, à facilidade de

aquisição dos produtos empregados no preparo dos remédios, com o uso de plantas e de outros produtos fitoterápicos, que são abordados pela comunidade quilombola como forma de relacionar a saúde, a cultura e a natureza. Dentre essas práticas, evidenciam-se as folhas e raízes manipuladas para consumo na apresentação de infusão, para a preparação de chás, com maior indicação para o tratamento de sintomas gripais e problemas gastrointestinais. Ainda das plantas são extraídos óleos vegetais, como o óleo de andiroba, para debelar processos inflamatórios, bem como antisséptico, antiparasitário, emoliente, cicatrizante, inseticida e antioxidante. Dos animais utilizados na medicina quilombola, evidenciaram-se a banha de galinha e a banha de jacuraru, identificadas com uso corriqueiro na comunidade, usadas no tratamento de quadros álgicos e para a eliminação de catarro, dentre outras indicações (Cabral, 2023).

Nesse diapasão, a Organização Mundial da Saúde (OMS) reconhecendo a importância econômica da medicina tradicional, impulsiona o Ministério da Saúde a desenvolver a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos e a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS (Cabral, 2023).

Outra prática bastante recorrente na comunidade quilombola é a busca pela benzedeira para a cura de doenças físicas, cujas causas são espirituais, de acordo com as tradições místicas. A prática de benzer e a sua concepção se enlaçam em um sincretismo religioso, folclórico e cultural comum entre indígenas, africanos e católicos. Além dos encargos de curar, os benzedeiros são os símbolos de reivindicação e

conservação da memória e dos saberes, cujo processo de ação envolve o híbrido entre a apropriação dos recursos da natureza, a religiosidade e o misticismo (Cabral, 2023). Para essas comunidades, a procura por esse recurso ocorre a partir da identificação de um quadro mórbido causado por seres da natureza, como a mãe d'água. Numa perspectiva cósmica, a floresta é concebida como a morada de seres capazes de causar doença em virtude do não respeito ao seu espaço, imaginário que se justifica, por exemplo, pela preocupação em não estar nos igarapés em determinados horários. Nas suas crenças, esses seres enfeitiçam a criança que, na realidade tangível, passa a apresentar sinais e sintomas que somente as benzedoiras e os seus conhecimentos místicos são capazes de curar, como, por exemplo, a cura das morbidades causadas por mau-olhado de seres da natureza (Cabral, 2023).

Diante do descalabro porque vive a saúde nas comunidades quilombolas do Brasil, o Governo Federal, em 2022, através do Ministério da Saúde, fez o repasse de 27 milhões de reais, para incentivar o aumento do número de cadastros na Atenção Primária à Saúde (APS), que beneficiou 2.463 municípios, visando não são apenas para ampliar o acesso e a qualidade da assistência para a população quilombola, mas dar visibilidade para essas comunidades, uma vez que vivem em um contexto de vulnerabilidade social e esquecimento e descaso por conta do poder público.

De acordo com o Ministro da Saúde, uma das ações fundamentais da Atenção Primária é o cadastramento do cidadão nos sistemas de informação, que corresponde ao registro da pessoa no

Sistema Único de Saúde (SUS), através do qual pode-se ter uma análise da situação de saúde, bem como o reconhecimento da população próxima às equipes de saúde, subsidiando o planejamento dos serviços e o acompanhamento dos indivíduos. Através do cadastramento, também se interfaceiam os diversos setores do território, viabilizando um trabalho conjunto entre assistência social, direitos humanos, educação, segurança e entre outros, o que permite que as equipes de saúde atuem visando a promoção da saúde, a integralidade do cuidado, a garantia da equidade e a diminuição das barreiras de acesso.

4.5. Infraestrutura nas comunidades quilombolas do Brasil

Segundo os dados do Censo 2022, nos Territórios Quilombolas oficialmente delimitados, 90,02% dos moradores quilombolas convivem com alguma forma de precariedade no saneamento básico, seja em relação ao abastecimento de água, à destinação do esgoto ou à coleta de lixo. Para o total da população quilombola, esse percentual foi de 78,93%, enquanto para o total da população do país, foi de 27,28%. Os dados apontam que, quando consideradas simultaneamente, 29,58% dos moradores quilombolas convivem com as três principais formas de precariedade em saneamento básico investigadas. Dentro dos Territórios Quilombolas, 33,61% dos moradores quilombolas utilizavam a "Rede geral de distribuição" como método principal de abastecimento, 31,85% utilizavam "poço profundo ou artesiano", enquanto 10,48% usavam "poço raso, freático ou cacimba". Entre o total da população quilombola, esses percentuais foram de 53,99%,

20,51% e 8,67%, respectivamente. Já a população total do Brasil registrou proporções de 82,89%, 8,95% e 3,20% para essas três formas de abastecimento. Para 66,71 de moradores quilombolas em território quilombola, a água chegava encanada até dentro da casa, apartamento ou habitação, já 18,21% declararam não ter água encanada (IBGE,2022).

No que tange a uso de banheiros, 24,77% (41.493) não tinham banheiro de uso exclusivo do domicílio; sendo que 12,99% (21.765) tinham “apenas sanitário ou buraco para dejeções, inclusive os localizados no terreno” e 6,24% (10.447) “não tinham banheiro ou sanitário. Para 59,45% dos moradores, o principal tipo de esgotamento sanitário era “fossa rudimentar ou buraco”, uma vez que a rede chegava a apenas 6,53% dessa população. Um a cada quatro quilombolas em territórios oficialmente delimitados não tinha banheiro de uso exclusivo no domicílio (IBGE,2022).

Quanto à existência de banheiros e sanitários nos domicílios, o Censo 2022 investigou quatro situações: tinham banheiro (cômodo com vaso sanitário e instalações para banho) de uso exclusivo (utilizado apenas pelos moradores e seus hóspedes); os moradores utilizam banheiros compartilhados entre mais de um domicílio; utilizam “sanitários ou buracos para dejeções”, compartilhados ou não, inclusive os localizados no terreno; e os que não possuíam banheiros, sanitários ou buracos para dejeções, indicando a existência de defecação a céu aberto (IBGE,2022). O resultado da pesquisa apontou que entre os moradores quilombolas em territórios oficialmente delimitados,

24,77% (41.493) não tinham banheiro de uso exclusivo do domicílio. Destes, 5,54% (9.281) possuíam “apenas banheiro de uso comum a mais de um domicílio”; 12,99% (21.765) tinham “apenas sanitário ou buraco para dejeções, inclusive os localizados no terreno”; e 6,24% (10.447) “não tinham banheiro ou sanitário”. Para o total da população quilombola, 17,15% (227.667) residem em domicílios que não possuem banheiro exclusivo, sendo que 3,35% (44.516) dependiam de banheiros de uso comum a mais de um domicílio, 9,75% (129.364) possuíam apenas sanitário ou buraco para dejeções e 4,05% (53.787) não tinham nem banheiro nem sanitário (IBGE,2022).

Referente a esgotos, 75,74% da população está na situação de destinação do esgoto para rede geral ou fossa séptica ou fossa filtro, mas a principal destinação do esgoto é para fossa rudimentar, buraco, vala, rio, córrego, mar ou outra forma, correspondendo a 66,48% desse grupo.

Dados inéditos do Censo Demográfico 2022 mostram que, seja dentro ou fora de Territórios Quilombolas oficialmente delimitados, os domicílios, com pelo menos um morador quilombola, estão mais expostos a inadequações sanitárias. Visando a uma aproximação entre os quesitos investigados no Censo Demográfico e a classificação proposta pelo Plano Nacional de Saneamento Básico (PLANSAB), o IBGE considerou como precariedade as seguintes situações: i) A principal forma de abastecimento de água se dá por rede geral de distribuição, poço, fonte, nascente ou mina encanada somente até o terreno ou não chega encanada, e aqueles em que, com ou sem

encanamento, a água utilizada é proveniente de carro-pipa, água da chuva armazenada, rios, açudes, córregos, lagos, igarapés ou de outras formas não listadas anteriormente; ii) Têm como destinação do esgoto fossa rudimentar, buraco, vala, rio, córrego, mar ou outra forma; iii) O lixo não é coletado direta ou indiretamente por serviço de limpeza.

Referentemente à coleta de lixo, somente 30% dos quilombolas são atendidos, pois a principal forma de descarte em Territórios Quilombolas foi “queimado na propriedade” (65,49%) e somente 30,49% dos moradores quilombolas foram alcançados por coleta direta ou indireta de serviço de limpeza. Embora se compreenda que o saneamento muda em contextos urbanos e rurais, os dados evidenciam a maior vulnerabilidade dos quilombolas a situações de atendimento precário ou de ausência completa de atendimento em saneamento básico.

4.6. A religião e a religiosidade do povo quilombola

Religião e religiosidade são instâncias que se interfaceiam, pois enquanto a religião define a crença do indivíduo em um Deus ou deuses, a religiosidade e sua prática irão definir como o indivíduo se comportará, refletirá e compreenderá os rituais, símbolos e cultos da crença que escolheu seguir, como fundamenta Geog Simmel:

A base subjacente da categoria religiosa é fornecida pela marcante analogia entre o comportamento do indivíduo com a divindade e o comportamento para com a sociedade. Um aspecto essencialmente importante é o senso de dependência. (Simmel, 1997, p.110).

Ainda nesse sentido da dependência e complementação entre

religião e religiosidade, que refletem de forma significativa nos conflitos internos que o homem enfrenta com relação à compreensão do Divino, argumenta Georg Simmel:

O significado subjetivo da religião para a alma é reflexo do que Deus, como objeto da religião, realiza por nossa visão de mundo, humildade ou elevação, esperança ou remorso, desespero ou amor, paixão ou repouso. A essência da religiosidade é criar espaço igual para pares de opostos. Essas forças conflitantes sugerem uma unidade mais profunda e escondida como se fossem as funções de diferentes membros que sustentam a vida de um organismo comum. (SIMMEL, 1997, p.36).

Segundo a Wikipédia, a religião geralmente é definida como um sistema sociocultural de comportamentos, práticas, moralidade, crenças, visões de mundo, textos considerados sagrados, lugares santificados, profecias, ética ou organizações, que geralmente relacionam a humanidade com elementos sobrenaturais, transcendentais e espirituais, no entanto, não há consenso acadêmico sobre o que precisamente constitui uma religião, constituindo um total de 10 mil religiões diferentes em todo o mundo. Cerca de 80% da população mundial é afiliada ao cristianismo, Islã, hinduísmo e budismo ou alguma forma de religião popular. A religião também pode ser definida como um sistema de crenças e práticas que guardam relação intrínseca com seres sobrenaturais inseridos em um contexto histórico e cultural específicos e definidos. O ser humano lança mão de elementos do seu meio-ambiente, dos seus costumes e cultura para adorar os seus deuses ou o seu Deus.

A República Federativa do Brasil adotou o Regime Democrático de Direito, e como tal, tem o direito, o dever e a obrigação

de promover e edificar uma sociedade justa, livre e solidária com o intuito de promover o bem-estar de todos os seus cidadãos, sem nenhuma forma de preconceito ou discriminação, conseqüentemente, promovendo o bem de todos. Visando à concretização dessa previsão Constitucional, é imperativo que seja viabilizado por parte do Estado, a observação, a promoção e a concretização fiel do princípio da laicidade do Estado, o que é algo indispensável para preservar o respeito à cidadania e à dignidade da pessoa humana.

O princípio da laicidade do Estado Brasileiro, prevista na Constituição de 1988 proíbe qualquer discriminação, perseguição ou vedação contra qualquer credo ou prática religiosa, (Art. 5º, parágrafos VI, VII e VIII; Art. 19º, parágrafo I).

Art. 5º. Todos são iguais perante a Lei sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, a liberdade e à igualdade, a segurança à propriedade, nos termos seguintes: VI – é inviolável a liberdade de Consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias; VII – É assegurado, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva; VIII – Ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei.

Art. 19º. É vedada à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relação de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

No Brasil, convivem quatro matrizes religiosas que definem as várias religiões evidenciadas no território brasileiro: a Indígena, a Ocidental, a Oriental, e a Africana. Essas matrizes religiosas definem e agrupam as várias religiões brasileiras com aspectos e origens semelhantes, mesmo com as suas diversidades.

A primeira matriz religiosa do Brasil é a Indígena, cujos povos possuem uma grande variedade de religiosidade, pois são muitos povos ou nações com costumes, língua e dialetos diferentes. No entanto possuem características em comum nas suas práticas religiosas como por exemplo, a forte ligação ao sagrado, à natureza e aos seus ancestrais. Quando os portugueses aqui chegaram em 1500 havia no nosso território mais de mil etnias indígenas, cada uma delas com suas crenças e suas próprias práticas religiosas, daí o conjunto dessa diversidade das religiões indígenas se chamar, matriz, à semelhança das demais matrizes a seguir. Nesse sentido, trazemos a fala do professor e escritor indígena Daniel Mundurucu:

Nunca somos um só, somos sempre uma pequena multidão que vive dentro da gente buscando formas de compreender nossa passagem por este mundo. Esta multidão age em diferentes direções e nos dão diferentes razões para viver. Não importa muito em que condição social nascemos. Nascer índio ou não-índio é apenas um detalhe. Há muitos que querem ser índios por terem amor pela causa ou por entenderem que isso é uma benção divina. Acabam se transformando. Há os que, sendo índio, desejam não sê-lo por causa do estigma a que são vítimas desde que nascem. Estes, normalmente, não são muito felizes, pois negam o que são vivendo uma vida que não lhes pertence de fato. [...] não se pode culpar ninguém por tentar viver sua vida da melhor forma possível. (Daniel Mundurucu).

A segunda matriz religiosa do Brasil é a Ocidental, que compreende as três principais religiões monoteístas do mundo, o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo. O Cristianismo, que é a maior e mais importante raiz religiosa no Brasil, chegou em terras tupiniquins pelos europeus invasores, principalmente Portugal e Espanha, os quais escravizaram índios e negros e tentaram de todas as formas sepultar a religião e religiosidades dessas duas etnias. Destacamos aqui um texto do periódico da Associação Inter-Religiosa de Educação - ASSINTEC nº 51 de junho de 2022: “No período colonial e imperial o Cristianismo enquanto matriz religiosa difundiu, por meio das missões Jesuíticas e da devoção aos santos e santas, o chamado Cristianismo popular”.

Segundo o teólogo Leonardo Boff, uma das maiores criações culturais de âmbito religioso no Brasil é representada pelo Cristianismo popular, que se tornou uma força impositiva nas comunidades. “Assim, colocados à margem do sistema político e religioso, os pobres, indígenas e negros deram corpo a sua experiência espiritual no código da cultura popular que se rege mais pela lógica do inconsciente e do emocional do que do racional e do doutrinário”. (Boff, 2014).

A terceira matriz religiosa do Brasil é a Africana, que deu origem às diversas manifestações sagradas no Brasil. Além das mais famosas, como o Candomblé e a Umbanda, existe um grande número de fiéis adeptos de tradições como o Jarê da Chapada Diamantina na Bahia, o Terecô do Piauí e Maranhão, o Xangô de Pernambuco, o Tambor de Minas Gerais e o Batuque do Rio Grande do Sul.

O Candomblé é uma religião afro-brasileira trazida ao Brasil pelos africanos escravizados e que cultua os orixás, cujo termo origina-se da junção das palavras, *quimbundo candombe* (dança com atabaques) + *iorubá ilê* (casa), significando “casa da dança com atabaques. A Umbanda, por sua vez, é um exemplo de sincretismo religioso, que mistura elementos do catolicismo, espiritismo e religiões afro-brasileiras, e surgiu no Brasil em 1908, fundada por Zélio Fernandino de Moraes e tem como base três conceitos fundamentais: Luz, caridade e amor. A palavra “umbanda” pertence ao vocabulário quimbundo, de angola, e quer dizer “arte de curar. As duas religiões, embora pertencentes a uma mesma matriz, apresentam pontos divergentes, a saber: o Candomblé tem mais ou menos 5000 anos de existência e foi “importado” para o Brasil; a Umbanda nasceu no Brasil no início do século XX (1908). O Candomblé é a prática das crenças africanas trazidas para o Brasil; a Umbanda é um sincretismo promovido pela junção das religiões já predominantes no País.

O Candomblé possui uma liderança hierárquica forte, a ponto de seus pais e mães serem venerados como deuses; já a hierarquia na Umbanda não é tão rígida. No candomblé, se realizam sacrifícios de animais, na Umbanda tal prática não existe. No Candomblé, há incorporação somente de entidades, mas o orixá não fala, não dá consulta, só dá o axé (bênção); somente o pai ou mãe de santo dão conselhos e consultas através do ifá, dos búzios, já na Umbanda, há a incorporação de entidades encarnadas, ou seja, de espíritos que viveram na terra, os quais dão consultas e conselhos diretamente ao cliente, pois

não há incorporação do orixá. No Candomblé, o pai ou mãe de santo são equivalentes ao sacerdócio católico, sendo difícil para eles terem uma vida comum, pois há uma série de restrições alimentares, de vestimentas e de atitudes; na Umbanda, o sacerdote não precisa se dedicar exclusivamente à Umbanda. No Candomblé as casas de cultos para se sustentarem cobram pelos trabalhos realizados, na Umbanda, os serviços não são cobrados. Para os umbandistas e candomblecistas, em cada espaço vivo da natureza encontra-se a energia dos orixás, sendo assim, quando estamos na cachoeira, na praia ou em qualquer lugar, ali estamos diante de nossos amados orixás, assim como toda vez que deixamos qualquer elemento estranho à natureza nesses lugares, estamos agredindo a natureza e os nossos orixás. No entanto, na Umbanda e no Candomblé ocorrem práticas que se caracterizam como crimes bárbaros, com sacrifícios humanos, principalmente com crianças, em nome de suas religiões, e com isso, mancham a origem e a prática desses cultos tão importantes para a Cultura e a Religião brasileira.

Nas comunidades quilombolas, mais especificamente no quilombo do Castainho, em Garanhuns-PE, o Candomblé começou a se destacar com a inovação, divulgação e implantação de uma nova cultura afro-brasileira, através da implementação de um projeto do governo do Estado denominado Projeto Xirê, promovendo oficinas de danças afro sob a organização e apoio da Fundarpe – Fundação de Cultura e Arte de Pernambuco e executado pelo grupo Darué Malungo, através do SESC cultural. Sobre o projeto Xirê destacamos a definição de Marcos

Arino Ogunda:

O Xirê é o nome que se dá ao procedimento de se tocar e dançar para todos os Orixás (Òrisà) que compõe o grupo dos mais cultuados. É um movimento muito plástico e alegre porque cada Orixá tem danças próprias. Ele ocorre em um Candomblé, que, além do nome da religião, ou melhor, da tradição religiosa, é o nome dado à ocasião festiva quando uma casa recebe pessoas de fora e toca para os Orixás fazendo o Xirê (Ogunda, 2012).

A quarta matriz religiosa do Brasil é a Oriental. Essa matriz oriental tem como principal religião o Budismo seguido do Hinduísmo, encontramos também os Hare Krishna, Seicho-no-iê, Messiânica, além de filosofias de vida oriental como o Confucionismo, o Taoísmo, o Xintoísmo etc. O mais importante componente das crenças orientais está diretamente ligado ao Tao que significa “caminho”, ou “o caminho”, podendo também significar de forma alegórica “destino”, “natureza essencial”, “princípio” ou “caminho verdadeiro”.

As religiões de matrizes africanas, mesmo com o encerramento do período de escravidão no Brasil em 1888, vêm sofrendo perseguição e discriminação. Em 2010, após muita luta por parte dos povos negros que, segundo o censo de 2020, constitui 54% da população do País, foi aprovada a Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010 conhecida como o Estatuto da Igualdade Racial, que traz no seu bojo defesas importantes contra todo tipo de discriminação das religiões de matrizes africanas, como a inviolabilidade da liberdade de consciência e crença, garantia de livre acesso à promoção e participação de cultos religiosos, a todo tipo de reuniões relacionadas à religiosidade do povo de origem

africana, com a seguinte redação:

CAPÍTULO II – Do Direito à Liberdade de Consciência e de Crença e ao Livre Exercício do Culto Religiosos.

Art. 23. É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

Art. 24. P direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende:

I – a prática de cultos, a celebração de reuniões relacionada à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins;

II – a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões; Estatuto da Igualdade Racial.

III – a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas;

IV – a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvada as condutas vedadas por legislação específica;

V – a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e a difusão das religiões de matriz africanas;

VI – a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões;

VII – o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões;

VIII – a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais;

Art. 25. É assegurada a assistência religiosa aos praticantes de religiões de matrizes africanas internados

em hospitais ou em outras instituições de internação coletiva, inclusive àqueles submetidos a pena de privação de liberdade.

Art. 26. O Poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores, especialmente com o objetivo de:

I – Coibir a utilização dos meios de comunicação social para a difusão de proposições, imagens ou abordagens que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou ao desprezo por motivos fundados na religiosidade de matrizes africanas;

II – Inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas;

III – Assegurar a participação proporcional de representantes de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao Poder Público.

Não obstante a essa realidade legislativa, há ainda muito o que se possa avançar, pois, ou pela falta da aplicabilidade da legislação ou pela segregação e discriminação, as chamadas “religiões pequenas” ou “pequenas religiões”, ou ainda “religiões afro-brasileiras” ainda sofrem muito no Brasil os efeitos da perseguição discriminatória, a qual na maioria das vezes ocorre de forma sutil e velada, o que torna a discriminação muito difícil de ser corrigida e punida pela Legislação, levando inclusive, os operadores e julgadores do Direito a interpretarem o crime de racismo e discriminação como algo de baixo potencial ofensivo, o que não é, pois, como já vimos, discriminação e racismo, seja por qual for o motivo é algo muito grave.

CAPÍTULO V

PROJETOS E POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO BRASIL

PROJETOS E POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO BRASIL

No Brasil, há uma secretaria especial integrante do Ministério da Igualdade Racial (MIR), a Secretaria de Políticas para Quilombolas, Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, Povos de Terreiros e Ciganos (SQPT) que tem como competência atuar na coordenação, formulação, planejamento e monitoramento e avaliação de políticas públicas voltadas para esses povos e comunidade tradicionais, numa relação interministerial e intersetorial.

Com essa perspectiva, a SQPT promove a criação de mecanismos de avaliação e análise de formulação e de execução de planos, programas e ações estratégicas, que visam criar mecanismos que garantam a execução das políticas de forma adequada, no sentido de alcançar todos os povos aos quais compete a secretaria, em parcerias com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal e distrital para a implementação de políticas que atendam esses povos. Com os mesmos fins, executa diretrizes e adoção de medidas administrativas e de gestão estratégica para a administração pública federal com o objetivo de garantir a adequada implementação dessas políticas, assistindo e acompanhando as ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos.

No que tange especificamente às políticas públicas que

contemplam as comunidades remanescentes de quilombo, evidenciamos o Programa Brasil Quilombola, Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) Quilombola e como a Extensão Rural dialoga com as especificidades identitárias dos povos quilombolas bem com o contexto social em que eles se encontram inseridos, estabelecido pelo Art. 67 do ADCT da CF/88. O Programa Brasil Quilombola tinha, inicialmente, como propósito consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas de forma a executar “ações voltadas à melhoria das condições de vida e ampliação do acesso a bens e serviços públicos das pessoas que vivem em comunidades de quilombos no Brasil” (BRASIL, 2007). Já a ATER foi instituída pela Lei nº 12.188 de 2010, pleiteando um desenvolvimento local, com autonomia dos povos e comunidades remanescentes de quilombo, além de outros grupos sociais e comunidades tradicionais (BRASIL, 2010).

Embora as políticas de reconhecimento quilombola têm seu marco inicial no Art. 68º dos ADCTs da Constituição Federal (CF) de 1988, segundo o qual “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos” (BRASIL, 1988), somente no século XX se torna possível perceber novos marcos categóricos no que diz respeito às questões dos povos remanescentes de quilombos, a partir dos quais a economia, a cultura, a política e a organização social destes atores são repensados e reconstruídos. Essa mudança só acontece devido a necessidade de expansão do atendimento de disposições legais apontadas pelos artigos

215 e 216 da CF/88, nos quais “os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas de antigos quilombos” são estabelecidos como tombados (BRASIL, 1988).

Legalmente, a certificação, reconhecimento e titulação dos quilombos competem, segundo o Art. 3º do Decreto nº 4.887 de 2003, ao Ministério de Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que pode estabelecer convênios diversos a fim de que esta atribuição seja cumprida. Ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, cabe o trabalho de acompanhamento do processo, conferindo seguridade no que tange a questões culturais e identitárias. A Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial deverá assistir o INCRA nas questões relativas aos direitos raciais e territoriais. Ainda que as políticas públicas não constem de forma expressa na Constituição Federal, é possível afirmar que elas tomam como princípios norteadores o que lá está exposto, visto que, em alguns de seus artigos a Constituição fala sobre: soberania, cidadania, dignidade da pessoa humana, construção de uma sociedade livre, justa e solidária, redução das desigualdades sociais e regionais, entre outros (BRASIL, 1988).

A Extensão Rural, enquanto política pública, começou a ganhar força aqui no País por volta de 1948, com a criação da Associação de Crédito e Assistência Rural (ACAR) de Minas Gerais (MG), que logo depois foi seguida pela criação de associações nos demais estados da federação. Por muito tempo, a ação extensionista tinha uma característica extremamente focada nas práticas exacerbadas de produção que faziam

com que o processo de degradação do meio ambiente se acelerasse cada vez mais, contribuindo dessa forma para as desigualdades socioeconômicas no meio rural, já que os pequenos produtores não tinham como competir com esse mercado desleal. Isso fez com que entre 1964 e 1979, ocorresse um crescimento de 124,3% no consumo de fertilizantes químicos, 233,6% no de inseticidas, 584,5% no de fungicidas, 5.414,2% no de herbicidas e 389,1% no de tratores. O que resultou em apenas um aumento de 16,8% da produtividade dos principais 15 cultivos do Brasil, durante o mesmo período (FAO, 2007). Contudo, para que a mudança fosse possível fez-se necessário romper alguns paradigmas. Freire (1977, p. 26) fez duras críticas quanto a isso, uma vez que para o autor:

Na medida em que, no termo extensão, está implícita a ideia de levar, de transferir, de entregar, de depositar algo em alguém, ressalta nele, uma conotação indiscutivelmente mecanicista. Mas, como este algo, transmitido, transferido (para ser, em última instância, depositado em alguém – que são os camponeses) é um conjunto de procedimentos técnicos, que implicam em conhecimento, que são conhecimento, se impõem as perguntas: será o ato de conhecer aquele através do qual um sujeito, transformado em objeto, recebe pacientemente um conteúdo de outro? Pode este conteúdo, que é conhecimento ser tratado como algo estático? Estará ou não submetendo o conhecimento a condicionamentos históricos sociológicos? (Freire, 1977, p. 26).

A extensão rural no campo se estabelece como ponte entre os conhecimentos adquiridos no campo e os conhecimentos adquiridos em cursos técnicos, universidades etc, propagando informações sobre agricultura, combate e prevenção de pragas e doenças nas plantas, conservação e segurança de alimentos, pecuária, saúde no campo, entre

outros. Um dos pilares fundamentais da Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar – PNATER é o “respeito à pluralidade e às diversidades sociais, econômicas, étnicas, culturais e ambientais do país, o que implica a necessidade de incluir enfoques de gênero, de geração, de raça e de etnia nas orientações de projetos e programas” (BRASIL, 2004). Há ainda de se falar de forma complementar, em uma necessidade premente “de um horizonte estratégico entre seus protagonistas decisivos” (Abramovay, 2010).

O maior avanço em políticas públicas direcionadas especificamente para o povo quilombola foi o Programa Brasil Quilombola, criado pelo Ministério de Desenvolvimento Agrário por meio da Secretaria Especial para Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR (BRASIL, 2005), com a finalidade de coordenar as ações governamentais, por intermédio de articulações transversais, setoriais e interinstitucionais para as comunidades quilombolas, com ênfase na participação da sociedade civil, como se constata no texto original:

Art. 5 ° São objetivos do Programa Aquilomba Brasil:

- I - garantir a regularização fundiária dos territórios quilombolas, especialmente por meio da elaboração, por todos os órgãos competentes envolvidos, de um plano de ação que desenvolva uma agenda nacional de titulação;
- II - promover a segurança e a soberania alimentar e nutricional da população quilombola, especialmente por meio de programas específicos de fomento à agricultura familiar quilombola e à inclusão produtiva;
- III - garantir o desenvolvimento de uma agroindústria rural, por meio do acesso à assistência técnica e à extensão rural agroecológica, a tecnologias apropriadas e a políticas de crédito, com respeito às especificidades de cada território,

- aos sistemas produtivos e aos saberes locais;
- IV - fortalecer a educação escolar quilombola, por meio do respeito às especificidades e da valorização dos conhecimentos tradicionais e ancestrais dessa população;
- V - promover a participação da população quilombola na formulação de políticas públicas de educação e de planejamento pedagógico;
- VI - garantir o acesso e a permanência de estudantes quilombolas no ensino superior;
- VII - garantir o acesso à saúde física, mental, integral e de qualidade para a população quilombola;
- VIII - promover a proteção prioritária da população quilombola em casos de epidemias, principalmente por meio do acesso a vacinas;
- IX - garantir o respeito aos saberes e aos fazeres da medicina tradicional quilombola, seus usos e costumes;
- X - garantir a implementação de equipamentos de assistência social, de saúde e de educação nos territórios quilombolas;
- XI - promover a oferta de serviços públicos de saneamento básico para a população quilombola;
- XII - implementar infraestrutura básica nos territórios quilombolas, com vistas à garantia do direito:
- a) à moradia digna, com acesso à água potável, para o consumo próprio e para a agricultura familiar, à energia, à internet e a outras tecnologias de comunicação; e
- b) ao transporte e à mobilidade, por meio de estradas vicinais trafegáveis;
- XIII - implementar medidas de equidade de gênero e valorização da diversidade, respeitadas todas as manifestações das diferenças, nos gêneros e na orientação sexual, e fortalecer os direitos das mulheres quilombolas;
- XIV - implementar políticas públicas destinadas à juventude quilombola, especialmente para a inclusão de jovens quilombolas nos espaços de governança;
- XV - criar e implementar uma política nacional de gestão territorial e ambiental quilombola;
- XVI - estimular a participação da população quilombola no

âmbito da Política Nacional sobre Mudança do Clima, instituída pela Lei nº 12.187, de 29 de dezembro de 2009, da Política Nacional de Pagamentos por Serviços Ambientais, instituída pela Lei nº 14.119, de 13 de janeiro de 2021, e das demais estruturas de governança ambiental;

XVII - promover a proteção ambiental dos territórios quilombolas, com a garantia, principalmente, da consulta prévia, livre e informada dos processos de licenciamento ambiental de empreendimentos que impactem diretamente o modo de vida e o bem-estar da população quilombola;

XVIII - contribuir para a implementação do Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos, instituído pelo Decreto nº 9.937, de 24 de julho de 2019, com ênfase na proteção de lideranças quilombolas;

XIX - implementar política pública destinada à conscientização dos direitos da população quilombola, por meio de pactos de cooperação, especialmente com as instituições de ensino superior e com os órgãos do sistema de justiça, e de outros instrumentos;

XX - combater a violência contra a população quilombola;

XXI - sistematizar dados sobre a população quilombola e garantir a sua utilização no aprimoramento de políticas públicas destinadas a essa população;

XXII - promover ações para inclusão em políticas sociais de famílias quilombolas que estejam inscritas no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal - CadÚnico, nos termos do disposto no art. 6º-F da Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993;

XXIII - promover a proteção do patrimônio cultural, material e imaterial, dos costumes, das tradições e das manifestações culturais da população quilombola; e

XXIV - garantir a participação social e o controle social nas políticas públicas para a população quilombola.

Este Programa alcança notoriedade por dedicar-se à promoção da intersetorialidade de intervenção pública, na medida em que busca envolver, de forma integrada, convergente e articulada; dos recursos dos

diversos órgãos governamentais das três esferas de governo e do respeito à identidade étnica das comunidades. A lógica do Programa é que os quilombos se organizam em conjuntos em que as dimensões sociopolíticas, econômicas e culturais são significativas para a construção de forma plural de sua identidade e que a discussão do desenvolvimento está ligada a este aspecto (BRASIL, 2005).

É relevante considerar nesse contexto de criação do Programa Brasil Quilombola, a contribuição que as questões trazidas pelo programa incidiram sobre o plano plurianual, visto que, essa inclusão é relevante de tal maneira que viabiliza a previsão de parcela orçamentária para ações de monitoramento e avaliação de políticas que tem como foco principal as comunidades quilombolas, como o que aconteceu no plano plurianual de 2012-2015, registrou-se que a questão quilombola conseguiu se fazer presente através da rubrica “enfrentamento ao racismo e promoção da igualdade racial”, bem como o diálogo que ele também exerce com o Programa Brasil sem Misérias, uma vez que, conforme Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas, 2013, do SEPPIR, 74,73% das famílias quilombolas estão abaixo da linha da extrema pobreza (BRASIL, 2013).

Em 2007, após a criação do Programa Brasil Quilombola, que tinha se dado em março de 2004, se estabeleceu o Decreto Federal 6.261/2007, que trata da agenda social no âmbito do Programa Brasil Quilombola, composta por ações de um comitê gestor envolvendo 11 ministérios sob a coordenação da SEPPIR, contemplando **04 eixos temáticos**: a) acesso à terra; b) infraestrutura e qualidade de vida; c)

desenvolvimento local e inclusão produtiva; d) direitos e cidadania (Pereira et al, 2024), conforme Art. 4º:

O Programa Aquilomba Brasil compreenderá ações destinadas aos seguintes eixos temáticos:

I - acesso à terra e ao território;

II - infraestrutura e qualidade de vida;

III - inclusão produtiva e desenvolvimento local; e

IV - direitos e cidadania.

Nesse mesmo ano, foram lançadas a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, o Programa de Aceleração do Crescimento Quilombola (PAC Quilombola), a Portaria nº 98/2007 da Fundação Cultural Palmares, culminando em 2009, com a Instrução Normativa nº 57/2009 do INCRA que prevê o procedimento para identificação, delimitação, demarcação, desintrusão e titulação das terras quilombolas, e em 2010, com a Lei 12.288/2010, que se refere ao Estatuto da Igualdade Racial.

A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, tem o objetivo de incrementar o desenvolvimento sustentável com ênfase na garantia de direitos territoriais, sociais, ambientais, culturais e econômicos, buscando a valorização da identidade dos povos. O Programa de Aceleração do Crescimento Quilombola (PAC Quilombola), com a finalidade de melhorar o acesso à educação, saúde, infraestrutura, por meio de edificação de estradas, abastecimento de água e também a regularização fundiária. Já a Portaria nº 98/2007 da Fundação Cultural Palmares veio regulamentar o procedimento de certificação das comunidades

quilombolas. Valorizando essas políticas do governo, Carvalho e David (2011) faz compreender que “a voz dessa parcela da população também precisa ser ouvida e ecoada em eventos que visam colaborar com a formulação de diretrizes para esse povo e que somado a isso, prezam pela participação popular, como foi o caso da Conferência de Desenvolvimento Nacional Rural Sustentável e Solidário que aconteceu em 2008.

Analisa Pereira et al (2024) que, embora a ATER Quilombola e o Programa Brasil Quilombola apresentem princípios norteadores que muito dialogam entre si, estes não fazem com que seus beneficiários garantam o direito essencial de posse coletiva de terras ou mesmo de reconhecê-los como sujeitos ativos nas articulações socioculturais em face aos espaços que ocupam. Os dispositivos legais não fizeram com que surgisse uma nova forma de quilombo, mas sim, abarcaram ao seu escopo as comunidades negras, rurais e/ou urbanas, que firmaram consigo e com sua comunidade a responsabilidade de preservar o legado cultural a eles passados por seus ancestrais, estando elas localizadas em terras de antigos quilombos ou não (Pereira et al,2024). Nesse sentido, Santos e Doula (2008) já haviam analisado que

A essência quilombola da atualidade não está apenas nas raízes históricas [...], ela se concebe a partir de um projeto de autodefinição, de uma articulação cultural de comunidades negras que, de alguma forma, se aglomeraram e preservam relações identitárias com a cultura afro-brasileira (Santos; Doula, 2008, p. 72).

Dentre todas as políticas públicas para os povos quilombolas destaca-se a regularização fundiária definitiva, pois é através dela que se pode conferir a cidadania dos povos remanescentes de quilombos, além

de abastecê-los de uma segurança jurídica no que diz respeito ao território de suas comunidades e conseqüentemente com políticas públicas que visam a sustentabilidade ambiental, social, cultural, econômica e política dessas comunidades, como bem finalizam Pereira et al (2024):

(...) A inclusão da população quilombola como destinatários das políticas públicas, exige a abordagem das instituições que promoveram as políticas públicas e de seus agentes, com uma atenção capaz de lidar de forma coerente com as especificidades deste povo devido às suas formas distintas de organização social e cultural. Logo, as ações de desenvolvimento voltadas para essa população devem seguir estratégias pautadas em um modelo de desenvolvimento, baseadas nas características territoriais e nas particularidades culturais dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, visando a sua sustentabilidade ambiental, social, cultural, econômica e política (Pereira et al, 2024, p.11).

E ainda acrescentam:

(...)Compreende-se que apenas a exigência legal das ações afirmativas não seja suficiente para que haja uma mudança efetiva. Urge a necessidade de se mudar a maneira como os extensionista compreendem e desenvolvem seu papel como agentes formadores da implementação de políticas públicas, buscando sempre atualizar e nivelar o conhecimento em Extensão Rural nas inúmeras questões que são pertinentes para transformar nossa sociedade em uma sociedade cada vez mais justa, igualitária e inclusiva (Pereira et al, 2024, p.11).

5.1. Políticas públicas do estado do Pernambuco para as comunidades quilombolas

Baseando-se no Programa Brasil Quilombola, o estado do Pernambuco, considerando as especificidades regionais locais, através do diagnóstico da realidade das Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Estado, que aconteceu através de seminários intitulados Todos por

Pernambuco, instituiu o Plano Pernambuco Quilombola, para atender as necessidades de Políticas Públicas de Promoção de Igualdade Racial presentes e futuras, estabelecendo metas físicas, financeiras, gerais e intermediárias para os diferentes problemas dentro dos eixos temáticos e definiu os grupos de atendimento por necessidade de subsídio e os arranjos institucionais e articulação Inter setorial.

Com essa perspectiva, O Plano Pernambuco Quilombola veio consolidar a Política do Governo do Estado de Pernambuco junto às Comunidades Quilombolas, nos âmbitos rural e urbano, através de ações distribuídas em quatro eixos de desenvolvimento, a saber: O primeiro Eixo, que contempla as questões de Acesso à Terra, tem como objetivo executar e acompanhar os processos de regularização fundiária dos territórios quilombolas, como base o DECRETO Nº 38.960, de 17 DE dezembro DE 2012. O segundo Eixo, referente à Infraestrutura e Qualidade de Vida, contempla os mecanismos efetivos para obras de infraestrutura em saneamento, habitação, eletrificação, comunicação, acessibilidade, saúde e assistência social. O terceiro Eixo, voltado para a Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local, apoia o desenvolvimento produtivo local e autonomia econômica, baseado na identidade cultural e nos recursos naturais presentes no território, visando a sustentabilidade ambiental, social, cultural, econômica e política das Comunidades. Já o quarto Eixo, direcionado exclusivamente para a Educação, propõe garantir a efetivação da educação escolar quilombola, tendo como base as Diretrizes Nacionais da Educação Escolar Quilombola Resolução nº 8 de novembro de 2012.

As ações dos quatro eixos estão previstas no documento do Plano Pernambuco quilombolas, com o seguinte teor:

A página 10 PPQ - Plano Pernambuco Quilombola trata do Eixo 1: Acesso à Terra- CERTIFICAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS, e coloca a Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura (FCP/MinC), como instância responsável, com atribuição legal de realizar e articular ações de proteção, preservação e promoção do patrimônio cultural das comunidades remanescentes de quilombos, bem como, das comunidades tradicionais. Elege a Coordenadoria de Igualdade Racial do Estado, juntamente à Coordenação Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas de Pernambuco para acompanhar os processos de reconhecimento e certificação das Comunidades Quilombolas do Estado. Define a Regularização Fundiária como o instrumento pelo qual a comunidade passa a existir legalmente, como proprietária da terra na qual se localiza e da qual tira sua subsistência. Esse processo é executado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA/MDA), em parceria com o Instituto de Terras de Pernambuco (ITERPE) e Secretaria de Patrimônio da União. O Estado é corresponsável pela regularização territorial das Comunidades Quilombolas de Pernambuco, segundo DECRETO Nº 38.960, de 17 DE dezembro DE 2012, que institui a política estadual de regularização fundiária e desenvolvimento sustentável das Comunidades Quilombolas.

Por sua vez, O ITERPE executa ações para uma política de Formação junto às Comunidades Quilombolas para esclarecimentos do

papel do Estado no processo de regularização das Comunidades Quilombolas de Pernambuco, criando e estimulando o diálogo entre a Comissão Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas e o Ministério Público e seus GTs, OAB e suas comissões; INCRA; Secretaria Estadual de Direitos Humanos; Secretaria de Defesa Social e Secretaria de Desenvolvendo Social, Criança e Juventude, para dialogar e prevenir os conflitos. Já a Coordenadoria Estadual de Igualdade Racial junta-se ao Arquivo Público Estadual, Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico de Pernambuco, Biblioteca Pública do Estado, UFPE, para efetivarem o mapeamento e identificação das comunidades negras rurais.

Dessa forma, O Instituto de Terras e Reforma Agrária do Estado de Pernambuco - ITERPE, junto ao Instituto Nacional de Reforma Agraria – INCRA, identifica, delimitar, demarca e titula as áreas de terras ocupadas por Quilombolas, na forma da Lei nº12.235, de 26 de junho de 2002.

Na Página 11 do PPQ - Plano Pernambuco Quilombola estão os constituintes do Eixo 2: Infraestrutura e Qualidade de Vida, direcionado ao fornecimento de água de qualidade para as Comunidades Quilombolas, a implantação de política de habitação, revitalização de estradas, diminuição do déficit energético, construção de Unidades de Saúde da Família e construção de escolas.

No que tange ao fornecimento de água, seja para produção agrícola ou para o consumo humano, se dá através de cisternas de consumo e produção, reformas e construção de barragens, tanques de

pedras (caldeirões), kits para irrigações e quintais produtivos, construção e manutenção de adutoras, priorizando a perfuração de poços artesianos.

Em parceria com o PNHR, implanta a Política Estadual de habitação Quilombola, com o objetivo de diminuir em 60% o déficit habitacional nas Comunidades Quilombolas de Pernambuco. Em parceria com as prefeituras, realiza revitalização de 80% das principais estradas vicinais das Comunidades Quilombolas e pavimentação das estradas de acesso às Comunidades Quilombolas, priorizando as tituladas no Estado. O Plano tem ação também junto aos municípios, como a construção e implantação de Unidades de Saúde da Família (USF's), com equipes de saúde da família fixa, de modo a garantir a referência e contra referência para os demais níveis de atenção, bem com implantação de cozinhas comunitárias quilombolas e escolas quilombolas de ensino médio.

A Página 12 do PPQ - Plano Pernambuco Quilombola aborda as questões do Eixo 3: Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local propondo que, em parceria com o Conselho Estadual de Desenvolvimento Rural, deve estimular para que o INCRA, ITERPE e Coordenação Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas de Pernambuco (por meio das associações locais quilombolas), sejam os órgãos responsáveis pela emissão de DAPS dos Agricultores Rurais Quilombolas nas Comunidades já certificadas pela Fundação Cultural Palmares e em parceria com o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS e prefeituras Municipais, garantirá aumento em 30% de distribuição de cisternas para acesso à água potável, como

componente fundamental da garantia da segurança alimentar e nutricional. Da mesma forma, que a Secretaria de Agricultura, em parceria com a Secretaria de Desenvolvimento Social Criança e Juventude do Estado de Pernambuco (SDSCJ), fortaleça os sistemas produtivos de 30 (trinta) comunidades, garantindo apoio às iniciativas produtivas e artesanais, criando estratégias de comercialização com compras diretas e participação em espaços de divulgação dos produtos, além de aumentar em 50% a aquisição de produtos da produção agrícola quilombola para alimentação escolar.

O Governo Estadual em consonância com a política nacional de assistência técnica e extensão rural, em parceria com as Universidades de Pernambuco, estimulará o acesso dos Quilombolas aos cursos já existentes nos âmbitos da produção sustentável e desenvolvimento local, fortalecendo os processos de visibilidade dos produtos sustentáveis Quilombolas, buscando parceria com os órgãos e instituições para inclusão dos seus produtos no Selo Nacional de Produção Quilombola.

Preocupado com a saúde da população negra, inclui a população quilombola, dentro do Sistema Único de Saúde (SUS), considerando suas especificidades como hipertensão arterial, diabetes mellitus, glaucoma, anemia falciforme, miomas uterinos, doença de chagas; através da atenção primária com equipes de saúde da família - fixas ou volantes, de modo a garantir a referência e contra referência quando necessário, para os demais níveis de atenção (média e alta complexidade) dentro do próprio SUS. É da competência dos municípios a garantia da cobertura das Comunidades Quilombolas, fazendo junto ao Ministério da Saúde o

cadastro da unidade no CNES - Cadastro Nacional de Estabelecimentos de Saúde e realizar, no mínimo, um Encontro Estadual de Saúde da População Quilombola. Estimulando a criação de organismos de Igualdade Racial nos Municípios, o Governo de Pernambuco estimula todas as famílias a adequarem-se ao Cadastro Único de Programas Sociais (CAD Único) sejam beneficiadas com a taxa de energia baixa renda quilombola.

Por fim, ainda neste eixo, o PPQ - Plano Pernambuco Quilombola busca ampliar a oferta Casas da Juventude nas Comunidades Quilombolas, garantindo recursos para realização das atividades das Casas da Juventude, Formação Técnica, Política e Cultural junto a população Jovem Quilombola. Neste setor, o Estado realiza formações com os técnicos e gestores municipais e lideranças quilombolas responsáveis pelo Cadastro Único de Programas Sociais (CAD Único), estimulando a busca ativa das famílias Quilombolas, garantindo que os cadastros sejam feitos na própria comunidade.

No que se reporta à cultura, o Plano busca fortalecer as iniciativas Culturais Quilombolas, promovendo cursos de formação de acordo com as necessidades específicas de cada comunidade, incluindo elaboração e gestão de projetos para acessar o Funcultura e outros prêmios e editais do Estado, apoiando artistas e grupos culturais das Comunidades Quilombolas, com cachês nos ciclos culturais e em ações culturais, em festivais em todo o Estado. Nesse sentido, o Estado apoia financeiramente o Festival das Comunidades Quilombolas de Pernambuco, inserindo-o no calendário oficial de eventos socioculturais

do Estado e fortalece e preserva as identidades e tradições socioambientais, plantando sementeiras crioulas em Comunidades Quilombolas. Ademias, o Plano prever o desenvolvimento do turismo sustentável de base comunitária inserindo as Comunidades Quilombolas nas rotas turísticas do Estado.

Visando a segurança do povo quilombola, o PPQ visa também descentralizar os núcleos de mediação de conflito para atuar mediante conflitos territoriais quilombolas, sensibilizando, através de cursos, oficinas, os agentes militares sobre as temáticas de direitos humanos, racismo e violações de direitos e instituindo os grupos de trabalho (GT) racismo nas instâncias regionais das polícias militar e civil. Dessa forma, garante a presença do efetivo militar nas festividades/manifestações culturais e na realização de mutirões da cidadania nas Comunidades Quilombolas.

O Eixo 4, que trata da Educação, constante na Página 14 do PPQ - Plano Pernambuco Quilombola, prevê que em parceria com Comissão Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas e Educadores Quilombolas da Rede Estadual de Ensino são criadas as diretrizes estaduais de educação escolar quilombola e elaborada a matriz curricular da educação escolar quilombola, em conformidade com as Diretrizes Nacionais da Educação Quilombola Resolução nº 8 de novembro de 2012. Para a construção de escola, responsabiliza o setor de engenharia e demais setores responsáveis para acompanharem o processo de construção de escolas quilombolas. O PPQ cria na SEE-PE/Coord. Educação do Campo de uma Comissão Pedagógica Quilombola para

acompanhar, executar e monitorar todas as ações político administrativas e pedagógicas, referentes aos Povos Quilombolas de Pernambuco, no âmbito da Secretaria. Ainda trata o eixo da viabilização de recursos financeiro para realizar um Encontro Estadual (Educação/Educadores) Quilombola, priorizar Comunidades Quilombolas na execução de campanhas educativas de enfrentamento à violência doméstica através das unidades móveis e desenvolvimento de ações de fortalecimento sociopolítico e econômico das mulheres rurais, através da Comissão Permanente de Mulheres Rurais - CPMR/PE, contemplando as Mulheres Quilombolas.

Com a execução das ações contempladas pelos 4 eixos, o PPQ - Plano Pernambuco Quilombola cumpre seu objetivo que é consolidar a política do Governo do Estado de Pernambuco, no sentido de reduzir as desigualdades raciais, com ênfase na população quilombola, nos âmbitos rural e urbano, por meio da elaboração de propostas e da adoção de ações associadas às políticas universais, cobijando, assim, os objetivos finalísticos, conforme constam na página 15 do documento: Promover a igualdade e a proteção dos direitos das Comunidades Quilombolas; 2. Acompanhar e coordenar as políticas de diferentes secretarias e órgãos do Governo do Estado de Pernambuco garantindo a Promoção da Igualdade Racial nas Comunidades Quilombolas do Estado; 3. Fortalecer a Política de Igualdade Racial nos Municípios; 4. Fortalecer e preservar a identidade e as tradições Socioambiental e Cultural das Comunidades Quilombolas de Pernambuco.

Como dever do Estado, a elaboração do Plano Pernambuco Quilombola é uma exigência legal expressa no Decreto Nº 38.960, de 17 de dezembro de 2012 que institui a Política Estadual de Regularização Fundiária e Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Quilombolas e no Decreto que aprovou o Programa Brasil Quilombola. Dessa forma o PPQ é uma política do governo que corrobora a Promoção de Igualdade Racial dialogando com o Programa Nacional, envolvendo também as esferas municipais e a sociedade civil, estabelecendo-se, assim, como um processo de construção participativa, democrática e cidadã.

CAPÍTULO VI

COMUNIDADES QUILOMBOLAS EM GARANHUNS, NO AGRESTE PERNAMBUCANO

COMUNIDADES QUILOMBOLAS EM GARANHUNS, NO AGRESTE PERNAMBUCANO

As comunidades quilombolas em Garanhuns perfizeram o mesmo trajeto que todas as outras comunidades quilombolas do Pernambuco que no período de escravidão no Brasil, por volta dos séculos XVII e XVIII, conseguiam fugir se refugiavam com outros com igual situação em locais bem escondidos e fortificados no meio das matas, conhecidos como quilombos, onde viviam de acordo com sua cultura africana, plantando e produzindo em comunidade.

Com a invasão holandesa no século XVII, muitos dos senhores abandonaram suas terras, favorecendo a fuga de um grande número de escravos, que buscaram abrigo no Quilombo dos Palmares, localizado no Estado de Alagoas, que fazia parte da Capitania de Pernambuco. Palmares possuía uma grande extensão territorial, formada por pequenas comunidades, que abrangiam praticamente todo meridional do agreste da então capitania de Pernambuco, o que faz que a historicidade das Comunidades Quilombolas do agreste de Pernambuco esteja ligada a Palmares.

A luta contra os negros de Palmares durou por volta de cinco anos que, mesmo com todo o empenho e determinação dos negros chefiados por Zumbi, foram derrotados. O processo de resistência dos Povos Quilombolas do Estado de Pernambuco estende-se de Palmares, passando pelos tempos imperiais, das fases iniciais da República, onde foi ressaltado relativamente, pelo Nacionalismo do Estado Novo, até que o processo da

Constituição Federal de 1988 fortalece o surgimento da busca pela cidadania do Povo Quilombola. Nesse processo, merece destaque a parceria com movimentos ligados à luta do Campo, Indígenas e o Movimento Negro, que foi um movimento de caráter mais urbano.

Graças às lideranças Quilombolas de Pernambuco que fundaram a Comissão Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas de Pernambuco, nos anos 90 do século XX, o que corresponde atualmente à Coordenação de Articulação das Comunidades Quilombolas de Pernambuco, no início do ano 2000, teve um papel determinante no processo de demarcação fundiária, precisamente nas Comunidades de Conceição das Crioulas e Castainho, que são as únicas Comunidades que têm seu processo fundiário mais avançado no Estado, dentre as demais comunidades existentes no Estado. A Coordenação das Comunidades Quilombolas de Pernambuco tem em sua composição Lideranças Quilombolas das diversas Regiões de Desenvolvimento do Estado, garantindo, assim, uma eficaz representatividade e interação na diversidade cultural das Comunidades Quilombolas Pernambucanas, e, fortalece a busca pela cidadania do Povo Quilombola (Pereira et al, 2024). As comunidades quilombolas de Garanhuns são consideradas comunidades tradicionais, cuja origem se dá no contexto rural com várias características do campesinato negro, seguindo o exemplo geral em todo o Território Nacional, pois onde existe uma comunidade remanescente de quilombo, destacam-se os costumes e a forma laboral do ambiente rural de sua terra natal, a África. Essas comunidades da Terra de Simoa, a exemplo de suas coirmãs pelo Brasil afora conseguiram assegurar legalmente o

direito ao território, sendo a resistência uma marca presente, quando se observa o processo de constituição do protagonismo cultural e histórico. No estado de Pernambuco, existem 195 comunidades remanescentes de quilombos reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (2020) e, destas 195, seis estão na cidade de Garanhuns. A comunidade do Caluete, objeto deste trabalho teve o seu reconhecimento como Remanescente de Quilombo no dia 13 de dezembro de 2006 através da Portaria nº29/2006 – Certificado FCP (Fundação Cultural Palmares).

O estado do Pernambuco sedeu grandes lutas dos povos negros contra escravidão, tendo os quilombos como os principais protagonistas desse processo de resistência, mais notadamente, através de conflitos no contexto rural, como as Ligas Camponesas nas lutas pela terra e a formação de muitos quilombos, compostos por africanos escravizados que fugiram principalmente do massacre do Quilombo de Palmares (Ferreira, 2011). No período em que no Brasil vigorava a lei das Capitânicas hereditárias, Pernambuco foi dividido em diversas Sesmarias, que eram lotes de terras distribuídos a um beneficiário, com o objetivo de cultivar nas terras da Sesmaria dos Aranhas, onde se localizava a área da atual cidade de Garanhuns.

Concomitantemente, a guerra holandesa e a guerrilha do Quilombo dos Palmares fizeram Garanhuns ser uma grande sede de negros fugidos da ordem do Rei que determinava a destruição de todos os quilombos. Dessa forma, com a forte presença das tropas no litoral, os negros adentraram aos agrestes e sertões do nordeste brasileiro, buscando refúgio, principalmente, nas áreas planálticas do agreste pernambucano, onde

passam a existir redutos de resistência, similarmente a Palmares. Nesse período, foram construídas diversas comunidades quilombolas como: Estivas, Castainho, Tigre, Timbó, Caluete e Estrela, formadas principalmente por quilombolas remanescentes do quilombo de Palmares.

Assim, o município de Garanhuns, que está situado no Agreste, localizada a 230 km da capital, Recife, passa a ser vista como marco dessa história de resistência vivida pelo povo negro quilombola em Pernambuco, numa constante relação de conflitos intensos com proprietários de terra e imobiliárias que se apropriaram indevidamente dos territórios dos quilombos.

As comunidades quilombolas de Garanhuns estão localizadas nas áreas rurais, desprovidas da maioria dos equipamentos de infraestrutura como: esgoto, iluminação pública, segurança, postos de saúde, escolas, cujo acesso é feito por estradas não asfaltadas. Vivendo em precárias condições de vida, os quilombolas não conseguem se manter economicamente sem os subsídios das diversas esferas governamentais, principalmente do Governo Federal. Aluta pelo reconhecimento dos seus territórios, a busca da definição do seu espaço, a autoafirmação enquanto grupo social, tem demonstrado para o restante da sociedade que eles existem e são componentes ativos na configuração de todo o complexo social existente. Estas comunidades quilombolas se evidenciam diante de outras existentes no próprio estado, como as de Belém de São Francisco e do Cabrobó, devido ao seu posicionamento locacional, uma vez que estão no entorno de um dos centros polarizadores do Agreste Meridional Pernambucano e por Garanhuns se apresentar como um referencial

totalizando 366 pessoas (Diagnóstico de saúde, 2019), obteve a nomeação de terra quilombola, intensificada com o decreto n°. 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de acordo com a Constituição Federal, de 1988, em Art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), como anteriormente mencionado.

A comunidade Quilombola do Castainho se evidencia dentre as demais, tem a agricultura e a pecuária como base de sua economia, sendo forte também a cultura da mandioca e do café. Os membros dessa comunidade identificam a origem como tendo sido fundada por um grupo de negros que fugiram da guerra que destruiu o quilombo dos Palmares no Estado de Alagoas, ocorrida no ano de 1695. (Cavalcante; Silva; Sena, 2018). Essa comunidade ainda vem mantendo suas práticas tradicionais, de forte conteúdo característico da herança cultural afro-brasileira, e valorização dos bens culturais materiais e imateriais, contribuindo, assim, para que haja a resistência e preservação da identidade cultural quilombola em seu território, sendo necessário evidenciar a importância da valorização das práticas culturais e artísticas, apontando a singularidade da comunidade quilombola (Santos, 2010).

O quilombo Caluete, certificado FCP pela Portaria n° 29/2006, de 13/12/2006, é a comunidade mais distante da cidade de Garanhuns, fazendo fronteira com o município de Brejão. A Resolução de Tombamento consta no Art.216, nos seguintes termos:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou

em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: [...] § 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. Conforme o art. 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Os dados de territorialidade, população, cultura, religião, dentre outros, da comunidade Caluete constituem objeto da presente pesquisa. A literatura especializada evidencia que as comunidades quilombolas precisam preservar as suas histórias, mesmo que, com muita aflição e incompreensão por parte de uma sociedade, ainda muito reticente e discriminatória. Não se pode negar a existência de comportamentos discriminatórios contra as minorias, e, principalmente, quando se trata de aspectos da religiosidade de determinada comunidade minoritária. Nesse sentido, podemos destacar o que diz Aguinaldo de Melo Elias:

As comunidades quilombolas atualmente buscam se destacar pelas manifestações e expressões culturais herdadas dos seus antepassados escravizados, mantendo as transições, através das festas, religião, música e danças, e para tanto, possuem um histórico de lutas pelo espaço e resistem à tentativa de tem a sua cultura desvalorizada (Elias, 2020, p.19)

Os quilombolas no Brasil têm a sua vida social bastante relacionada e até mesmo disciplinada pelo contexto cultural/religioso que envolve práticas culturais e festivas, no sentido de reverenciar, de manter e de resgatar a sua ancestralidade cultural/religiosa africana.

Para reverenciar, manter e resgatar o aspecto cultural/religioso de

seus ancestrais, os africanos escravizados durante quase 400 anos, buscando diminuir o seu sofrimento em terras tupiniquins, buscavam invocar a sua ancestralidade cultural e religiosa, embora não pudessem fazê-lo livremente, porque o catolicismo romano, até então, desconhecido por aqueles negros, dominava a cultura e a religiosidade no Brasil. Surge então, entre os escravos, a ideia de incorporar formas e elementos da cultura religiosa em evidência aos cultos nativos da África, surgindo então, os santos e divindades dos cultos africanos correspondentes aos do catolicismo, e aí, evidencia-se o sincretismo religioso relacionado às comunidades quilombolas no Brasil.

No Estado do Pernambuco e, mais precisamente, na região de Garanhuns, o termo “sítio” é usado para se referirem a pequenas propriedades rurais de no máximo 10 hectares, e os termos “comunidade” ou “vila” quando se trata de áreas com uma certa concentração de residências, como é o caso das seis comunidades, vilas ou sítios quilombolas de Garanhuns. Em se tratando da comunidade do Castainho, que é denominada por uma pequena parcela da população citadina como um bairro rural, tem-se a ideia de que se trata de fato de um bairro urbano na zona rural, porém, a maioria da população de Garanhuns e região conserva o antigo conceito de sítio, comunidade ou vila, precisamente nesta ordem, porém, principalmente o de sítio.

Nesse sentido, destacamos o que diz Maria Priscila Miranda dos Santos, quando se refere à comunidade quilombola do Castainho:

Fica evidenciado que a população citadina desconhece ou até mesmo ignora a existência de quilombos no Município, sendo assim atrelam ao quilombo do Castainho características de um bairro rural, mas desconhecem a sua

história e importância para Garanhuns. Quando os cidadãos eram perguntados se eles conheciam o Castainho os depoimentos seguiam quase uma mesma linha de raciocínio: “uma vilinha fracassada que vai como Deus quer”, ou até mesmo quando se perguntava o que o entrevistado entende por comunidade quilombola, “é uma comunidade excluída, desclassificada” (Santos, 2010, p.21).

Todas as seis comunidades quilombolas de Garanhuns são essencialmente ligadas pelo parentesco, o qual traz a real sensação de pertencimento ao grupo, mesmo que, nem todos se considerem quilombolas, pois esse auto reconhecimento como indivíduo quilombola é carregado de subjetividade, como por exemplo, a origem e a miscigenação da família; a profissão que exerce e o local de trabalho etc. Para a maioria dos moradores a sua identificação como remanescentes de quilombos se dá pela cor da pele negra e, conseqüentemente, eles acreditarem que são de fato descendentes dos escravos africanos que viveram naquela região.

As comunidades quilombolas de Garanhuns em sua totalidade territorial abarcam centenas de hectares, ficando os “sítios” restritos a grupos familiares dentro dessas comunidades como um todo. Não obstante a essas pequenas propriedades dentro das comunidades quilombolas, o conceito de sítio é atribuído a todo o território quilombola. Nesse sentido, destacamos o que diz Anita Maria de Queiroz Monteiro ao se referir à comunidade do Castainho: “Portanto, toda vez que nesse trabalho aparecer a expressão sítio é para designar essa comunidade que é vista conceitualmente como bairro rural” (Monteiro, 1985, p.16).

O termo morador é uma palavra de estigma nas comunidades

quilombolas, principalmente para os mais jovens, que se sentem “humilhados” e procuram negar a condição de morador de uma comunidade remanescente de quilombos, “eles não aceitam essa realidade”; “se sentem diminuídos”; “na escola negam que residem em uma comunidade negra”; são frases citadas por pais de estudantes negros das comunidades garanhuenses. Essa negação da identidade quilombola vai na contramão das justas lutas das comunidades tradicionais em busca dos seus direitos. É importante fomentar entre os mais jovens a sua ancestralidade, a sua identidade cultural, a sua herança africana para que eles sintam orgulho desse legado, com bem fundamenta Alexandra Santos e Sheila Maria Doula:

A negação da identidade quilombola retarda a efetiva existência destes atores, pois precisam emergir como comunidade perante os grupos sociais localizados em seu entorno e assumir sua essência em termos de consciência identitária para assegurarem quaisquer direitos que oficialmente detêm. Neste sentido, a academia, as prefeituras, as escolas, os hospitais, as agências de Ater, os grupos artísticos e demais instâncias concernentes às questões culturais afro-brasileiras ocupam papel fundamental no processo de reconhecimento e inserção destes grupos nas redes sociais, econômicas, educacionais e culturais locais (Santos e Doula, 2008, p.10).

Enquanto o Castainho e Estivas são as maiores e mais organizadas comunidades quilombolas de Garanhuns, onde fluem com mais celeridade os benefícios do Poder Público nas três esferas, municipal, estadual e federal, a comunidade do Caluete é a mais pobre e esquecida pelo Poder Público. As comunidades quilombolas do Tigre, da Estrela e do Timbó são uma espécie de segundo plano com relação aos benefícios a elas devidos pelo Poder Público. Já a comunidade do Caluete é sempre preterida e a

mais isolada das demais comunidades.

As comunidades de Garanhuns têm a prática da agricultura familiar como fonte primária, para sobrevivência dos moradores locais. O cultivo da mandioca e o beneficiamento da raiz são o carro chefe da economia agrícola dessas comunidades que produzem outras culturas aliadas à criação de pequenos animais. Quanto à importância da agricultura familiar aliada ao cultivo da mandioca, argumenta Antônio Carlos de Santana Ferreira:

A agricultura familiar é a principal forma de sobrevivência tendo como característica a produção e a comercialização comunitária da mandioca e seus derivados, dos quais se destacam a farinha, a goma, o beiju e a massa. No período da safra do caju, novembro a fevereiro, a extração da castanha e comercialização in natura se constitui em significado reforço para a economia da comunidade. (Ferreira, 2008, p.23)

A casa de farinha constitui-se em um dos principais ambientes de convivência das comunidades quilombolas, pois, além de proporcionar momentos de muita alegria pelo beneficiamento da principal cultura das comunidades (a mandioca), é também um local de reuniões e trabalho onde as famílias e amigos se reúnem para colocar a “prosa” em dia. Nesse sentido, menciona Rafael Sanzio Araújo dos Anjos:

A casa de farinha, onde a mandioca é processada, permanece viva nos quilombos, sendo o símbolo de um caminhar junto, o exemplo de que tanto o dia a dia quanto o futuro da comunidade sempre se basearão na sobrevivência desses espaços (Anjos, 2006, p.69).

Embora já não exista casa de farinha na comunidade Caluete, essa não deixa de ser um repertório de lembranças e protótipos das

comunidades quilombolas, uma vez que a farinhada é uma herança da cultura agrícola desse povo

6.1. Neocomunidades nas comunidades quilombolas de Garanhuns

A intervenção de agentes modernos e externos nas comunidades tradicionais quilombolas criam as “neocomunidades”, com ênfase nas tradições inventadas, por imposição de determinados indivíduos, instituições e grupos externos, ou até mesmo por parte de grupos ou indivíduos das próprias comunidades, gerando com isso, em alguns momentos da história, insatisfações e mal-estar.

Reedificadas e reorganizadas sobre os vestígios e escombros do patrimônio material e sobre os sinais e resíduos da memória das comunidades, as neocomunidades englobam ações e atividades ensejando importantes processos de mudanças e evolução. Nesse contexto, os "agentes da modernidade" promovem a reconstrução simbólica e material de territórios comunitários e de saberes tradicionais através de técnicas e dispositivos modernos. Assim, se estabelece como um movimento sociocultural que vem ocorrendo em algumas comunidades tradicionais do Brasil, principalmente as de origem africana e indígenas, as quais foram esquecidas por um longo período na história, mesmo com toda a sua bagagem de memória, identidade étnica e ancestralidade.

No sentido de reconstruir territórios tradicionais dentro das comunidades tradicionais, os agentes externos modernos primam pela fidelidade aos conhecimentos reais e verdadeiros, fundamentados na memória e na identidade étnica ancestral das comunidades, onde estão

atuando, lançando mão de mecanismos e técnicas modernas, uma vez que a função desses agentes externos é a recuperação aliada à ressignificação do legado social e cultural da etnia estudada, segundo aponta Javier Alejandro Lifschitz:

As neocomunidades são processos culturais em que os agentes modernos operam nas formas organizativas, materiais e simbólicas de comunidades tradicionais para reconstruir territórios, práticas e saberes a partir de técnicas e epistemes modernas. (Lifschitz, 2011, p.102).

É notória a formação de neocomunidades, principalmente nos aspectos culturais e religiosos, nas comunidades de Garanhuns, em que tradições ancestrais são substituídas por novas tradições, principalmente quando se trata de mudança de religião ou credo religioso por influência de grupos de evangelismo de outras religiões, que também auxiliam no resgate de tradições primitivas e ancestrais esquecidas ao longo da história. Assim, as neocomunidades refletem uma tendência à reedificação e revitalização dos territórios ancestrais e tradicionais aliados à produção de legitimidades culturais/religiosas que são demarcadas em um determinado espaço territorial através de símbolos, formas de cultos e alegorias.

O surgimento das neocomunidades no campo da cultura e religião quilombolas tem dicotomizado o pensamento dos seus moradores; de um lado, os mais antigos e idosos entendem que com as neocomunidades, as tradições ancestrais estão sendo sepultadas; por outro lado, uma boa porcentagem de indivíduos jovens e de meia idade acreditam que essa intervenção externa dos “agentes modernos” ajuda a reconstruir identidades étnicas e tradições esquecidas, ainda que, com adaptações. A esse respeito, argumenta Ravier Alejandro Lifschitz:

Embora a questão quilombola envolva instâncias organizativas nacionais, o que caracteriza a situação de cada comunidade é a singularidade dessas trajetórias. A isso devemos somar as características dos “agentes externos” quanto ao tipo de ação e de meios que mobilizam esses processos de “reconstrução, já que cada neocomunidade também está atrelada a uma forma de reconstrução da “tradição”. (Lifschitz, 2011, p.13).

Embora haja divergências de percepção e aceitação por parte dos moradores das comunidades quilombolas, o processo de formação de neocomunidades tem trazido benefícios para ambos os lados, pois enquanto as comunidades tradicionais precisam da modernidade para conviverem e interagirem bem com os entes vizinhos que compõem todo o Município, por outro lado, as instituições externas representativas da modernidade necessitam do legado ancestral das comunidades tradicionais para enriquecerem as suas pesquisas, suas ações, seu cabedal de conhecimento.

CAPÍTULO VII

RELATO DAS FALAS DOS REPRESENTANTES DA COMUNIDADE CALUETE

RELATO DAS FALAS DOS REPRESENTANTES DA COMUNIDADE DO CALUETE

O levantamento dos dados bibliográficos e documentais deram subsídios à análise dos dados coletados por intermédio das entrevistas e/o conversas informais, bem como das fotografias capturadas nas sucessivas visitas à comunidade.

As questões roteiro que nortearam as entrevistas deram abertura a novas informações, bem como foram compiladas questões em uma só resposta.

Ao interrogarmos sobre a origem do quilombo do Caluete, obtivemos poucas informações, o que nos leva a entender que eles próprios não conhecem ou não têm interesse pela sua história, talvez pelo desprezo que sentem em relação a outras comunidades ou da sociedade em geral, como se pode constatar nas informações:

M.S.P.L-DF (67) Líder Comunitária do Caluete,

Não sei muito da origem do Caluete mas vou falar um pouco (...) olhe, a origem da gente aqui, somos negros quilombolas do Caluete...

R. M. S. (32),

(...) Antigamente o pessoal do Caluete era tratado como escravo, a pobreza era muito grande, não tinha o que tem hoje e ainda tem muita dificuldade

Q.M.S. (84) – Mulher mais idosa do Caluete,

Eu não sei quando começou a comunidade do Caluete, só sei que foi há muitos anos, os mais antigos falavam, e os mais velhos diziam que aqui começou com os escravos que

fugiram das Alagoas nos tempos do negro Zumbi. Eu me lembro que prá acolá embaixo tinha um fileirinha de casas feita de vara e de barro coberta de palha, era como uma vilazinha sabe, e o pessoal dizia que lá tinha morado os primeiros negros fugidos de Alagoas.

P.F.S (81) – Homem mais idoso do Caluete,

Sobre as casas de palha da comunidade do Caluete: “...as casas eram todas de palha, a casa do pai dela, casa do meu pai, então depois, passado um tempo aí meu pai cobriu a casa de telha, meu pai, um outro tio meu, aí foi melhorando as coisas né, aí então melhorou tudo aí acabou-se as casas de palha, ficou tudo de telha, agora era de taipa aas casas, ..faz muito tempo isso, eu acho que eu tinha uns 11 anos” (ou seja, ele tem 81 anos, há mais ou menos 70 anos). “... Nesse tempo as minhas irmãs eram todas solteiras ainda, eu era o mais novo, aí eu via tudinho né, aí foi melhorado, melhorado, depois mudou prá melhor né, mas, era tudo de palha aqui. Eu só vim entender que a gente era descendente dois negros escravos depois de casado, porque quando eu era criança e jovem não lembro de ouvir ninguém falar isso, ...o povo daquela época não conhecia a história dos escravos porque se conhecessem e conversassem com eu lembrava não era? Naqueles tempos ninguém falava de quilombolas, só falava que era os negros do Caluete, mas como as coisas vem mudando está diferente hoje, mas era assim. Eu nasci e me criei aqui, eu mas ela (esposa) e aquele meu genro ali (referência ao esposo de dona Nalva, sua filha). As casinhas de palha ficavam no lado principal do Caluete (que fica na fronteira com a cidade de Brejão), foi ali onde eu nasci e me criei, as casinhas de todo unido eram de taipa e coberta de palha, depois foi mudando. Quando eu era jovem não me chamavam de Pedro Ferreira, eu era conhecido como Pedro de Abílio por causa do nome do meu pai Abílio. Depois quando eu casei, eu fui embora prá São Paulo e passei um tempo lá, depois voltei e estou aqui até hoje.

Uma questão muito esclarecedora para a pesquisa foi sobre as dificuldades enfrentadas pela comunidade por estar na fronteira de dois municípios. Nesse quesito, os moradores deixaram muito evidente a importância do município de Brejão, como se observa nas falas.

R.M.S (32),

A dificuldade do Caluete é porque é entre Garanhuns e Brejão, nós fica sem chão porque uns votam em Garanhuns e uns votam em Brejão, aí...mas Brejão ajuda bastante nós, Garanhuns é difícil, difícil mesmo, até quando é tempo de votação nós num sabe nem em quem votar em Garanhuns porque ele só vem atrás de nós quando é tempo de eleição.

M.E.P.S(33)

A gente sofre muito com a distância de Garanhuns, muitos não vem na nossa comunidade e quando vem prometem muitas coisas e não cumprem a palavra, aí fica muito difícil pra gente que é do Caluete.

Essa questão se cruzou com a questão sobre se a comunidade se sente desprezada pelo Poder Público da cidade de Garanhuns, quando as respostas convergiram para o mesmo ponto. Vejamos:

D.F.B (37),

Somos tão esquecidos aqui no Caluete que vivemos de maneira remota, prá ir a Garanhuns só vai quem tem transporte próprio ou carro de linha, mas os carros de linha nem todos tem condição de pagar.

R.M.S (32),

A nossa comunidade se sente bastante desprezada por Garanhuns, porque prá eles nós não existe aqui, porque raramente chega alguém de Garanhuns aqui, e da prefeitura é que não vem mesmo prá perguntar o que nós estamos precisando aqui, ou o que não estamos precisando, o problema é esse.

L.F.S.L (29),

O desprezo das autoridades de Garanhuns com o Caluete é muito grande, nós somos supridos 100% por Brejão. Os moradores daqui se sentem totalmente desprezados por Garanhuns, e então, por causa desse desprezo e por estarmos colados no município de Brejão somos ajudados somente por Brejão.

R.M.S (32),

Nós somos do município de Garanhuns e não temos nenhum benefício, era para sermos beneficiados por Garanhuns, as máquinas não aparecem para arrumar as estradas, máquina de bater feijão não vem, as máquinas prá ajeitar as barragens não vem, é tudo por Brejão, tudo por Brejão, aí nós nos sentimos desprezados por Garanhuns... A nossa comunidade se sente bastante desprezada por Garanhuns, porque prá eles nós não existe aqui, porque raramente chega alguém de Garanhuns aqui, e da prefeitura é que não vem mesmo, nem pra perguntar o que nós estamos precisando aqui, ou o que não estamos precisando, o problema é esse...

M.S.P.L-DF (67),

Sim, nós somos muito desprezados por Garanhuns, sim. Nós precisamos de lazer para as crianças, que nem você vem aqui e você ver o tanto de criança que a gente tem, nós num tem um serviço de convivência nessa comunidade, quando chega o tempo de férias os meninos não têm um canto para se divertir. A nossa comunidade, realmente vou lhe dizer uma coisa, parece que ela não existe nem no mapa prá o povo aí de Garanhuns, porque eu fico até cismada, lhe juro, que eu fico até cismada... Eu fico até triste quando diz que vem gente de fora aqui prá minha comunidade, pois nas outras associações tem tudo, tem escola, tem posto de saúde, tem creche, tem quadra, e nós num tem nada, a única diversão que tem aqui é esse campinho de areia como você já viu.

M.L.P L (42),

Eu acho sim que a nossa comunidade se sente desprezada pelo município de Garanhuns, faz muito tempo que existe essa comunidade e a gente daqui do Caluete sempre somos esquecidos por Garanhuns, por tudo aliás. Tá tendo agora na associação um atendimento do médico uma vez por mês mas ninguém sabe até quando, porque é assim, eles colocam o médico e logo tiram, ao mesmo tempo fica sem médico, e Garanhuns prá nós aqui é esquecido porque quem sempre acolhe nós aqui é Brejão, o certo é o certo né, porque Brejão, o que você precisar e for atrás você consegue, principalmente em questão de doença, porque

você adoeceu aqui, se for caso da gente ir prá o D. Moura (Hospital Regional de Garanhuns), só se tiver o seu transporte próprio, porque por Garanhuns se a gente for atrás de um carro a gente morre à míngua, Brejão não, Brejão na hora que você adocece você liga tem ambulância 24 horas, tem Médico 24 horas, você é atendido lá e qualquer coisa se não for atendido lá eles transferem pessoa para Recife, prá Caruaru e por Garanhuns nada disso existe , aqui pra nós não, e a gente sabe que tem direito né, que a gente somos do município de Garanhuns, por ser do município de Garanhuns e por a gente ser quilombolas falta muito viu prá gente ser atendido por Garanhuns, Garanhuns deixa muito a desejar.

Outra questão levantada na entrevista e que veio complementar as informações sobre o descaso do município de Garanhuns para com a comunidade do Caluete foi se a comunidade é mais assistida pelo município de Garanhuns ao qual pertence ou pelo município do Brejão, por ser fronteiro a este? Os informantes foram unânimes em responder que a proximidade da comunidade do Caluete com o município do Brejão é um fator bem determinante para esse fenômeno.

R.M.S (32),

Mas tem muita dificuldade porque tudo é mais por Brejão, prá você ir num posto de saúde é em Brejão porque é mais perto, por aqui não tem posto de saúde de Garanhuns; e pra você ir tomar uma injeção, levar um filho doente, se precisar de uma ambulância, é tudo por Brejão(...) Basicamente nós somos ajudados mais por Brejão mesmo, apesar de tudo Brejão ajuda nós muito, porque por Brejão nós temos água toda semana, por Brejão as nossas estradas estão sempre boas, somente as máquinas de Brejão vem ajeitar as nossas estradas, de Garanhuns não aparecem aqui. Nós somos do município de Garanhuns e não temos nenhum benefício, era para sermos beneficiados por Garanhuns, as maquinas não aparecem para arrumar as estradas, máquina de bater feijão não vem, as maquinas para ajeitar as barragens não vem, é tudo por Brejão, tudo por Brejão e aí nós se sentimos desprezados por Garanhuns.

M.S.P.L -DF (67),

...Sobre os benefícios, uns pouco benefício vem de Garanhuns, assim, lá uma vez, mas somos muito esquecidos por Garanhuns, a real é essa que a gente aqui somos mais atendidos por Brejão, isso aí eu não nego prá ninguém, em todo canto que eu vou sempre digo essa história. Nós como quilombolas nós somos muito assim... apesar do município ser Garanhuns, você vindo aqui você vê muito bem qual é a nossa situação, a nossa situação não é uma das melhores, e agora nós estamos se sentido mais abandonado ainda, mas como você mesmo vê quando você vem visitar como é a situação da nossa associação, do nosso povo. nós num tem de Garanhuns as ajudas que nós tem de Brejão. Prá começar, aqui na nossa comunidade, os prefeitos de Garanhuns nunca vem, nunca vem olhar o nosso trabalho e a nossa forma de viver.

As falas dos moradores denunciam o que ocorre com a comunidade do Caluete, tão preterida pelo Poder Público e pela população do Município no qual está inserida, que é o mais importante município da Região do Agreste Meridional do estado de Pernambuco. E aí a comunidade do Caluete busca amparo no município de Brejão, bem menor e mais pobre do que Garanhuns. Assim, quando perguntamos se as pessoas do Caluete, em busca de suas necessidades diárias, frequentam mais a cidade de Garanhuns ou de Brejão? As respostas convergiram para consolidar a grande afinidade que a comunidade tem com o município do Brejão, que lhe dá assistência, em detrimento do município de Garanhuns, que pouco ou quase nada a considera e visualiza para atender as necessidades básicas daquela comunidade.

M.S.P.L-DF (67) -

Nossas dificuldades, nós tem muitas, prá qualquer coisa. Nós recebe um médico aqui de mês em mês, mas estamos até agradecidos a Deus porque antes era pior, mas, infelizmente as ajudas que a gente tem mais é de Brejão

mesmo(...) olhe, as dificuldades que a gente acha e sempre tem esse porém, quando é no tempo de política vem política de Garanhuns e vem política de Brejão e as dificuldades que a gente tem é essa, que quando chega aqui a máquina de Garanhuns, quando vem, que eu não me lembro qual foi a era que veio prá ajeitar as nossas estradas infelizmente faz um pedaço e outro não. Como eu sou conhecida do prefeito de Brejão, graças a Deus e só tenho que agradecer a ele, aí ele vem com as máquinas e faz as nossas estradas bem pertinho das casas, apesar da gente de ser município de Garanhuns, já as máquinas de Garanhuns quando vem fica com essa besteira dizendo, aqui é Brejão, aqui é Brejão, só que eles sabem que nem todo mundo vizinho aqui é de Brejão e que o lado do Caluete é de Garanhuns e não de Brejão, agora que tem muita gente do Caluete que vota em Brejão já por causa desse desprezo de Garanhuns com nós. Sim, nós somos muito desprezados por Garanhuns, sim. Nós somos muito ajudados pelo município de Brejão que é que socorre agente

M.E.P.S(33),

A gente aqui mesmo tem mais apoio por Brejão do que por Garanhuns, tudo que a gente consegue é por parte de Brejão, porque por Garanhuns a gente não consegue nada, se é um carro a gente tem que ir prá Brejão, lá, a gente é acolhido, já por Garanhuns não, aí é ais difícil prá gente, mas na minha opinião a gente é mais acolhido em Brejão do que em Garanhuns que a gente procura mas não tem apoio.

No que se refere às necessidades urgentes da comunidade, fizemos a seguinte pergunta: Quais as reivindicações mais urgentes por parte da comunidade ao município de Garanhuns? E as respostas foram unânimes em relação à educação, saúde, transporte, infraestrutura e lazer.

M.S.P.L (67),

A nossa maior necessidade aqui é uma escola, um posto de saúde e também uma reforma naquela associação que só Deus sabe a gente naquelas telhas de vez em quando avoam aquelas telhas, só Deus sabe. É muito difícil, a gente se sente muito triste porque nas outras comunidades tudo isso tem, porque a gente vê naquele Castainho ali mesmo tá

transformado e o povo ainda briga por mais coisa, imagina a gente que não tem nada hem.

M.F.S (37),

A gente tem muita necessidade de uma coleta de lixo, pois, tanto da parte de Garanhuns como de Brejão não tem coleta de lixo, aí a gente tem que juntar o lixo em um local e queimar, só que a gente que tem criança, tem muita fraude e a fraude não queima e também na época do inverno é muito difícil prá queimar por conta da chuva(...)As crianças daqui uma parte estudam na escola do sítio Imbé no município de Brejão e outras estudam em uma escola que fica no município de Garanhuns, aí o ônibus passa prá pegar os alunos, mas de vez em quando o ônibus falta e os alunos ficam sem aula. Sobre o posto de saúde a gente quando precisa se consulta em Brejão e uma vez por mês vem um médico de Garanhuns que atende aqui na associação do Caluete.

M.S.P.L –DF (67),

Nós precisamos de lazer para as crianças, que nem você vem aqui e você ver o tanto de criança que a gente tem, nós num tem um serviço de convivência nessa comunidade, quando chega o tempo de férias os meninos não têm um canto para se divertir. A nossa comunidade, realmente vou lhe dizer uma coisa, parece que ela não existe nem no mapa prá o povo aí de Garanhuns, porque eu fico até cismada, lhe juro, que eu fico até cismada como é que o município daqui é Garanhuns e pra resolver tudo eu vou prá Brejão e eles fazem tudo por a gente, socorro de ambulância e essas ambulância de Garanhuns nunca socorreram a gente aqui, sempre só é Brejão, quando a gente precisa de um socorro Brejão manda a ambulância, quando não tem ambulância, o prefeito manda um carro e a gente só tem que agradecer a eles pelo que eles faz, que a gente já sabe que tem essa divisão Garanhuns e Brejão, porque Brejão dar atenção, aí a gente fica muito triste em ter esse impasse aqui na nossa associação, eles não olham a quem tá fazendo, eles não vem perguntar se o título da gente é de Brejão ou é de Garanhuns. O serviço de convivência começou terminou e num veio mais e os pobrezinhos dos meninos só tem um a diversão aqui se levar prá fora, só quem pode pagar piscina e parque porque aqui a necessidade é grande, ninguém vai deixar de comer o seu

pão prá pagar parque prá os pobres dos meninos. A gente sabe que a associação tem direito a tudo isso, mas a gente não sabe onde vai buscar, porque a gente ver que as outras associações têm tudo isso, lá no Castainho mesmo tem tudo. Eu fico até triste quando diz que vem gente de fora aqui prá minha comunidade, pois nas outras associações tem tudo, tem escola, tem posto de saúde, tem creche, tem quadra, e nós num tem nada, a única diversão que tem aqui é esse campinho de areia como você já viu.

D.F.B. (37),

As crianças da nossa comunidade não têm nada prá fazer, só tem o campinho de futebol, por isso seria muito bom um parquinho de diversão prá eles brincarem e se divertirem.

M.E.P.S (33),

O que falta na comunidade é um posto de saúde, uma escola, porque fica muito distante prá gente ir prá Miracica, aí na minha opinião é um posto de saúde e uma escola que a gente mais precisa.

M.L.P.L. (42),

Nossa comunidade precisa de bastante coisa, uma creche para nossas crianças, um postinho de saúde. Nossas crianças não têm nenhum lazer, precisamos de um parquinho infantil como tem nos bairros de Garanhuns. Se tivesse um parquinho seria uma bênção porque aqui tem muita criança, mas infelizmente eles não ligam para isso, aqui a nossa comunidade é esquecida, lá prá Miracica já tem esse parquinho. (...) A necessidade mais urgente da nossa comunidade é uma escola e um posto de saúde. É muito complicado viver em um lugar que a gente não tem conforto como a gente sabe que deveria ter por parte de Garanhuns. Nós somos esquecidos por Garanhuns, só valemos para Garanhuns quando é tempo de eleição que eles só prometem, mas não fazem nada.

R.M.S (32),

A necessidade mais urgente aqui da comunidade era um posto de saúde, pois nós vamos pra muito longe, ou Brejão

ou Miracica, só dá pra ir de moto, de pé não dá prá ir com criança, e precisamos também de uma escolinha(...) É bastante complicada a situação, porque se nós tivesse um posto de saúde na nossa comunidade e uma escola prá nossas crianças seria muito melhor; as escolas aqui são muito distante, tem dia que o ônibus vem e tem dia que não vem, aí as crianças ficam sem aula. É bastante complicada a situação, porque se nós tivesse um posto de saúde na nossa comunidade e uma escola prá nossas crianças seria muito melhor, as escolas aqui são muito distantes, tem dia que o ônibus vem e tem dia que não vem, aí as crianças ficam sem aula...

Quando interrogamos a quem ou a o que se atribui esse suposto abandono por parte do poder público à comunidade do Caluete, apenas um informante fez a seguinte lastimação:

R.M.S. (32),

Sobre a Situação do Caluete não aparecer no google maps: “Parece que engoliram o Caluete, que não é possível, a pessoa fica se perguntando porque está assim, o Caluete não está registrado em nada né, porque já veio tanta gente aqui prá fazer levantamento não sei do que, e aí nada feito”.

Sobre se a comunidade do Caluete recebe visita de grupos ou de presidente de associações das outras cinco comunidades quilombolas de Garanhuns, todos os informantes fizeram a mesma alegação:

R.M.S (32),

(...) que eu saiba, que eu me lembre, não me lembro que nós recebemos visitas de outros presidentes de associação, que eu me lembre não. É muito difícil vir algum representante quilombola de outro quilombo prá nossa associação. A nossa associação é a mais fraquinha de todas, quando nós vai prá alguma dessas outras associações quilombolas a gente ver tudo arrumadinho, tudo bonito, os banheiros tudo arrumadinho, tudo ajeitadinho e a nossa associação é a mais fraquinha que tem, mas com fé em Deus a gente vai ajeitando ela de pouco em pouco, porque nós não tem ajuda de ninguém aqui.

M.L.P.L (42),

Quando a gente recebe visitas de líderes de outras comunidades quilombolas eles só fazem promessas e não resolvem nada.

M.F.S (37)

Os representantes de outras comunidades quilombolas nunca participam das nossas reuniões aqui na nossa associação, agora o pessoal daqui de vez em quando vai prá s reuniões das outras comunidades como no Castainho, no Tigre, mas os de lá eu não tenho lembrança não se já vieram aqui, se já vieram, faz muito tempo e eu não lembro.

Uma questão que gerou discussões diversas foi quando foram interrogados sobre o conceito, a ideia, o sentido construído sobre o que é ser quilombola. Por ser uma discussão subjetiva, cada informante abordou sob óticas diferentes, como se pode constatar nas falas:

R.M.S (32),

Na minha opinião ser quilombola é ser guerreiro, é lutar por nossos objetivos, eu tenho orgulho de ser quilombola, eu ytenho orgulho, porque é muito importante, tudo na vida que nós faz, eles perguntam logo se a gente é quilombola ou não, e eu digo que sim.

D.F.B(37)

Ser quilombola é se autodeclarar que faz parte de uma etnia e cultura de pessoas que percorreram o nosso Brasil e pelo mundo todo, é se identificar povo quilombola, é saber quem você é. Quilombo significa povo livre.

M.E.P.S. (33)

Prá mim é muito importante ser quilombola, porque antes a b gente não sabia nem o que era ser quilombola, mas hoje a gente sabe o que é ser um quilombola de verdade, é muito importante, é uma origem que a gente tem desde que nasceu né?

M.F.S. (37),

Ser quilombola é assim, a gente recebe alguns benefícios que outras pessoas não recebem, por exemplo, quando veio essas vacinas da Covid veio primeiro para as comunidades quilombolas, foi a prioridade né, enquanto que demora mais para as outras pessoas, prá nós veio logo e também tem os projetos para os quilombolas através das associações, mas tem algumas coisas que a gente não consegue aqui no Caluete, já outras comunidades quilombolas conseguem.

Ao serem interrogados sobre se se sentem orgulhos em serem quilombolas, apenas uma informante manifestou a sua satisfação e o orgulho da sua condição de quilombola, enaltecendo a cor, a raça e os costumes.

M.S.P.L-DF (67),

Sempre digo, nasci preta, sou preta, tenho orgulho de ser negra do Caluete que nem o povo chamava, é um orgulho muito grande que eu tenho de ser essa pele preta, ser quilombola não é fácil que sempre tem esses preconceitos, sempre um e outro, a gente luta contra esses preconceitos, mas sempre existe, mas Jesus vai me dar força prá eu lutar até o fim viu, mas eu tenho muito orgulho de ser quilombola.

A indagação sobre a existência de moradores na comunidade Caluete que não se identificam como quilombolas, mesmo sendo descendentes dos negros escravizados no Brasil levou os informantes a denunciarem os jovens, questionando os que mais omitem a identidade quilombola. Vejamos as falas:

R.M.S (32),

Olhe, na minha opinião tem muitos jovens aqui na comunidade que eles têm vergonha sim de se identificar como quilombolas, existe ainda esse preconceito. Acredito que mais da metade dos jovens daqui negam que são quilombolas.

M.E.P.S (33),

(...) Muitas pessoas que participam da associação aqui no Caluete não querem se identificar como quilombola não, não querem de jeito nenhum ser um quilombola, não se declaram não, uns se declaram, agora outros não querem de jeito nenhum ser quilombola... prá você ver como os jovens de hoje são, tem uns que se declaram quilombolas, mas a maioria não. Jamais eu vou fazer um projeto e dizer, ah, eu não sou quilombola, eu sou do quilombo, tudo meu é quilombola, não sou diferente de ninguém, eu faço minha parte, mas até no cadastro que vão fazer no Bolsa Família não botam que são quilombolas, por isso que perdem os benefícios da associação porque não querem sw declarar quilombolas.

M. L.P.L. (42),

Bom, não só os jovens né, porque tem gente mais madura, gente adulta entendeu, que tem vergonha de se identificar como quilombola. Muitos fazem o cadastro do Bolsa Família como quilombola, mas não se identificam como quilombola entendeu, agora não sei porque, se é da comunidade e é quilombola não sei prá quê ter vergonha, eu adoro a minha cor negra, eu adoro a minha cor, e tem muita gente ainda que tem esse preconceito, que eu acho que esse preconceito é eles mesmo que botam esse tipo de preconceito neles mesmo né, porque se eles são quilombolas pra quê negar, pra quê ter vergonha, e jovens tem bastante jovens viu, é poucos, aliás é poucos que se identificam como quilombolas aqui, vamos botar mais ou menos 10% dos jovens ainda se identifica mas os 90% não, o restante eles não se identificam como quilombolas não, eles tem vergonha, principalmente na escola, quando fala o nome quilombola eles se sentem meio acanhado entendeu, mas eles são, isso é besteira, como a gente diz aqui, eu mesmo aqui na minha família os meus sobrinhos eu digo a tudinho, pra quê negar, se a gente sabe que é. O Brasil todo sabe que existe os quilombos, daí é complicado né.

A indagação sobre a existência no quilombo do Caluete, atualmente, de comemorações festivas do calendário quilombola ou de outras festas, motivou os informantes a resgatarem diversas festas do passado, que foram desativadas, perdendo seus espaços e o seus valores

como tradição da comunidade do Caluete.

R.M.S (32),

Eu não me lembro se o grupo de xaxado já foi convidado para o Festival de Inverno de Garanhuns, acho que não. Eu me lembro que já chamaram os meninos daqui do Caluete para participarem das apresentações no Castainho na semana do FIG, mas pra se apresentar no palco não. Eu não me lembro. Já o grupo de xaxado quando existia nunca foi convidado não para se apresentar no FIG.

M.L.P.L (42),

Há muitos, muitos anos atrás, nos tempos do meu avô tinha um sanfoneiro aqui que tocava forró nas festas, aí quando a comunidade do Caluete foi reconhecida com remanescente de quilombo em 1996 foi criado aqui uns grupos de dança afro que as meninas iam até prá o Castainho, ia prá Garanhuns se apresentarem lá que era o grupo de Xaxado, esse grupo, se o espírito não me engana, elas dançaram até 2016 e depois não dançaram mais. Esse era o grupo de dança que tinha por aqui que eu me lembro.

Entre as danças consideradas pela comunidade quilombola dos sítios garanhuenses estão a lundum, originária provavelmente dos escravos oriundos de angola, a mazurca, o coco, a dança do afro, o afoxé, o maracatu e a dança dos guerreiros. É importante evidenciarmos que, há aproximadamente dez anos, não é praticada na comunidade de Caluete, nenhuma dança de origem afro, as quais segundo relatos de moradores. A partir de 2016 foi totalmente erradicado de Caluete manifestações culturais de origem afro.

Quanto às atividades agrícolas e de produção, foi informado que a comunidade do Caluete não cultivava mais a mandioca nem como cultura comercial e nem como subsistência. Há mais de 20 anos que a casa de farinha da comunidade deixou de existir, foi desativada e posteriormente

demolida. As culturas que predominam em Caluete são a cultura do milho e do feijão no período das chuvas inverno na Região (abril/agosto). Os informantes remeteram a outras atividades e produções que, como a farinha, foram também desativadas pela comunidade do Calueta, como a produção e colheita de Jurubeba e a produção de café, como se pode constatar nos depoimentos:

R.M.S (32),

Antigamente, há mais ou menos 20 anos as mulheres apanhavam muita jurubeba e vendiam para a fábrica de Jeová, hoje são poucas que apanham, dá prá ajudar no pão de cada dia.

M.S.P.L –DF (67),

Antigamente, faz muitos anos que a gente trabalhava na colheita do café, onde ganhava o nosso pão, aí a gente apanhava também a jurubeba no meio do café, aí os fazendeiros acabaram o café, você andando você vê que as fazendas não tem mais um pé de café, aí a colheita da jurubeba começa em janeiro e fevereiro quando elas começa a inchar, aí a maioria das pessoas aqui apanham, a gente gosta de apanhar, é cheia de espinhos mas a gente já tá acostumada desde o início, é um ganho bom, ajuda, a gente colhe em janeiro, fevereiro e março, aí o caminhão vem pegar.

M.E.P.S (33),

Olhe eu não me lembro o preço da jurubeba, mas tá com mais de 20 anos que catavam jurubeba e nós não tinha nada prá comer, aí os povo antigo catava e trazia prá casa o alimento com o o ganho da jurubeba.

Q.M.S (84),

Sobre a colheita da jurubeba: "... a colheita da jurubeba vai de janeiro a março, agora mesmo fevereiro) deu uma parada porque elas tão verde né, parraram a apanha porque elas tão pequenas e verde ainda, aí estão esperando amadurecer prá apanhar em março, aí as mulheres mais nivas apanha a

jurubeba e a gente despínica (tirar o talo da fruta). As mulheres mais jovens pedem para os mais velhos e as crianças despínicar a jurubeba.

M.L.P.L (42),

A colheita da jurubeba ajuda bastante viu, até fui apanhar essa semana, o problema da jurubeba é que muitas vezes a gente precisa ir prá longe pra catar ela, muito longe, porque as jurubebas que tinha por aqui as pessoas arrancaram prá colocar roça. A gente apanha prá fábrica da Jatobá aí em Garanhuns, agora a fábrica compra de graça e a gente sai de madrugada pra apanhar por dentro do matagal e à noite a gente ainda tem que despínicar, tirar o talinho pra poder a fábrica receber, é um sacrifício, ela dá u pouco de trabalho, mas é uma fruta que eu sempre gostei de apanhar, é parecido com café...acho que a fábrica deveria pagar melhor, mas eles pagam 14 reais por lata de 16 litros, é quase de graça. Antigamente, há mais ou menos 20 anos as mulheres apanhavam muita jurubeba e vendiam para a fábrica de Jeová, hoje são poucas que apanham, dá prá ajudar no pão de cada dia.

Finalmente, sobre a existência da mãe preta em Caluete, obtivemos os seguintes depoimentos:

M.S.P.L –DF (67),

Faz mais de 40 anos que teve aqui uma Mãe Preta, o nome dela era Madrinha Maria Binga, as pessoas chamavam ela de Mãe Preta. Nessa época que chamavam com ela de Mãe preta a gente nem sabia o que era uma comunidade quilombola, ela era parteira, era ela quem pegava os meninos da gente quando nascia, daí Madrinha Maria Binga era muito respeitada e o povo chamava ela de Mãe Preta, nessa época não tinha Associação ainda não, nós nem sabia dos direito da gente, nós só sabia que era negro do Caluete somente.

M.E.P.S (33),

...Olhe, quando tem essas coisas assim, da Mãe Preta que

eu não conheço né, eles mandam o convite prá gente ir. aí de vez em quando a gente participa...

M.L.P.L (42),

É, a gente sabe dessa festa da Mãe Preta, todo ano eles fazem a festa no Castainho, eles sempre fazem o convite prá comunidade do Caluete participar, mas é muito difícil as pessoas irem, mas uma vez eu fui, de lá prá cá não me lembro do povo daqui ter ido, ...foram mais não. Tem muita coisa aqui no Caluete que a comunidade tem oportunidade entendeu, , tem muitas coisas de programação que vem das outras comunidades, mas eles só trazem a programação , só faz as promessas, diz, tal ano, tal dia, porque a questão prá gente ir prá esses cantos, assim como para o Castainho, o Timbó, para Garanhuns mesmo, a maior dificuldade prá gente aqui é o transporte, aí fica complicado por causa disso, mas eu sei que existe mesmo essa festa da Mãe Preta ,mas eu fui uma vez só. Se o espírito não me engana, madrinha Flor foi umas duas vezes. Nessa festa da mãe Preta no Castainho tem umas oficinas, de pintura, de artesanato, aí quando alguns meninos daqui conseguem um transporte eles vão, mas é muito difícil prá ir.

No que se refere a quais religiões são praticadas na comunidade do Caluete, os informantes fizeram as seguintes afirmações:

M.L.P.L (42),

Nós não temos igreja católica aqui no Caluete, mas todo mês é celebrada uma missa aqui na sede da Associação e é celebrada pelo padre de Garanhuns.

M.F.S(37),

...Aqui no Caluete a gente convive muito bem, católicos e evangélicos, aqui não tem Capela da igreja católica, mas uma vez por mês tem uma missa aqui na comunidade. Já a igreja evangélica tem uma congregação da igreja Cristã do Brasil.

A comunidade do Caluete é majoritariamente cristã, prevalecendo o cristianismo católico, porém, com um número sempre crescente de

evangélicos, os quais hoje perfazem mais ou menos 30% da população do Caluete, enquanto que 70% se declaram católicos. Todos os moradores de Caluete declaram ter religião, serem cristãos, ou seja, ou católicos ou evangélicos. Segundo os moradores de Caluete, religiões de origem afro como é o caso do Candomblé, foram totalmente erradicadas da comunidade há quase 20 anos.

M.F.S (37),

...Aqui no Caluete a gente convive muito bem, católicos e evangélicos, aqui não tem Capela da igreja católica, mas uma vez por mês tem uma missa aqui na comunidade. Já a igreja evangélica tem uma congregação da igreja Cristã do Brasil.

M.L.P.L (42),

Nós não temos igreja católica aqui no Caluete, mas todo mês é celebrada uma missa aqui na sede da Associação e é celebrada pelo padre de Garanhuns.

É pertinente considerarmos neste contexto que existe ainda outro fator de relevância na religiosidade e nas práticas de cultos nas comunidades quilombolas de Garanhuns, que é o trabalho familiar no campo (agricultura e pecuária). É comum em época de colheita, os moradores dessas comunidades promoverem encontros festivos culturais/religiosos para agradecerem a Deus ou aos deuses pela provisão. Isso é bem latente e visível no beneficiamento da mandioca nas casas de farinha, um ambiente de convivência familiar e de amigos onde o trabalho é encarado como um momento de grande satisfação e realização pessoal e comunitária. Essa pratica ainda é vista nas comunidades quilombolas do Castainho e da Estivas. Em Caluete como já vimos, não existem mais essas manifestações culturais/religiosas, pois,

há mais ou menos 20 anos, não existe mais a tradicional casa de Farinha e, há mais de 10 anos, foi praticamente erradicada a cultura da mandioca na comunidade.

A propósito das religiões e cultos religiosos, evidenciamos que as comunidades quilombolas da cidade de Garanhuns, convivem harmonicamente com a diversidade religiosa sem escaramuças entre credos religiosos, salvo uma ou outra discórdia, como se registra que no quilombo Caluete, há mais de 40 anos, que alguém queria abrir na comunidade um terreiro de Candomblé e a maioria da população não aceitou, e aí, a ideia foi preterida e esquecida como relatam alguns moradores que não quiseram ser identificados. É perceptível na comunidade que quando se trata de religiões afro, os moradores evitam se expor, seja pela cultura de discriminação tanto por parte dos praticantes dessas religiões afro, como por parte de fieis de outras religiões, levando, assim, à total erradicação de qualquer manifestação de religiões afro no quilombo Caluete.

Atualmente na comunidade quilombolas do Caluete existem duas religiões predominantes, o Catolicismo, ocupando o primeiro lugar, seguido do Evangelismo Protestante.

Encerrando o percurso da pesquisa de campo, para adentrarmos às especificidades gerais das comunidades quilombolas de Garanhuns, entrevistamos o líder comunitário do Castainho, com o objetivo de coletar dados sobre o olhar dessa outra comunidade sobre as questões da comunidade do Caluete, no que tange à sua relação com as demais comunidades e a sociedade de Garanhuns. A fala do líder comunitário

abordou sobre a questão da religiosidade tradições, nesses termos:

J.C.L.S,

(...) Essa questão do cemitério só não sepultava de Caluete, porque Caluete está mais distante, é lá prá o lado de Brejão, mas Castainho, Estivas, tigre, Estrela e Timbó, até essa parte daqui perto dos sitios Cambirimba e Cavaco, quem morria era sepultado ali, até 1949, porque a última pessoa foi sepultada em 1949. E uma outra questão é que a FUNDARPE já... ali já está sendo tombado pelo Estado, é um patrimônio do Estado... a gente o ano passado (2023) teve uma ação no FIG, e aí eles estão vendo, já veio o IFAN, a FUNDARPE também está acompanhando, e ali a gente soube que foi encontrado uma ossada, principalmente naquela estrada que sobe depois da cruz das almas, lá passou a máquina da prefeitura e encontraram uma ossada só que, a pessoa que no momento passou lá com a máquina, não tinha muito conhecimento, também não deu muita importância, pois o pessoal da FUNDARPE disse, se eles tem ligado prá delegacia aí tinha sido parado imediatamente, mas a pessoa não tinha informação, também não ligou, aí passou e a gente até informou isso prá FUNDARPE... e uma das questões é que o Município invadiu aquela área ali, porque, como tem o condomínio ali do lado não era prá ser construído nenhuma casa próximo e a gente já entrou em contato com a FUNDARPE a respeito de algumas casas que foram feitas ali, aí a FUNDARPE já fez algumas medições lá e tá pra vir agora depois do carnaval prá fazer uma... demarcar toda aquela área e até eu coloquei a questão de um muro que está muito próximo, que inclusive está entro do eixo do cemitério que não pode, não poderia ser feito aquele muro e aí a gente já viu com a FUNDARPE prá resolver essa questão e também com o IFAN. Essa questão de 1700, essa cruz das almas é bem mais antiga, porque faleceu gente com 110 anos aqui no Castainho e já era construída e as negradas quando chegaram aqui, depois de muito tempo aí, como era tudo mata aí ninguém identificou como era aquilo ali, encontraram a capela dentro da mata lá e depois foi formado o cemitério e aquele cruzeiro que tem dentro era onde eles faziam as orações, pagavam promessas, então a Cruz da Almas ela é bem mais antiga, foi alguém que fez uma média de mais ou menos 1700 e colocou aquelas datas lá, mas era bem mais antiga porque o que a gente tem de conhecimento, meu pai, minha mãe, muitas

peessoas mais antigas que naquela época tinha seus mais de 90 anos sempre falavam que aquele lugar era muito antigo, então esse cemitério ali vai ser, acredito que depois dessa questão do trabalho da FUNDARPE que ela vai ser tombado pelo Estado, a Cruz das Almas vai ser interditada e vão proibir qualquer tipo de construção próxima. A gente tá sempre preocupado acionando sempre a FUNDARPE, mas nesses dias de carnaval, veio esses feriados todos, ano novo, aí parou um pouco, mas eu já acionei prá que eles venha prá ver essas questões. Então é isso, menos Caluete que não tinha acesso prá esse lado de cá até porque tá muito distante, tá mais prá Brejão. Nós estamos bem atentos com aquela Cruz das Almas, inclusive eu soube que vai ser feito o asfalto, o acesso da Cohab 2 até a igreja católica, vai ser asfaltado e a FUNDARPE já solicitou da prefeitura prá evitar o máximo de aproximar da Cruz das Almas ali daquela estrada, que aquela estrada vai ficar um pouco mais afastada e a gente vai ceder um espaço ali prá o lado direito prá elanguescer mais e deixar a Cruz das Almas um pouco mais distante dessa questão do asfalto, é isso (...) antigamente, o povo mais antigo do quilombo tinha uma prática que depois de muito tempo acabou, era quando um anjinho muito novinho demais, que, por exemplo, a mulher perdeu e morreu um menininho muito novo demais aí eles enterravam na porta da casa, mas as pessoas adultas era no cemitério, lá na Cruz das Almas, porque as criancinhas quando às mulher perdia eram enterradas nas portas das casas, mas esses adultos era no cemitério.(...)Na antiguidade já teve muita manifestação, o pessoal se reunia, ia rezar o terço e pagar promessa, principalmente à tardinhaVeja só...essa placa foi a partir dos anos 1980, porque, quando começou muita visita na Cruz da Almas, aí, a partir daí foi colocada aquela placa né(...)mas essa questão do terço, há poucos anos atrás era frequente, todo mês de maio a turma tirava um dia para ir rezar o terço, celebrar o terço na Cruz da Almas, aí reunia um mutirão e subia uma turma na frente, faziam a limpeza, varriam, colocavam flores e aí depois a outra turma ia chegando para rezar o terço, mas isso era frequente, sempre todo mês de maio, a turma marcava um dia prá ir. Aí, de uns três anos prá cá eles só fazem a limpeza e acendem vela, não tem mais o terço.

CAPÍTULO VIII

ÁLBUM FOTOGRÁFICO DA COMUNIDADE DO CALUETE E CONTEXTO QUILOMBOLA EM GARANHUNS PERNAMBUCO

ÁLBUM FOTOGRÁFICO DA COMUNIDADE DO CALUETE E CONTEXTO QUILOMBOLA EM GARANHUNS PERNAMBUCO

As fotos como registro documental da pesquisa, com pessoas e ambientes, retratam a realidade da comunidade quilombola do Caluete, que foram todas feitas por mim, o autor, com autorização prévia dos agentes da comunidade, de acordo com o Código de Ética.

8.1. Entrada do Quilombo do Caluete



8.2. Residências do Quilombo do Caluete



Residências do Caluete - 03



Residências do Caluete - 04



Residências do Caluete - 05



Residências do Caluete - 06



Residências do Caluete - 07



Residências do Caluete - 08



Residências do Caluete - 09



Residências do Caluete - 10



8.3. Famílias tradicionais do Qulombo do Caluete





8.4. Sede da associação do Quilombo do Caluete



**Reunião na Associação do Quilombo Caluete -
Pesquisa de Campo.**



**Reunião na Associação do Quilombo Caluete -
pesquisa de campo.**



8.5. Comércio do Quilombo do Caluete



8.6. Esporte do Quilombo do Caluete



Jogo de futebol no Quilombo Caluete - único lazer dos jovens da Comunidade.



8.7. Religiosidade no Quilombo do Caluete

Capela das Almas - Com o amigo Zé Carlos - momentos antes da restauração no FIG 2023





Estrada ao lado da Capela das Almas – onde foi encontrado ossos humanos



8.8. Lugares relevantes de Garanhuns

As 7 Colinas de Garanhuns-PE – Colina Monte Sinai.



As 7 Colinas de Garanhuns-PE - Colina Triunfo - É onde está o Santuário Mãe Rainha.



As 7 Colinas de Garanhuns-PE - Colina Columinho.



As 7 Colinas de Garanhuns-PE - Colina Quilombo.



As 7 Colinas de Garanhuns-PE - Colina Antas.



As 7 Colinas de Garanhuns-PE - Colina Ipiranga.



As 7 Colinas de Garanhuns-PE - Colina Magano - ponto mais alto da cidade e um dos pontos culminantes do Planalto da Borborema.







8.9. O Quilombo do Castainho



Estrada de acesso ao Castainho - divisa com o bairro urbano da COHAB 2



Entrada do Quilombo Castainho - divisa com o bairro da COHAB 2 - Garanhuns.





Área do antigo cemitério quilombola no Quilombo Castainho - Capela Cruz das Almas.



Rio Mundaú, atravessando os territórios dos quilombos Castainho e Estivas.



8.10. Quilombo Estrela



8.11. Quilombo Tigres



8.12. Quilombo Timbó



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fundamentado no conhecimento de que a pesquisa de cunho etnográfico, mais do que qualquer outra perspectiva de investigação, se constrói na dinâmica do processo de busca, descrição e análise da realidade presenciada, vivida e denunciada pelos agentes envolvidos, a pesquisa realizada, percorreu a historicização do povo quilombola no Brasil. Desde aos momentos mais esmagadores da sua história, no período pós-escravatura, suas buscas, lutas, derrotas e também conquistas, até a instalação definitiva nas suas terras, onde situaram, principalmente sua cultura, sua ancestralidade, seus costumes expressos na linguagem, na alimentação, na religião, no modo de viver, consegue a muito custo desenhar a comunidade do Caluete, evidenciando as causas da preterição desta em relação a outras comunidades quilombolas do município e ao poder público municipal de Garanhuns-PE.

Adentrar às especificidades daquela comunidade, com todos os seus problemas e situação de descaso no qual vivem foi uma experiência de investigação que demandou não só esforços físicos, mas, notadamente um esforço intelectual, de entrega e de desvencilhamento de desconforto, de decepções, de traumas e de mágoas que se escondem na alma daquela comunidade, em função das precárias condições de vida e falta de perspectivas.

Desde às precárias condições do acesso às residências, com estradas sem manutenção, com uma economia totalmente dependente das limitadas políticas do governo federal, como o bolsa família, onde a própria agricultura de subsistência não tem o menor apoio das instâncias

públicas, e cujas vidas se limitam a uma precária sobrevivência.

A cultura africana que veio se mesclando à cultura regional e aos costumes da modernidade já se escondem por trás de novos valores impostos pela busca de uma inclusão social que não encontra espaço, quando a própria condição de vida, a alimentação, a agricultura, a economia e, mais notadamente, a educação, as condições de saúde e a religião se expõem a uma depredadora involução, por falta de assistência e descaso dos órgãos públicos. A falta de escola, de postos de saúde, de estradas, de igrejas, de lazer, tudo se amortiza pela dependência a instâncias públicas que não se sensibilizam com a realidade.

Dessa forma, a comunidade quilombola do Caluete vive em total desprezo, por parte da Prefeitura de Garanhuns que seria o canal para o abastecimento de políticas e projetos públicos do Estado do Pernambuco e do Governo Federal. A preterição dessa comunidade, quando comparadas as outras comunidades quilombolas do município deve-se, principalmente, à localização da comunidade que, estando muito distante da sede do município de Garanhuns, tem uma relação mais próxima com o município de Brejão, para atender às suas necessidades diárias, como o comércio, a educação e a saúde.

Não obstante, o município de Brejão, embora tenha dispensada maior assistência à comunidade do Caluete, esta não dispõe de poderes legais que favoreçam a tomada de atitudes, como projetos e políticas públicas para aquela comunidade, uma vez que não se situa no território do município. Nesse contexto, e em função das proximidades territoriais, a comunidade do Caluete tem tido maior relação e mais favorecimento por

parte do poder público de Brejão, que abre as portas para a educação das crianças e jovens, bem como para assistência de saúde, uma vez que a comunidade não dispõe desses setores no próprio território quilombola.

É notório perceber que a convivência entre as famílias quilombolas das comunidades quilombolas de Garanhuns é um exemplo de harmonia, tanto entre famílias da mesma comunidade como a inter-relação entre as comunidades da Terra da Garoa, (Caluete, Estivas, Tigre, Timbó, Castainho e Estrela). Embora essa convivência pacífica ocorra não somente no âmbito da religião, mas também nos demais seguimentos culturais e sociais dessas comunidades, destacando-se os encontros entre as comunidades do Castainho, Estivas, Tigre, Estrela e com menor frequência a comunidade do Timbó, o quilombo Caluete não participa desses eventos coletivos com a mesma frequência das demais, o que vem comprovar a hipótese de que o distanciamento geográfico dessa comunidade em relação às outras e à cidade de Garanhuns é o fator mais determinante desta preterição.

É importante analisar, nesse contexto, que embora a distância geográfica explique o isolamento da comunidade quilombola do Caluete, ela não deve servir como justificativa para a falta de acesso a serviços básicos. O poder público municipal tem o dever de agir como um gestor responsável, buscando integrar essa comunidade e garantir-lhe condições de vida dignas. Isso implica em investir em infraestrutura, como estradas e transporte público, para reduzir a distância física e facilitar o acesso da comunidade aos serviços do município. Além disso, é crucial levar à comunidade condições básicas de vida, como acesso à saúde, educação e

saneamento básico.

É lúcido analisar nesse diapasão que, embora seja a explicação para o fenômeno, este não deveria ser a justificativa, uma vez que, diante do contexto geográfico, o poder público municipal deveria agir com um espírito de gestor- “pastor que rebanha suas ovelhas”, para criar condições de acesso que diminuísse a distância física e incluísse a comunidade quilombola do Caluete nas entranhas do município, levando a ela as condições básicas de vida, com o subsídio para incentivo à agricultura e à pecuária; a construção de escola, de unidades de saúde, com a contratação de profissionais de ambas as instâncias para a comunidade, com formação especializada para atender às necessidades, adequando-se à cultura e a forma de viver daquele povo, bem como construção de praça, de clube de lazer, e de igrejas, onde a comunidade pudesse reavivar sua cultura, com festas da tradição africana, e viverem as religiões que são praticadas pela comunidade, caracterizada pelo sincretismo religioso, que é qualquer prática religiosa que provém da fusão de outras religiões, seja de caráter filosófico, cultural ou religioso, como as religiões de matriz africana, que muito tem enriquecido a cultura brasileira. A religiosidade e o sincretismo religioso nas comunidades quilombolas são importantíssimas para o desenvolvimento cultural do Brasil, pois além de contar a nossa história, mantém vivas e ativas as tradições ancestrais seculares como por exemplo, o rosário e o congado. A ancestralidade conectada à memória possibilita o resgate ancestral de costumes, crenças e culturas que foram vivenciadas por nossos antepassados. Não se configura excesso afirmarmos que o sincretismo

religioso e as religiões afro-brasileiras estão interligadas, pois, as práticas religiosas originadas no Brasil são junções das doutrinas e dogmas dos povos africanos aliadas às crenças das igrejas católica e evangélica.

Sem grandes expectativas, esse documentário da pesquisa será publicada de forma eu chegue aos poderes públicos, principalmente, o municipal, na perspectiva de que gere efeitos concretos para aquela comunidade.

REFERÊNCIAS

ABA – Associação Brasileira de antropologia. Documento do grupo de trabalho sobre comunidades negras rurais. Rio de Janeiro, 1994.

ABRAMOVAY, Ricardo. Desenvolvimento sustentável: qual a estratégia para o Brasil? Novos Estudos, n. 87. São Paulo, CEBRAP, 2010

ALBERTI, Verena. Manual de História Oral. 3ª Ed. Rio e Janeiro: Editora FGV, 2005.

ALMEIDA, Alfredo W. B d, e. Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo” faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PCSCA/UFAM, 2008.

ALMEIDA, Alfredo W. B de. “Quilombos: sematologia face a novas identidades”, In SMDDH, C. C. N. (org.). Frechal Terra de Preto: Quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luis, 1996, pp.11.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O´DWYER, Eliane Cantarino (Org.). Quilombos identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV; ABA, 2002.

ANDRADE NETO, João Augusto de. O tempo da greve: O caso da comunidade quilombola Pitoró dos Pretos. São Luis: UFMA, 2009. 152 f. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2009.

ANDRADE, Rosane de. Fotografia e Antropologia: olhares fora-dentro. São Paulo: Estação liberdade: EDUC, 2002.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Quilombolas. Tradições e cultura da resistência. São Paulo. Aori Comunicação, 2006.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Escravidão Negra no Tocantins Colonial: vivências escravistas em Arraias (1739-1800). 2.ed. Goiânia: Kelps, 2007.

ARROYO, M. G.; CALDART, R. S.; MOLINA, M. C. Por Uma Educação do Campo, 4.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

ARRUTI, J. M. A. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, out. 1997.

ARRUTI, José Maurício Andion. Quilombos. In: _____. Raça: perspectivas antropológicas. ABA, Ed. Unicamp, EDUFBA, 2008.

ASSINTEC. Subsídios Pedagógicos Para o Ensino Religioso – Informativo da ASSINTEC nº 51 de junho/2022.

BAIOCCHI, Mari de Nazaré. Kalunga: povo da terra. 1.ed. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 3ª Ed. São Paulo. Brasiliense, 1987.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Revista e Corrigida – João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil.

BRANDÃO, André; DALT, Salete; GOUVEIA, Victor Hugo. Comunidades quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais. Niterói: EdUFF, 2010.

BRASIL. (LEIS, etc). Constituição da República Federativa do Brasil. 1988.

BRASIL. Estatuto da Igualdade Racial. LEI nº 12.288 de 20 de julho de 2010 – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2010. 33 p.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares -FCP. Disponível em<<http://www.palmares.gov.br/>> 14/06/2019

BRASIL. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. Comunidades de Remanescentes Quilombolas Tituladas. Disponível em: www.palmares.gov.br.

BRASIL. Ministério da Educação – MEC. Sistema Bolsa Permanência. Disponível em< <http://sisbp.mec.gov.br/>> 14/06/2019

BRASIL. Senado Federal. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 1988.

BRASIL. Decreto nº 6.261, de 20 de novembro de 2007. Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola e dá outras providências. Diário Oficial da união, Brasília, DF, 21 nov. 2007. Disponível em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6261.htm.

BRASIL. Micro dados do Censo Demográfico 2010. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Secretaria Especial para Políticas de Promoção de Igualdade Racial. Programa Brasil Quilombola. Brasília: 2005.

CABRAL, Ivone Evangelista. Práticas de cuidado em saúde com crianças quilombolas: percepção dos cuidadores Esc. Anna. Nery, 2023.

CANDAU, Joel. Memória e identidade. São Paulo, 2012.

CANDAU, Vera Maria. Cultura(s) e Educação: Entre o crítico e o pós-crítico. 1.ed, Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 165p.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: editora Brasiliense, 1987,

CARRIL, Lourdes. Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania. Lourdes Carril. – São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.

CARVALHO, Ananda; DAVID, César de. Políticas Públicas para o campo e Desenvolvimento rural sustentável. Rio de Janeiro. GeoUERJ – Ano 13, no. 22, v. 1, 1o semestre de 2011.

CESAR, Shymena De Oliveira Barros Brandão. Programa Brasil

Quilombola: uma análise da implementação do eixo inclusão produtiva e desenvolvimento local na comunidade quilombola Tabacaria, em Alagoas. Dissertação de mestrado (Sociedade, tecnologias e políticas públicas) – centro Universitário Tiradentes – UNIT/AL Maceió: Unit, 2020. Catalogação na fonte: elaborada pela biblioteca do centro Universitário Tiradentes UNIT/AL.

CHAUÍ, Marilena. Conformismo e Resistência: Aspectos da cultura popular no Brasil. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

CORDEIRO, Rosolinda Batista de Abreu. Arraias: suas raízes e sua gente. Goiânia, 1989.

COSTA, Emília Viotti da. Da senzala à colônia. São Paulo: Difel, 1966.

ELIAS, Aguinaldo de Melo. Histórias e memórias da comunidade Quilombola Castainho em Garanhuns-PE (2000 a 2020). 2022. 184 f. Relatório técnico (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Programa de pós-graduação em história. Mestrado Profissional em História. 2022.

FAO. Oficina Regional para a América Latina y El Caribe. Desarrollo Agropecuario: de la dependencia al protagonismo del agricultor, Santiago, Chile, 1992. (Série Desarrollo Rural n. 9) In: CAPORAL, F. R. Agroecología e Extensão Rural: contribuições para a promoção do desenvolvimento rural sustentável. Brasília: MDA/SAF/DATER, 2007. p. 15-48.

FARIAS, Rosana Antônio. Comunidade Remanescente de Quilombo Lagoa da Pedra-Um estudo de caso. Arraias: UFT, 2005.

FERREIRA, Antônio Carlos de Santana. Extensão rural e desenvolvimento em localidades quilombolas – um estudo junto aos agricultores e agricultoras das comunidades quilombolas de Bom Conselho e Garanhuns, no estado de Pernambuco (dissertação de mestrado em extensão rural e desenvolvimento), UFRPE (2008).

FIABANI, A. Mato, Palhoça e Pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]. São Paulo: editora Expressão

popular, 2005.

FONSECA, Dagoberto José. Protagonismo Quilombola: seus sujeitos e seus saberes influenciando a educação Comunicações. Piracicaba, Ano 21, n.º. 1, pp. 107-119, 2014.

FREIRE, P. Extensão ou comunicação? Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

FREIRE, Paulo. 1921-1997. Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire.3. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

FREIRE, Paulo. 1921-1997. Educação como prática da liberdade. 14.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FREITAS, Daniel Antunes. Artigos de Revisão Saúde e comunidades quilombolas: uma revisão da literatura .Rev. CEFAC , Out 2011.

FREITAS, Décio. Palmares: a guerra dos escravos. Porto Alegre: Movimento, 1973.

FREY, Claus. A dimensão político-democrática nas teorias de desenvolvimento sustentável e suas implicações para a gestão local. Ambiente e Sociedade. N. 9, Campinas, jul/Dec. 2001.

FREYRE, Gilberto. Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural no Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

GEOGRAFIA DOS ASSENTAMENTOS NA ÁREA RURAL (GeografAR), Universidade Federal da Bahia. Comunidades Negras Rurais Quilombolas Identificadas na Bahia, 2010. [2011]. Disponível em:<https://geografar.ufba.br/sites/geografar.ufba.br/files/geografar_tabela_2010_cnrquilombolas_0_0.pdf>

GIL, Gilberto. Palavras do Exmo. Senhor Ministro da Cultura Gilberto Passos Gil Moreira. I Encontro Sul-Americano das Culturas Populares e II Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares. São Paulo: Instituto Polis; Brasília – DF. Ministério da Cultura, 2007.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo, 2003.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs). A Invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2024-07/brasil-tem-76-mil-comunidades-quilombolas-mostra-censo>.

<https://educacaointegral.org.br/reportagens/educacao-quilombola-como-resistencia-de-comunidades-e-culturas/>

<https://www.gov.br/mec/pt-br/etnico-racial/educacao-escolar-quilombola>

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – (2019) – Patrimônio Imaterial. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>.

KNAUS, Paulo E. O desafio de fazer história com imagens: arte e cultura visual. ArtCultura, Uberlândia, v. 8, n. 12, p. 97, 115, jan. jun. 2006.

LEROY, J-P. Da comunidade local às dinâmicas microrregionais na busca do desenvolvimento sustentável. In: BECKER, B. K.; MIRANDA, M. (Org.). A geografia do desenvolvimento sustentável. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997. p. 248-256.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Comunidades tradicionais e neocomunidades. Rio de Janeiro. Contra Capa, 2011.

LOPES, Nei. Bantos, malês e identidade negra. 1.reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. 37

MACIEL, Alice Ferreira Nascimento. Estrela: uma comunidade quilombola em Pernambuco. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Pernambuco – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. 2012.

MELILLO, Aldo; OJEDA, Elbio Néstor Suáres. Resiliência: descobrindo as próprias fortalezas. São Paulo: Artmed, 2005.

MENDES, J. F. A. Etnodesenvolvimento, assistência técnica e extensão rural: o caso do quilombo de Monte Alegre – Cachoeiro do Itapemirim-ES. 2014. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2014.

MENEZES, V. A. de. A natureza jurídica da atribuição de domínio à luz da regularização de terras quilombolas. Porto Alegre, 2012. Artigo extraído do Trabalho de Conclusão de Curso. Disponível em:http://www3.pucrs.br/pucrs/files/uni/poa/direito/graduacao/tcc/tcc2/trabalhos2012_1/viviane_menezes.pdf.

MONTEIRO, Anita Maria de queiroz. Castainho - Uma etnografia de um bairro rural de negros. Recife. Editora Massangana. 1985.

MOURA, Clóvis. Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Zumbi, 1959.

MOURA, Silvia Adriane Tavares. Nas palmas da capoeira: Resistência Cultural pela Chapada dos Negros/TO (1984 a 2012). Dissertação de Mestrado. Goiânia, 2012.

MUNANGA, K. Origem e histórico dos quilombos em África. In: MOURA, C. (Org.). Os quilombos na dinâmica social do Brasil. Maceió: Edufal, 2001. p. 21-31.

MUNANGA, Kabengele. Negritude: usos e sentidos. Belo Horizonte; autêntica, 2012.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. União dos Coletivos Pan-africanistas. Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição. Coletânea organizada e editada pela UCPA. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

OGUNDA, Marcos Arino Babalawo Ika. Qual a finalidade de um Xirê (Maio. 2012) Blog Òrúnmilà – Ifá – O homem e seu destino. Disponível em: <http://www.orunmila-ifa.com.br/2012/05/qual-finalidade-de-um->

xire-antes-de.html.

Oliveira, K. J. S; Queiroz, P. S. S; Sousa, H. R; et al. Necessidades em saúde e vulnerabilidade das comunidades quilombolas: Um relato de caso. Revista QUALYACADEMICS. Editora UNISV; n.1, v.1, 2023; p. 46-56. ISBN 978-65-89844-48-8 - D.O.I.: doi.org/10.59283/ebk-978-65-89844-48-8

OLIVEIRA, Rosy de e PIRES, Liberac C Simões. Sociabilidades Negras: comunidades remanescentes, escravidão e cultura. Belo Horizonte: Gráfica Daliana LTDA, 2006.

OLIVEIRA, Rosy de. O barulho da Terra: Nem Kalunga nem camponeses.1. ed. Curitiba: Progressiva Ltda., 2010.

PEREIRA, Timna da Paixão Fagundes et al. Os quilombos nas políticas públicas brasileiras e seus reflexos na extensão rural. Ciências Agrárias, Volume 28 – Edição 130/JAN 2024 / 15/01/2024.

RICHARDSON, Roberto Jarry. Pesquisa Social: métodos e técnicas, São Paulo: ATLAS, 1999.

RODRIGUES. Vera. Programa Brasil Quilombola: um ensaio sobre a política de promoção da igualdade racial para comunidades de quilombos. São Paulo: Cadernos Gestão Pública e Cidadania. 2010. v. 15, n. 57

SANTOS, A.; DOULA, S. M. Políticas Públicas e Quilombolas: questões para debate e desafios à Prática Extensionista. Revista Extensão Rural, ano XV, n. 16, p. 67-83, , jul./dez. 2008.

SANTOS, Ana Cláudia de Araújo. Memórias, documento e informação: uma proposta para a documentação do acervo fotográfico da assessoria de comunicação da UFPE. In; RIBEIRO, Emanuella Souza; AGUIAR, Sylvana Maria Brandão de. Recife: Ed. Universitária da UFPE. 2013.

SANTOS, Maria Priscila Miranda dos. A Comunidade de Castainho: Uma contribuição dos estudos geográficos de remanescentes de quilombos de Garanhuns, Pernambuco. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia – Universidade federal de

Pernambuco, Recife, 2010.

SIMMEL, G. *Essays on Religion*. Yale: Yale University Press - Durham, 1997. 223p.

SMITH, Richard Cândida. *Circuitos de subjetividade: História, o acervo e as artes*. São Paulo; letra e voz, 2012.

SOUSA, J. R. M. de. *Quilombos, terra de preto: identidades em construção*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., São Paulo, 2011. Anais... São Paulo: ANPUH, 2011.

TESKE, Wolfgang, *A Roda de São Gonçalo na comunidade quilombola Lagoa da Pedra em Arraias (TO): um estudo de caso de processo folkcomunicação*. Goiânia: Kelps, 2008.

VALADÃO, Erasmo Baltazar e CERQUEIRA, Teresa Cristina Siqueira. *A Inserção da Universidade Federal do Tocantins no Câmpus de Arraias/TO: conhecimento, oportunidade e inclusão social*. Curitiba: Editora CRV, 2018.

WANDERLEY, Maria de Nazaré B. *A Sociedade Rural na América Latina: Produção de conhecimento e compromisso com a sociedade*. Conferência de abertura do VIII congresso da ALASRU, Porto de galinhas, 2010.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Abastecimento, 110

Açoite, 102

Adolescente, 97

Africanos, 115

Alimentação, 99

Ambiente, 96

Ancestralidade, 87, 90, 91

Andiroba, 106

Apropriação, 106

Artístico, 70

Atendidos, 111

Axé, 116

B

Básico, 92

Bibliográficos, 32

Biomédicos, 103

Brasileira, 206

C

Caluete, 15, 29

Candomblé, 55, 116

Cativeiro, 49

Cicatrizante, 106

Ciganos, 122

Colonização, 134

Colonizados, 17

Comunidade, 122

Comunidade, 15

Comunidades, 19

Corporeidade, 91

Costumes, 71

Cultura, 36

Cultural, 19

D

Debelar, 106

Degradante, 81

Desigualdade, 41

Desigualdades, 92

Didático, 91

Direito, 17

Diretrizes, 131

Discriminação, 120

Discriminatório, 25

Diversidade, 63

Doutrinas, 71

E

Emancipatórias, 41

Escravidão, 17, 81

Escravidismo, 17

Escravista, 49

Escravizados, 72

Escravocrata, 18

Etnia, 71

Etnologia, 36

Evangelístico, 26

Exclusão, 51

Exploratória, 36

Exploratório, 34

F

Fenômeno, 35

Flexível, 96

Fragilidade, 102

Fronteiriça, 48

Fundação, 19

G

Garanhuns, 15

H

Habitantes, 21

História, 87

Histórico, 70

Homogênea, 65

- I**
- Identidade, 50, 71
- Inclusão, 91
- Indígena, 114
- Infraestrutura, 92
- Interativo, 96
- Investigação, 32
- J**
- Justiça, 28
- L**
- Laicidade, 113
- Luta, 17
- Lutas, 81
- M**
- Marginalizadas, 39
- Matriz, 18
- Matriz, 122
- Matrizes, 114
- Memória, 91
- Meridional, 21
- Metodologias, 41
- Multicultural, 96
- N**
- Nação, 72
- Nacional, 70
- Negro, 52
- O**
- Oralidade, 91
- Orixá, 116
- P**
- Patrimônio, 70
- Pedagógico, 91
- Pobreza, 129
- Política, 17
- Preterição, 15
- Q**
- Qualitativo, 34
- Quilombo, 56, 123

Quilombola, 15, 34

Quilombolas, 168

R

Racial, 88

Racismo, 120

Racista, 25

Religião, 71

Remanescentes, 56, 122, 123

Repressão, 49

Resistência, 48

S

Sacerdócio, 116

Silenciamentos, 64

Sistema, 48, 49

Sociedade, 24

Strutura, 18

T

Terreiros, 122

Territorialidade, 80

Territorialização, 50

Território, 39

Territórios, 68

Timbó, 34

Tradição, 48

Tradições, 154

U

Umbanda, 116

Unificar, 18

V

vitórias, 81

REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS: EVIDENCIANDO O QUILOMBO CALUETE EM GARANHUNS - PERNAMBUCO

Revista REASE chancelada pela Editora Arché.
São Paulo- SP.
Telefone: +55(11) 5107- 0941
<https://periodicorease.pro.br>
contato@periodicorease.pro.br

**REMANESCENTES DE QUILOMBOLAS: EVIDENCIANDO
O QUILOMBO CALUETE EM GARANHUNS -
PERNAMBUCO**

CD



9786580541221