



BARULHO DO QUILOMBO: SABERES, FAZERES E ESPIRITUALIDADES ENTRELAÇADAS PELA NEGRITUDE SERTANEJA

PAULA ODILON DOS SANTOS

BARULHO DO QUILOMBO: SABERES, FAZERES E ESPIRITUALIDADES ENTRELAÇADAS PELA NEGRITUDE SERTANEJA

BARULHO DO QUILOMBO: KNOWLEDGE, PRACTICES AND SPIRITUALITIES INTERTWINED BY SERTANEJA NEGRITUDE

PAULA ODILON DOS SANTOS¹

paulaodilon26@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9645-1644>

Resumo

O presente artigo emerge da profícua interlocução entre a pesquisadora e as comunidades quilombolas que ressurgem no sertão baiano, subsidiadas pelo movimento político e pedagógico “Barulho do Quilombo”. Traz notas etnográficas produzidas durante pesquisa de doutorado, cuja etnografia propôs o diálogo entre as cosmovisões modeladas pelos sujeitos sociais das comunidades de Cariacá e Lajedo. Além de focalizar o reaparecimento das comunidades quilombolas sertanejas, privilegiando o processo de construção identitária desses povos, o estudo, dialoga com as epistemologias pluriversais, tecidas secularmente no cotidiano dessas comunidades. São práticas que traduzem saberes ancestrais, fazeress, experiências de fé e existências insubmissas, capazes de expressar as artes da resistência. Essas cosmovisões, denominadas por essas populações “sabedoria do povo do mato”, são performadas de maneira ancestral e instrumentalizadas por meio da etnicidade, viés comunicante da negritude sertaneja.

Palavras-chave: Barulho do Quilombo. Cosmovisões. Cariacá e Lajedo.

Abstract

This article emerges from the fruitful dialogue between the researcher and the quilombola communities that are resurfacing in the backlands of Bahia, subsidized by the political and pedagogical movement Barulho do Quilombo (noise of quilombo). It brings ethnographic notes produced during the PhD research, whose ethnography proposed the dialogue between the worldviews produced by the social subjects of the communities of Cariacá and

¹Doutora em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia - CEAO/UFBA. Mestra em Estudos Étnicos e Africanos pela UFBA. Especialista em Psicopedagogia pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB. Graduada em Pedagogia pela UNEB e em Sociologia pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci - UNIASSELVI. Desenvolve pesquisa na área das Ciências Humanas, com interesse nas seguintes temáticas: Comunidades Quilombolas, Identidades, Educação Escolar Quilombola, Umbanda Sertaneja e Religiões Sertanejas.

Lajedo. In addition to focusing on the reappearance of backcountry quilombola communities, privileging the process of identity construction among these people, the study dialogues with the pluriversal epistemologies, produced over centuries in the daily lives of these communities. These are practices that translate ancestral knowledge, practices, experiences of faith and unsubmissive existences, capable of expressing the arts of resistance. These worldviews, called by these populations "wisdom of the people of the mato", are modeled in an ancestral way and instrumentalized through ethnicity, a communicative bias of negritude sertaneja.

Keywords: Barulho do Quilombo. Cosmovisions. Cariacá and Lajedo.

Peço licença para abrir este artigo, atravessando os caminhos que conduzem aos sertões,² guardadores de histórias seculares, algumas bastante conhecidas, outras sufocadas, muitas adormecidas, e ainda aquelas que apenas recentemente começaram a ser contadas com mais frequência e profundidade, entre as quais, situo as concernentes aos quilombos sertanejos.

Esses grupos, ao reaparecer, corrigem a considerada história oficial que durante muito tempo permaneceu omissa à existência dessas populações ao mesmo tempo que demonstram a intensidade do povoamento, assim como das construções simbólicas, políticas, econômicas, sociais e culturais modeladas pelos(as) sujeitos(as) sociais negros(as) que, devido à indústria da escravidão, foram levados(as), por motivos diversos, a migrar para essa parte do país, aí permanecendo durante muito tempo despercebidos. Não obstante, a partir de 1994, estimulados pelos desdobramentos do Primeiro Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais, começaram a protagonizar um processo de ressurgência, parecido com aquele que se verificou entre muitas etnias indígenas do Nordeste.

O evento começou a promover entre esses agentes o despertar da consciência no que se refere a sua condição de grupo tradicional, até

² O sertão baiano é aqui pensado a partir de sua porção norte. Chamo a atenção para o fato de que o sertão não é uma região homogênea e estática; ao contrário, as regiões sertanejas da Bahia atuam como um caleidoscópio produtor de vivências, saberes e culturas, que se ressignificam geracionalmente. A palavra sertão passou a ser utilizada para se referir às regiões norte e nordeste do estado, ainda durante a colonização portuguesa. As diferenças notadas no relevo, fauna, flora e clima nessa parte específica da Bahia que começava a ser invadida e usurpada fizeram com que essa região fosse inicialmente chamada de “desertão”, expressão que, aos poucos, a exemplo do que aconteceu em outros estados do Nordeste, foi sendo alterada para “sertão”. Os estudos clássicos a respeito do sertão foram agrupados em três marcos analíticos paradigmáticos, a saber: o geoclimático, o político e o culturalista. Abordagens apoiadas nos três séculos de povoamento inicial apresentam sociedades caracterizadas pelo pastoreio do gado, pela concentração fundiária oligárquica, exagerada dispersão espacial e organização familiar de base patriarcal. Proponho-me a pensar o sertão a partir da afirmação de Moreira (2018, p. 31) de que na atualidade o sertão nordestino equivale ao semiárido mais populoso do planeta, habitado por mais de 24 milhões de brasileiros(as) e que nas últimas décadas se transformou e emergiu nos avanços da globalização. Esta autora contesta assim definições de dicionários, que permanecem cristalizados, fixando o sertão como sinônimo de distância, ausências, vazio (ermo) e atraso. Não trago, porém, discussão teórica abrangente a respeito dos conceitos que têm sido cunhados para pensar os sertões, por não ser esse o lócus deste artigo.

então pouco notabilizada talvez por estar metamorfoseada em uma situação camponesa, o que possibilitaria o início do movimento político Barulho do Quilombo.

O Barulho do Quilombo é um processo interno de natureza dialética que mantém os membros das comunidades quilombolas emergentes no sertão baiano, em constante interação. Sua condição tradicional decorre do fato de acontecer desde as primeiras movimentações, até os caminhos que precisou atravessar para a certificação pela Fundação Cultural Palmares – FCP. A dinâmica tecida pelo Barulho do Quilombo permite que a ausência de interação antes verificada conceda lugar à construção de um sentimento de irmandade, ao estabelecimento de relações entre as comunidades quilombolas e a sua visibilização pela sociedade dita inclusiva, que passa a ter seu cenário alterado pelo ressurgir desses povos. O Barulho do Quilombo pode ser compreendido como um movimento de abrangência política e educativa. Um lugar compartilhado para discussões sobre existências, insurgências e resistências, de recuperação da história e dos saberes ancestrais das comunidades. Um espaço onde esses sujeitos sociais se encontram, se pensam, atentam para o valor das tradições, ressignificam simbologias e saberes tradicionais e, ainda, reivindicam autorias como netos(as) e bisnetos(as) de mocambeiros, que se descobriram quilombolas.

O convite para comparecer ao referido encontro chegou a essas comunidades por meio do trabalho de divulgação e incentivo realizado pelas igrejas católicas locais, mais precisamente por intermédio de grupos ligados à Comissão Pastoral da Terra (CPT); em casos específicos, a disseminação dessa informação foi feita por padres que sabiam existir comunidades divisadas como eminentemente negras nas paróquias em que atuavam.

De acordo com as narrativas oferecidas pelas vozes do lugar, o primeiro desafio a ser enfrentado, em alguns desses grupos não acostumados a esse tipo de discussão, foi conseguir representantes que se dispusessem a participar do evento. Muitas dessas pessoas não tinham o hábito de sair de suas comunidades para realizar esse tipo de atividade,

o que suscitou uma espécie de estranhamento em relação ao que estava sendo proposto. Ademais, o fato de que muitos(as), nunca haviam ido à capital do estado provavelmente causou receio do desconhecido. É oportuno observar que a condição de ator social negro naquele contexto, até então se encontrava associada, sobretudo ao preconceito e a atitudes de discriminação, muitas das quais sem qualquer tipo de reparação e ou, punição. O convite recebido representou, assim, a possibilidade para esses sujeitos se autoperceberem, certamente pela primeira vez, como visualizados de forma positiva em função de sua ancestralidade.³

Escutar os ecos produzidos pelo Barulho do Quilombo, significa em parte compreender as diversas formas como esses grupos agenciaram (e permanecem agenciando) seus modos de vida, transformando os espaços ocupados e com eles estabelecendo diálogos nos quais sobressaem os atributos que elegeram para reescrever suas vivências e amparar suas existências. Eles acionam princípios ora ancorados no que herdaram de seus ancestrais, ora pautados nas ressignificações que estabeleceram à luz de peculiaridades individuais, coletivas e geracionais capazes de imprimir nesses espaços sertanejos, pouco divisados como guardadores e multiplicadores de legados africanos, as marcas de suas etnicidades, que atualmente transparecem e são manejadas como sinais comunicantes de suas insurgências, labutas e resistências.

Traduzir as memórias e histórias dessas populações equivale a entrar em contato com o caminhar de sujeitos(as) que, ao atravessar e participar desse processo de emergência que se faz contínuo, mantêm, de igual modo, a oportunidade de reorientar suas vidas, assim como os percursos trilhados por suas comunidades, encontrando em sua negritude sertaneja, em seus saberes, fazeres e vivências outros contornos para reescrever suas trajetórias, migrando de posições subalternas, a que foram relegados pela história oficial, para a construção de suas

³ As comunidades de Cariacá e Lajedo focalizadas neste texto não enviaram representantes a esse seminário. As informações chegaram a ambos os grupos, por intermédio do senhor Valmir dos Santos, por contatos estabelecidos com os quilombolas da comunidade de Tijuaçu e a partir das interações do “Barulho do Quilombo”.

identidades e autorias. Eles atravessam um rito simbólico de passagem, que, conforme propõe Bartolomé (2006), propicia que “velhos atores” passem a exercer “novos papéis”, por meio de um processo de constante “etnogênese”.

Informo ao(a) leitor(a) que, para pensar a negritude sertaneja, me apoiei largamente nas ideias de Kabengelê Munanga, distribuídas em suas obras de 1988 a 2020. De acordo com Munanga (2020) e Bernd (1988), a negritude, como movimento, se constitui em uma reação de legítima defesa. Atua como uma resposta negra, proferida contra uma agressão histórica branca de mesmo teor. A negritude permite ao sujeito negro, intelectualizado ou não, perceber que uma possível solução para desconstruir sua situação de opressão, reside na retomada de si próprio, na negação do embranquecimento e na aceitação de sua herança sociocultural, que deixa de ser concebida como inferior.

Saberes ancestrais, práticas de fé, insurgências e resistências: cosmovisões tecidas secularmente nas comunidades quilombolas de Cariacá e Lajedo

“Senhor, põe teus anjos aqui! Senhor, põe teus anjos aqui, com a espada desembainhada. Senhor, põe teus anjos aqui. Não deixe que o inimigo escarneça e zombe de nós. Cobre Senhor, com teu manto. Senhor, põe teus anjos aqui.” E dessa forma, segundo a senhora Luciana de Freitas Silva, dona Luci, de 75 anos, que, além de quilombola, reivindica sua ascendência indígena, “o Cariacá é protegido da fome, da peste e da guerra”; já para o senhor João Aceno Gabriel Pereira, seu João Colado, de 45 anos, “o Lajedo aqui, moça, é uma pedra que se bate, mas não se quebra”.

Nas invocações de natureza religiosa ou naquelas voltadas para explicar o sentido de existir, quando as vozes quilombolas se fazem ouvir no sertão baiano e têm a oportunidade de dizer sua palavra,⁴ fazem-no de

⁴ Construto presente na *Pedagogia do Oprimido*, *Cartas à Guiné Bissau* e *Cartas à Cristina* títulos que compõem o acervo de obras do professor Paulo Freire.

modo a expressar o significado de suas resistências. Suas vivências carregam, nas entrelinhas, a tessitura desenhada pelos rearranjos das labutas que têm possibilitado a esses grupamentos se reinventar, em especial do ponto de vista histórico e cultural.

A louvação proferida por dona Luci, professora da comunidade que, além das atividades docentes, se ocupou, durante a juventude, das encenações de reisado, quadrilhas e rodas, e que agora, aposentada, dedica sua vida às tarefas religiosas em trabalhos desenvolvidos na igreja Católica e das benzeções que realiza para aqueles(as) que a procuram, solicitando ajuda. De igual modo, as afirmações de seu João Colado, quando busca explicar a persistência de sua comunidade mesmo diante das adversidades enfrentadas, são utilizadas, aqui, para expressar faces que circundam o mecanismo presente no ato de resistir.

A louvação recitada por dona Luci é associada ao poder divinatório atribuído a Deus – aquele que dá a vida – e aos Invisíveis – aqueles(as) que regem a vida, entidades nas quais acreditam e com as quais se “pegam”⁵ para nascer e para morrer, mas principalmente para caminhar, porque existir, na perspectiva dos sujeitos sociais que nascem no sertão, já é caminhar; para caminhar, todavia, conforme é dito pela interlocutora, “tem que saber abrir e tem que saber fechar”.

Aprendi, na convivência com os agentes de Cariacá,⁶ que qualquer caminho não é caminho, há que saber sair e saber entrar, e que essa postura funciona como condição para poder ficar e ser aceito no grupo.

As escolhas realizadas ao longo da vida, desde o nascimento até a morte, acarretam influências no destino de cada ser, motivo pelo qual a senhora Luci relata que as ações adotadas para a prática do bem são capazes de abrir os caminhos da vida de uma pessoa, desde a infância até o “último suspiro do ser”, quando o “fôlego da vida volta para Deus”, ao

⁵ Os(as) interlocutores(as) emprestam a essa palavra o sentido equivalente a uma atitude de devoção e, ou, veneração. E dizem acreditar que essas entidades que chamam de “Invisíveis” interferem diretamente no curso de suas vidas e destinos, tanto em perspectiva individual como de forma coletiva, influenciando o cotidiano da comunidade, em caráter ora positivo, ora negativo.

⁶ A comunidade está situada no município baiano de Senhor do Bonfim, região norte do estado.

passo que as atitudes direcionadas para o que é descrito como “o mal” são capazes de fechar “a sorte e os caminhos” de crianças, mulheres, homens e ainda retirar a perspectiva de crescimento no âmbito da comunidade, “atrasando”⁷ seu progresso. Aqueles(as) que desde a infância pronunciam palavras consideradas positivas e mantêm o hábito de auxiliar as pessoas sempre manterão os “caminhos da vida” abertos, enquanto aqueles(as) que fazem uso de xingamentos e adotam atitudes depreciativas ou voltadas para a prática do que descrevem como sendo o mal esses(as) veem muito cedo seus caminhos “ficando curtos, até fechar”, já que, como argumenta a senhora Luciana, “aí, a pessoa tá quebrando o ponto da teia da vida”.⁸

O sinônimo atribuído à atitude que comprehende o “ficar” relaciona-se às diversas maneiras utilizadas pela comunidade para inscrever seus nomes no curso do tempo e se assentar para o que é imprescindível, isto é, possuir um “pedaço de chão” no espaço em que residem, garantindo suas vivências com a dignidade que solidifica o ato de existir, caracterizado pela proteção espiritual e o sustentáculo econômico. Afirmar a existência torna-se uma das primeiras necessidades nutritas desde o passado histórico até os dias contemporâneos, em termos de

⁷ Esses sujeitos acreditam que sua comunidade é sustentada por energias. A energia maior, aquela que vem de Deus, é a intervenção de seres que são designados “Invisíveis”, alguns Invisíveis são apontados como “bons”, ao passo que outros são descritos como “maus”. Na concepção nativa, são as palavras e atitudes que adotam cotidianamente que os aproximam ou distanciam desses seres, permitindo também que sua comunidade seja influenciada pela energia e intervenção dos mesmos. Em Cariacá, os “invisíveis maus” são a caipora, a cachorra Lindaura e o lobisomem – embora os dois últimos já tenham sido avistados por muitos(as) moradores(as) da comunidade, são classificados como invisíveis. Os “invisíveis bons” são parentes já falecidos que permanecem próximos e se preocupam com o destino dos seus entes queridos. Alguns(mas) moradores(as) de Lajedo mencionaram a existência da caipora, mas não se sentiram à vontade para falar sobre essas “visagens do mato”. Observei, todavia, que quando os membros da comunidade vão para as roças ou para “o mato”, com o propósito de caçar ou extrair o coco babaçu, geralmente levam fumo de corda ou cigarros comuns e os depositam nos “tocos de pau” para agradar à caipora e evitar “as suas brincadeiras”. Não reuni muitos elementos em campo sobre essa “visagem do mato”, pois, os(as) moradores(as) de Lajedo se esquivavam sempre que eu abordava o tema. Me limitei, portanto, a observar como se precaviam contra “as artes” da temida e respeitada caipora. Em Cariacá, entretanto, as conversas sobre a caipora se desenvolvem com naturalidade. Presumo que isso esteja associado à ascendência afroindígena da comunidade e ao fato de que, em Cariacá, o “mato” fechado, morada desse “invisível”, foi substituído pelas casas da população.

⁸ A interlocutora, explicou que à medida que “os pontos da teia da vida”, vão sendo quebrados pelo sujeito, ele também vai se “perdendo” ao longo de sua caminhada.

cada geração, visto que cada “tronco” quilombola está relacionado a fatos que têm sua importância garantida justamente em função das habilidades demonstradas pelos ancestrais com o propósito de declarar ter a força necessária para legitimar suas lutas e conquistas. São vivências que orientam esses grupos ressemantizados pelos ensinamentos guardados e transmitidos pelos(os) mais velhos(as), que apontam os sentidos do caminhar, seja “no mato”, na roça, na comunidade e/ou na sociedade envolvente.

Essa condição presente nos ensinamentos guardados e transmitidos pelos(as) mais velhos(as) abrange também o itinerário dos animais e vegetais, assim como de quase tudo o que respira no universo sertanejo. Daí porque, a cada dia, aprende-se, pelas circunstâncias práticas que se apresentam na rotina cotidiana, o significado de que existir já é caminhar.

A resistência é também pensada na perspectiva da “labuta”, pois, como se diz em Lajedo,⁹ “aqui a gente vive de labutar roça”. “Labutar” é palavra utilizada para se referir ao exercício do trabalho, porquanto entre os sujeitos negros rurais do sertão o “trançado” do trabalho sempre representou uma das principais atitudes norteadoras do curso de suas histórias de vida, em caráter individual e também na esfera coletiva. Esse é talvez um dos motivos pelo qual a terra se torna sinônimo de espaço sagrado, convertendo-se em território: pisado, remexido, e lavado por suores, lágrimas e, por vezes, sangue dos que com ela labutam.

Em ambas as comunidades ouvi dizer que “a terra clama”, clamor que, na compreensão evidenciada pelos quilombolas, quase sempre é suscitado por situações de usurpação territorial e por toda sorte de injustiças sociais às quais eles estão expostos.

Na terra estão registradas as histórias de vida, de lutas, conquistas e ultrajes experimentados por mulheres, homens e herdados pelas crianças, que representam as “ramas mais novas” e que, portanto, carregam consigo, a cada geração, a responsabilidade da herança coletiva dos seus,

⁹ Comunidade localizada na região da Chapada Diamantina, em divisa territorial entre as cidades de Saúde e Mirangaba.

geralmente relacionada a mecanismos de reparação por parte dos “de fora” em relação “aos de dentro”.¹⁰

As narrativas se descortinam e se legitimam tomando como referência os espaços da terra que habitam. Assim, rios, cachoeiras, lagoas, cacimbas e outras fontes de água, perenes ou não, árvores e morros constituem marcos específicos a partir dos quais a memória oral se manifesta e reivindica sua veracidade histórica. Ao conversar com o senhor Manuel Julião Dias, 88 anos, conhecido em Cariacá como seu Menininho, e tido como um dos moradores mais velhos do grupo, os marcos referenciais por ele acionados para narrar a história de fundação da comunidade e explicitar a anterioridade de Cariacá em relação à cidade de Senhor do Bonfim foram os limites geográficos das serras da Umburana e do Botequim, em suas palavras “bico da serra da Umburana, bico da serra do Botequim”. Essas serras, de acordo com seu Menininho, se encontravam inseridas nos limites territoriais da antiga Fazenda Cariacá. Atualmente, ambas foram inseridas no relevo da cidade de Senhor do Bonfim. O território tradicional demarcado de Cariacá está à distância de sete quilômetros de Senhor do Bonfim.

Um pé de cedro constitui outro elemento da paisagem comumente citado pelos anciãos, referido como “testemunha de vista” das disputas envolvendo as famílias Congo e Muricy.¹¹ Como resultado dessa hostilidade pregressa, permanece um antagonismo velado, mas que se manifesta sempre que interesses divergentes são discutidos.

Em Lajedo, um pequeno olho d’água afluente do rio Preto é o ponto de referência que os moradores utilizam para especificar no território as

¹⁰ Na compreensão revelada pelos grupos que atuaram como interlocutores da pesquisa, “os de dentro” são percebidos como as pessoas da comunidade, aquelas que ali são nascidas e, ainda, as que se aproximam e se tornam parentes por afinidade, ao passo que “os de fora” são aquelas que, além de não manter com o grupo relações de pertença, vizinhança e compadrio, configuram inimigos potenciais em decorrência de disputas de terra e preconceitos raciais, entre outras situações geradas por má convivência.

¹¹ O quilombo contemporâneo de Cariacá foi originalmente povoado pelos indígenas da etnia Kariri, também descritos como “caririzeiros” bem como pela família Congo, cujos membros, reivindicam a ascendência quilombola do grupo. Há pessoas dessa família que afirmam uma ancestralidade afroindígena. Os descendentes dos Muricy, tidos como antagonistas pela população de Cariacá, são descritos ora como “chequantes”, ora como “invasores”.

famílias cujas casas se encontram situadas nos municípios de Mirangaba e Saúde. Os núcleos familiares que habitam a comunidade estão organizados espacialmente considerando a proximidade dos citados rios e da cachoeira do Gelo. As três famílias que atualmente localizam-se na região dos Félix¹² externam orgulho pela presença da cachoeira do Mandigueiro, situada praticamente nos quintais de suas residências e utilizada, para a prática da irrigação por gravidade nos cultivos agrícolas; assim informaram o senhor João Colado e sua esposa, a senhora Idália. Quando fui pela primeira vez à cachoeira do Gelo, acompanhada por Roseane Azevedo Pereira, de 24 anos, eu estava empolgada e mantinha expectativas em relação à beleza do local; fiquei frustrada, porém, quando percebi que os(as) interlocutores(as) não costumam visitá-la com frequência. Rose, como prefere ser chamada, é a única moradora que já concluiu o ensino médio, estudando na cidade de Mirangaba. A perspectiva de continuar os estudos e o trabalho nas feiras livres da região, comercializando os produtos cultivados na roça da família, a impedem de permanecer cotidianamente na comunidade; além disso, como seu esposo, Moisés, é oriundo da comunidade quilombola de Palmeira, Rose possui residência nas duas comunidades. Em um domingo frio, após o café da manhã, mesmo com a “chuva de trovoada”¹³ que caía de maneira entrecortada, Rose atendeu a meu pedido para conhecer a cachoeira do Gelo. Durante o percurso, ela se divertia ao indagar: “pra que a senhora quer ir lá, se tem uma cachoeira no quintal”?

Essa relação dialógica cultivada entre as pessoas e os elementos da natureza, pode por vezes ser utilizada para compreender diversas situações da vida cotidiana, e constitui parte integrante do código moral presente no *modus vivendi* dessas populações.

Uma cacimba que não mais jorra ou um tanque que racha e não mais conserva a água são atribuídos a um mecanismo de maldição desencadeado por ambições relacionadas a esse recurso hídrico tido

¹² São quatro os núcleos familiares que ancestralmente se multiplicaram, povoando a comunidade de Lajedo, a saber: Santana, de Jesus, Silva e Inocêncio.

¹³ Assim meus(minhas) interlocutores(as) denominam a chuva forte, porém passageira, seguida do aparecimento do sol.

como sagrado, uma vez que “água não gosta de ambição”¹⁴ e ainda porque “quem sabe louvar, sabe também espraguejar”¹⁵ e amaldiçoar.

Nos diálogos estabelecidos com os anciãos de Cariacá, quando abordamos os longos períodos de estiagem atravessados pela comunidade, a senhora Maria José do Nascimento, de 65 anos, relatou o processo de esgotamento da água da cacimba dos Morrinhos. Esse episódio se verificou após a existência de desentendimentos envolvendo as famílias de Cariacá de Cima e Morrinhos, que divergiam frequentemente por compartilhar a mesma fonte hídrica. Na visão de dona Maria, as brigas e os xingamentos pronunciados diante da cacimba ocasionaram o exaurimento da água, devido ao egoísmo e à avareza que as mulheres, principalmente, demonstravam nas constantes discussões verbais e eventualmente agressões físicas para decidir sobre o direito de “pegar água” na cacimba. Essa “ambição”, segundo dona Maria, precisaria ter sido corrigida com pedidos de perdão a Deus e orações. Como, contudo, prevaleceram as intrigas, a água, que deveria ter sido partilhada, desapareceu, “se recusou a permanecer ali”.

A “louvação” e a “maldição” interferem no fôlego da vida, no nascimento das crianças, na constituição de uma nova família, na germinação ou fenecimento das plantações, na multiplicação dos rebanhos de gado, das cabras e até mesmo na criação de galinhas e porcos. Interferem, sobretudo, na sustentação da terra. Quando lavrada e pisada por pessoas de “espíritos bons”, a terra agradece e prospera; quando isso é feito por pessoas que não têm bons espíritos, a terra se torna solo ingrato, pois o “chão” tem necessidade de se identificar com seu dono. Na concepção nativa, a seiva da terra precisa combinar com o sangue de quem com ela labuta. Conforme dona Maria do Rosário, de 70 anos, “não é toda mão que consegue plantar nem toda mão que sabe colher”.

¹⁴ Na perspectiva de ambos os grupos, a água é recurso divino, potencialmente concentradora de bênçãos e avessa a disputas ou divergências; portanto, sempre que uma fonte hídrica se torna motivo de desentendimento, esse recurso, que é tido como sagrado, adota a tendência de desaparecer ou tornar-se escasso.

¹⁵ Nas histórias que escutei no âmbito das cosmovisões tecidas pelos quilombolas, cujas explicações são utilizadas para salientar os acontecimentos felizes e trágicos da vida diária; o “espraguejamento”, figura como uma imprecação lançada contra outrem que feriu, profundamente e em caráter particular, o praguejador, que ocasionou um agravo social.

Quando a questionei sobre o significado dessa expressão, ela explicou que uma pessoa de “coração perverso” não tem capacidade para “labutar” com a terra, pois “o sangue da pessoa não vai combinar com o sangue da terra”. Quando essa “combinação” não acontece, a colheita não prospera, e a pessoa se torna objeto de menosprezo dos demais, que a divisam como alguém de “mau coração” ou “mau espírito”, cuja mão “é pesada”, não lhe permitindo obter abundância naquilo que realiza.

A memória das populações quilombolas, construída pelos mais velhos e ressignificada pelos mais jovens, perpassa a dimensão territorial; assim, cada espaço da terra costuma ser utilizado para demarcar a vida do grupo e evidenciar os feitos realizados por seus ancestrais, de modo especial aqueles que foram capazes de garantir segurança à posteridade. Se as atitudes de um ancestral são consideradas dignas de orgulho, essa memória é acionada com facilidade, em contraposição às situações consideradas vexatórias, quando a memória tende a permanecer sufocada e parece desejar ser esquecida. No tocante à história coletiva do grupo, sobretudo aos fatos que envolvem constrangimento de pessoas e apropriação indevida do território por indivíduos externos à comunidade, a situação não é diferente.

Os acontecimentos que suscitam dor e desonra, aparecem com dificuldade, representando o segredo, o *éthos* do silêncio que é quebrado aos poucos e com cuidado, visto que recontar essas histórias consiste em reviver não mais a coação física e sim a violência simbólica – aquela que permanece, ora atormentando, ora aprisionando as memórias orais. Essa constituiu, durante muito tempo, a principal característica presente na invisibilidade de pessoas que, antes de escutar o Barulho do Quilombo, estavam submetidas ao barulho ocasionado pelo desrespeito em forma de preconceitos raciais, usurpação do território e negação de suas humanidades. Elas eram apontadas apenas como sujeitos negros e pobres no contexto pesquisado.

É a redescoberta da ancestralidade quilombola que permite a esses povos melhor entender e instrumentalizar suas etnicidades, produzindo assim novos contornos para a afirmação da negritude sertaneja,

utilizando-a, aliás, como canal de comunicação com a sociedade envolvente. Nesses espaços agenciados, a etnicidade funciona como o sinal diacrítico que permaneceu submerso no interior dos grupamentos negros, por ser considerado elemento denunciador de sua origem. A negritude sertaneja passa, então, a se reconfigurar, nessas comunidades, agora não mais camouflada, mas, de modo a assegurar seu convívio na sociedade regional; daí por que memórias outrora sufocadas, atividades culturais e religiosidades antes reprimidas são reinventadas por quilombolas que, na atualidade, reescreveram e reescrevem outras narrativas históricas.

A literatura produzida sobre as populações quilombolas, por pesquisadores como Arrutí (2006), Almeida (2004), Reis e Gomes (1996), Clóvis Moura (1986), Flávio dos Santos Gomes (2015), entre outros, geralmente prioriza a memória histórica e as lutas políticas empreendidas. Ambos os aspectos são relevantes para orientar a caminhada dessas comunidades, assim como a reivindicação por políticas públicas específicas. Há, no entanto, rica produção interna de saberes tradicionais com função social cotidiana na vida de seus membros e que não posso descartar, haja vista que pude observar a importância desses saberes na construção do processo educacional informal que concede significado, sustenta as lutas, insurgências e resistências, modelando concepções de vida “traçadas”, isto é, os conhecimentos que herdaram (e permanecem herdando) dos(as) mais velhos(as), e “trançadas”, sob o olhar que cada geração lança a esses ensinamentos e a credibilidade que a eles conferem, motivo pelo qual os chamo de saberes da resistência.

Apresento a seguir, alguns desses saberes que pude perceber durante a pesquisa de campo realizada. Advirto que não pretendo cristalizar conceitos, tampouco essencializar comportamentos observados. Presumo ser dever de pesquisadora disposta a desenvolver um trabalho ético e engajado politicamente com seus(suas) interlocutores(as) produzir narrativa respeitosa sobre as construções simbólicas que norteiam seus modos de vida, evidenciando a relevância dessas cosmovisões no cotidiano de suas comunidades.

Prestando assunto

“Assuntar” é postura altamente prestigiada em Cariacá, uma arte aprendida pelos(as) mais velhos(as) e um legado para os(as) mais jovens. Segundo seu Manuel Julião Dias, “quem não assunta, é assuntado”. Ele provavelmente iniciou seus(suas) filhos(as) e netos(as) nessa tarefa, divisada como condição necessária para experimentar e estabelecer posicionamentos diante da vida.

A atitude de “assuntar” se relaciona ao ato de observar pessoas, objetos, ambientes e situações de forma a não ser ludibriado e ficar no prejuízo, seja no plano econômico, afetivo e ou espiritual, se colocando em posição de desvantagem, capaz de acarretar problemas não apenas para quem experimentou tais situações, mas também para sua parentela, e assim comprometendo moralmente a família perante o grupamento. Quem mantém o hábito de “assuntar” se isenta de adquirir indisposições; por isso, desde muito cedo, os membros de Cariacá se engajam na arte de “assuntar”, aprendendo a “prestar assunto” às diversas situações que se apresentem no cotidiano, pois é “prestando assunto” que se adquire experiência e conhecimento, valores muito apreciados e capazes de suscitar a consideração coletiva.

Percebi a arte de assuntar contemplando os membros das comunidades, suas formas de se relacionar com a vida, em cosmovisão que respeita o espaço e as horas considerados sagrados. Atitudes que puderam ser observadas enquanto eles realizavam as tarefas cotidianas, e se resguardavam de pronunciar palavras que por motivos diversos não devem ser ditas nem escutadas.

Dona Luci, de Cariacá, advertiu a seus(suas) muitos(as) afilhados(as), residentes na comunidade e nas demais localidades do perímetro, sobre a “força da palavra”, pois existe “palavra de levantar e de derrubar a pessoa”. Segundo dona Luci, algumas pessoas derrubam com o olho; outras com a boca que não é abençoada, “é boca de derrubar”, pois a palavra, antes de ser direcionada a outrem, já existe e arregimenta em seu entorno um significado, portanto, antes de ser “lançada”, “a força da

palavra já existe dentro dela", e é essa circunstância que concentra a energia que derruba ou levanta a pessoa à qual a palavra foi dirigida.

É fato comum em Cariacá, alguém se dizer contrariado por ter começado o dia falando ou olhando para uma pessoa que tem "olho ou palavra ruim"; encontrar pessoas assim ainda no início da manhã é considerado aviso ou prenúncio de que esse dia não terminará bem ou, ainda, de que acontecerá alguma circunstância adversa. Um encontro tão evitado quanto aquele que acontece envolvendo pessoas que possuem "olho e boca ruim" é o contato com os intrigados, já que essa energia também compromete a "teia da vida".

As pessoas supostamente de "olho e boca ruim" não costumam ser hostilizadas, apenas evitadas, especialmente em algumas circunstâncias: elas não devem, por exemplo, visitar os recém-nascidos, ou presenciar tarefas de preparação de alimentos e, costura de roupas ou que envolvam dinheiro, porquanto sua presença pode "atrasar" ou "gorar" essas atividades. De acordo com dona Luci, é preciso revelar à pessoa que ela possui "olho goro", como forma de ajudá-la a reverter essa "sina". Porém, essa é uma atitude complicada, pois expõe ambas as pessoas a uma situação vexatória, que pode se converter em melindre e potencial intriga.

Em Lajedo também existe a preocupação de resguardar "as crianças de colo" do mau-olhado; esse cuidado é, todavia, observado com relação às pessoas de fora. O sentimento de pertença observado no grupo, o sentimento de que formam uma "única família", "um tronco de várias ramos", permite cultivar a crença de que a energia emanada pelas pessoas da própria comunidade não é capaz de "ofender" as crianças.

Não se faz queimada ao meio-dia,¹⁶ nem mesmo nos quintais das casas. Antes de iniciar esse procedimento, tão comum entre os rurais negros, "é preciso rezar"¹⁷ e pedir a permissão para controlar o fogo. Essa atividade de coivarar terra,¹⁸ frequente entre os grupos tradicionais, é uma

¹⁶ Considerado sagrado em Cariacá. É um horário de preceito, pois, "ao meio-dia não nasce ninguém nem morre ninguém", é horário de silêncio, quando o tempo para.

¹⁷ Essa crença é comum aos quilombolas de Cariacá e Lajedo.

¹⁸ Procedimento de rotina entre populações quilombolas e camponesas, para possibilitar o plantio da agricultura de subsistência. O processo tem início com a derrubada da mata nativa, seguida da queimada do solo. Apesar das polêmicas que envolvem esse

habilidade que passa de pai para filho; trata-se de técnica aprendida pela observação das tarefas realizadas pelos(as) mais velhos(as), cuja experiência se faz respeitar principalmente quando da “ateação” do fogo, pois isso exige “ciência”:¹⁹ há que verificar o posicionamento do sol e a direção do vento. Por isso, as pessoas que não demonstram experiência não são admitidas nesse trabalho; é preciso aprender, “prestar assunto”, escutar o que é dito pelos(as) mais velhos(as).

A faculdade de “ter ciência” é descrita como um acúmulo de saberes que se aplicam às circunstâncias práticas da vida. Coube aos(as) mais velhos(as) a oportunidade de ser iniciados(as) nesse tipo de práxis e por isso a eles(as) compete cuidar da sua transmissão àqueles(as) que se encontram aptos para herdá-la – aptidão que se verifica por meio de inclinação pessoal, ou ainda, quando escolhido por pai/mãe, avô/avó ou outro ancestral. A autoridade aqui evidenciada deve ser cultivada, pois esse princípio, quando delegado a outrem, fundamenta-se em um comportamento construído tomando como base as experiências que se acumulam ao longo da vida. Ela não se encontra alicerçada em qualquer tipo de imposição. As gerações mais jovens, quando não demonstram respeito pelos preceitos de seus ancestrais e pelas diversas dimensões da vida sociocultural da comunidade, não são bem-vistas pelo grupo, passando a ser apontadas como pessoas que não merecem confiança, “não servem para casar”, pois não saberiam conduzir a família. Elas incorrem frequentemente em erros que poderiam ser evitados se mantivessem uma atitude de escuta e de obediência.

A habilidade de “ter ciência” expande-se a outras situações da vida cotidiana, a exemplo do reconhecimento das horas verificando “o tempo de Deus”²⁰, isto é, sem a necessidade de recorrer a relógio ou celular. A

procedimento, ainda é atividade usual em localidades rurais, onde as comunidades descritas se localizam.

¹⁹ Palavra difusa, principalmente entre os(as) mais velhos(as). “Ter ciência”, se refere à habilidade de demonstrar conhecimento sobre determinado fato e ou tarefa.

²⁰ Essa expressão é muito utilizada por esses sujeitos ressemantizados, em especial durante o horário de verão. Em Cariacá, os quilombolas acreditam que modificar o tempo pelo “adiantar das horas” contraria o que chamam do “tempo de Deus”. Outra expressão recorrente nesse grupo para se referir a fatos positivos do passado, é: “isso é coisa do tempo em que Deus andava no mundo”.

expressão “tempo de Deus” é acionada para indicar os fatos ocorridos no passado. Em Cariacá, seu José Pedro dos Santos, conhecido como Zé Preto, orgulhava-se de conhecer essa ciência, que lhe fora transmitida por seu pai, tropeiro, descrito como: “alguém que andou bastante na vida e aprendeu em todo canto que andou”.

A vida, para os grupos quilombolas focalizados neste artigo, é apreendida na rotina diária como um atributo divino e uma experiência que confere aprendizado. Os atos de “assuntar e aprender”, ensejam, na compreensão dos sujeitos das comunidades estudadas, a sabedoria socialmente validada. Alguém que não acumulou sabedoria é desconsiderado, referido apenas nos exemplos de condutas que devem ser evitadas.

Em meus encontros ocasionais com seu José Pedro, adotei o hábito de, em tom de brincadeira, indagar as horas. Sem se perturbar, observando o céu e sua sombra em relação ao sol, ele me respondia em tom audacioso: “tá certo pra mais ou pra menos?”. Seu José Pedro morreu com 104 anos, vividos em Cariacá, exceto por alguns períodos de ausência – migrações temporárias para o sul da Bahia – quando das grandes secas que acometeram o sertão, em especial a de 1932. Sua idade e seus conhecimentos lhe conferiram os títulos de membro mais velho do grupo e depositário de sabedoria. Encontrei seu Pedro diversas vezes, à sombra de um umbuzeiro, ou em sua residência, sentado em um sofá próximo a uma mesa de madeira, com bancos que ele próprio havia construído. Ele costumava manipular uma enxada ou um facão, ferramentas das quais dizia “não se apartar”; pois as usava para cavoucar a terra, considerada: “o maior benefício de minha vida”.

Quando eu chegava, seu Zé Preto, que ainda fabricava tijolos, pausava o trabalho e me concedia a possibilidade de melhor compreender a trajetória de sua comunidade, informando: “aqui no Cariacá, quem quiser saber das coisas tem que perguntar ao Zé Preto. Por isso, não se acanhe não, e quando quiser saber, venha cá! Pode vim!”. Essas palavras, pronunciadas em tom de satisfação, eram escutadas por sua esposa e seus(suas) netos(as), que também apareciam durante as

entrevistas para “aprender” as histórias narradas com lucidez, capazes de revelar a postura cônica do ancião no que se refere à condição que ocupava no grupo.

Em uma de nossas conversas informais, que se realizavam preferencialmente antes do meio-dia, quando seu Zé Pedro demonstrava mais disposição para “prosar”, indaguei sobre os procedimentos que ele utilizava para saber as horas pela posição do sol, ao que, ele retorquiu provocativamente: “isso é ciência que gente nova não tem”. Esse episódio me tornou motivo de risos durante algum tempo entre os(as) presentes. Compreendi que “essa ciência” representa um “lugar de segredo”. “Possuir essa ciência” concede certo enaltecimento, portanto esse conhecimento é preservado e pouco partilhado com os demais. Durante a noite a averiguação das horas é feita com menor probabilidade de acerto, considerando a posição da constelação do Cruzeiro do Sul. Segundo seu José Pedro, quando o cruzeiro se levanta no céu e forma uma cruz, “aí, nesse momento dá meia-noite. Aí, atingiu a hora sagrada”.

Autoridade para “botar bença”

A bênção é percebida pelos membros das comunidades estudadas como uma invocação que fornece ajuda e proteção. Pedir a bênção é um costume das crianças, de adolescentes e até de alguns adultos em momentos específicos do dia, como ao acordar, ao se preparar para dormir e às seis horas da tarde. Em Cariacá, às seis horas da tarde todas as luzes das residências estão acesas, pois se acredita que Nossa Senhora vai passar e abençoar a casa; manter as luzes apagadas nesse horário é uma atitude de desrespeito à santa, cuja bênção é tida como especial.

O poder da bênção costuma também ser requerido em situações que demandam a realização de tarefas importantes, como antes de uma viagem, de um casamento e, principalmente, quando da migração para os grandes centros urbanos em busca de oportunidades de trabalho. Nessas ocasiões, o ato de “botar bença” conforme é dito em Lajedo quase sempre é sucedido pelo traçar do sinal da cruz na testa do(a)

abençoad(a). Esse gesto, considerado sagrado, funciona como uma “confirmação” da bênção. “Botar bença” transfere poder e força do(a) que abençoa a quem é abençoad(o). Para ser eficaz, a bênção só pode ser conferida por pessoas eleitas para a função, como parentes diretos, pois existe a crença de que o poder da “bença” “pega”, isto é, o(a) abençoad(a) adquire traços característicos da personalidade do(a) abençoador(a).

Em novembro de 2017, presenciei o caráter afetivo e místico do qual se reveste a bênção, quando dona Idália Santana de Azevedo, 45 anos, “botou a bença” em sua filha Rose, que estava viajando para Minas Gerais, onde passaria três meses auxiliando uma tia em período de resguardo. Rose foi abençoada pela mãe e por um tio materno, seu Alberto Santana de Azevedo. O pai de Rose, seu João Colado, também a abençoou. Mesmo sendo atualmente evangélica, dona Idália reconhece o valor da bênção para alcançar um estado de bem-estar na vida de todos os seres e por isso nunca deixou de praticar o costume de pedir a bênção à mãe, dona Roxa, seu pai já é falecido. Quando dona Idália está na cidade de Saúde, na casa de sua mãe, as crianças costumam confundi-la com dona Roxa e solicitam a bênção quando a encontram; para não as desapontar, ela responde: “Deus te abençoe”. Certa ocasião, indaguei a dona Idália se ela não havia enfrentado problemas com sua nova religião por continuar dando a bênção. Compreendi, por sua resposta: “tem coisa na vida da gente, Paula, que ninguém tem nada a ver não”, que a crença depositada no poder desse rito, transcende o credo religioso e encontra sua força no universo espiritual construído na comunidade. No casamento de Rose, realizado em dezembro de 2018, observei o quanto o poder atribuído à bênção é forte entre as pessoas de Lajedo, haja vista que antes de sair de casa para a cerimônia, a noiva se ajoelhou e solicitou a bênção da mãe e da avó materna.

Embora com menor frequência, as crianças, antes de ir para a escola, situada na comunidade de Palmeira, ou na cidade de Mirangaba, conservam o hábito de “tomar bença” aos pais. Quando não o fazem espontaneamente, são com frequência repreendidas sob a alegação de

falta de consideração ou de responsabilidade para com os(as) mais velhos(as).

A bênção é normalmente solicitada a quem possui atribuições para abençoar, no caso pais, avós, tios, irmãos mais velhos e padrinhos. A autoridade para “botar bença” se verifica em função do grau de parentesco, da idade, das experiências de vida e do respeito que a pessoa suscita entre os membros da comunidade. Entre os(as) mais velhos(as) e alguns(mas) adultos(as), a bênção pedida aos padrinhos é precedida por uma louvação: “Louvado Seja Nossa Senhora Jesus Cristo! Bença, minha(meu) madrinha(padrinho)”. Ela é especialmente recitada na Sexta-Feira da Paixão, quando usualmente as famílias têm convidados para o almoço, em geral afilhados(as), e filhos(as) que já constituíram suas próprias famílias, e comparecem com cônjuges e filhos. A louvação pronunciada por afilhados(as), de batismo, crisma e ou representação, se relaciona ao afeto desenvolvido pela(o) madrinha(padrinho). Ainda quando não ficam para o almoço, os(as) afilhados(as) são aguardados(as) por padrinhos e madrinhas para a bênção, seguida da troca de presentes, ou do oferecimento das iguarias que serão servidas durante a refeição do dia santo. No caso dos(as) mais jovens a louvação é menos observada, pois se sentem constrangidos(as) e por isso se restringem a pedir a bênção e ser abençoados(as).

Em ambas as comunidades focalizadas, os quilombolas utilizam a expressão “tomar bença”, acreditando que ela se reveste de proteção espiritual, uma vez que, segundo dona Roxa, “a bença serve pra quem pede e pra quem dá”. Em suas palavras, tanto quem invoca a bênção quanto quem é investido(a) de poder para abençoar se beneficiam durante o processo, pois esse rito concentra força que se multiplica pelos atos de abençoar e de receber a bênção. Tomar “bença” várias vezes ao dia, e de pessoas diferentes é algo amplamente considerado vantajoso.

As crianças e os(as) adolescentes de Lajedo são orientados(as) a “pedir bença” quando encontram ou se dirigem às casas dos(as) mais velhos(as). Alguns adultos possuem o hábito de pedir a bênção a dona Rosália Matias dos Santos, de 65 anos, que se distingue na comunidade

pelo fato de, durante muito tempo, ter sido professora na escola local. Ela se aposentou em 2010, mas ainda é considerada “mãe” de seus(suas) ex-alunos(as). Ela começou a ensinar quando se casou com seu Armando João dos Santos, de 68 anos, e mudou-se para o Lajedo. O respeito devido a dona Rosália, ou Rosa, como é comumente tratada por seus vizinhos e conhecidos, se estende a dona Domingas Rosalina de Santana, ou dona Miúda, de 78 anos, também conhecida pelos moradores da comunidade como a “mãe de todos”. Dona Miúda foi parteira nas comunidades de Lajedo, Grotas das Oliveiras e Água Fria até 2012.²¹

Considerações finais

As comunidades quilombolas que reaparecem no sertão baiano, despertam atenção para o fato de que os diversos interiores foram povoados por ex-escravizados(as), desconstruindo a falácia da concentração desses povos restrita ao debrum litorâneo. Apresentam os sertões como repositórios ancestrais das construções simbólicas, políticas, econômicas, sociais e culturais produzidas pela negritude sertaneja.

Nesse processo de ressurgência que acontece como um fluxo, as comunidades quilombolas educam e reeducam a sociedade envolvente, por meio de seus saberes ancestrais e suas cosmovisões que expressam conhecimentos pluriversais.

O Barulho do Quilombo é o agente político e pedagógico que tem mediado essas comunicações. Esse comportamento acontece em perspectiva interna, favorecendo o diálogo, propondo reflexividades, denúncias e intervenções entre as comunidades tradicionais, assim como abrange o contexto social no qual essas comunidades ressurgem, o que fazem, transformando positivamente seu próprio grupo e o contexto que as circunda, pois abdicam do *éthos* do silêncio que lhes foi imposto no passado e substituem esse mutismo outrora forçado e alicerçado na

²¹ Esclareço ao(à) leitor(a), que muitas famílias de Lajedo, migraram para a comunidade Grotas das Oliveiras, com o propósito de “tocar roça”, em épocas descritas como “tempo ruim”.

hegemonia da branquitude, pela expressão de suas vozes, saberes, fazeres e busca constante de autorias.

Referência

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 6, n. 1, maio 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de; HÉBETTE, Jean (orgs.). *Na trilha dos grandes projetos*. Belém: Naea/Ufpa, 1999.

ARRUTÍ, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo: Edusc, 2006.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Maná (online)*, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

BERND, Zilá. *O que é negritude?* São Paulo: Brasiliense, 1988.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

MOREIRA, Gislene. *Sertões contemporâneos: rupturas e continuidades no semiárido*. Salvador: Eduneb/Edufba, 2018.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MUNANGA, Kabengelê. *Negritude: usos e sentidos*. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Paula Odilon. *Ser Quilombola no Sertão: Tijuaçu, lutas e resistências no processo de construção identitária*. 2013. 208 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa de Pós-graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2013.

SANTOS, Paula Odilon. “Estuciando” o Barulho do Quilombo no Sertão: Cariacá e Lajedo, entrelaçares identitários, insurgências, lutas e resistências. 2021. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa de Pós-graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia (*UFBA*), Salvador, 2021.

Recebido em: 15 de fevereiro de 2024

Aceito em: 17 de junho de 2024



TERRAS DE QUILOMBO E A LUTA POR DIREITOS: UM ESTUDO-AÇÃO COM COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA AMAZÔNIA TOCANTINA

TIAGO CORRÊA, MANOEL LIDUINO E WALDIRENE CRUZ

TERRAS DE QUILOMBO E A LUTA POR DIREITOS: UM ESTUDO-AÇÃO COM COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA AMAZÔNIA TOCANTINA

QUILOMBO LANDS AND STRUGGLE FOR RIGHTS: A STUDY-ACTION WITH QUILOMBOLA COMMUNITIES IN THE TOCANTINS AMAZON

TIAGO CORRÊA SABOIA¹

tsaboaia@ufpa.br
<https://orcid.org/0000-0002-3093-1872>

MANOEL LIDUINO DE CARVALHO²

terradaliberdадecameta@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0003-6203-5954>

WALDIRENE CRUZ³

walcruz980@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-0280-6758>

Resumo

Este artigo apresenta as primeiras reflexões construídas no contexto de uma investigação-ação-participativa com o território quilombola Terra da Liberdade, em Cametá, Pará. Nesse sentido, destacamos os principais elementos do documento-denúncia elaborado coletivamente, importante produção que carrega muitas vozes, dores, indignação, mas também, esperança. As denúncias e demandas do território foram organizadas em três principais eixos de denúncias: condições de infraestrutura e acesso às comunidades; negação ao direito à educação; negação ao direito à saúde e de proteção social básica. Ao final, abordamos os principais avanços e tensionamentos na luta por direitos no território e apresentamos reflexões a partir da construção coletiva para pensar a caminhada da luta pela superação das desigualdades.

¹ Docente do curso de licenciatura em educação do campo (Fecampo) do Campus Universitário do Tocantins (Cuntins /Cametá) da Universidade Federal do Pará (Ufpa). Atualmente é doutorando do Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas (Ppgaa) do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (Ineaf-Ufpa).

² Quilombola e agricultor familiar. Atualmente é presidente da Associação de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Remanescente de Quilombo Terra da Liberdade, gestão 2019-2025.

³ Liderança quilombola da comunidade Nova Esperança. Acadêmica do curso de agronomia da Universidade Federal do Pará (Ufpa).

Palavras-chave: Quilombo. Estudo-ação. Cametá.

Abstract

This article aims to present the initial reflections developed in the context of a Participatory Action Research with the quilombola territory of Terra da Liberdade, Cametá, Pará. In this regard, we highlight the main elements of the collective complaint document. This significant production carries many voices, pains, and indignation, but also hope. The complaints and demands of the territory were organized into three main areas of grievances: infrastructure conditions and access to communities; denial of the right to education; denial of the right to health and basic social protection. Finally, we discuss the main advances and tensions in the struggle for rights in the territory and present reflections arising from the collective construction to consider the journey of the fight to overcome inequalities.

Keywords: Quilombo. Study-action. Cametá.

Introdução

O presente artigo apresenta os primeiros resultados e análises construídas com o território quilombola Terra da Liberdade com base no caminhar inspirado nos pressupostos teóricos da investigação-ação-participativa (Fals Borda, 1978, 2009, 2013, 2015; Bonilla et al., 1972). Tal caminhar (in)surge de uma pesquisa de doutorado em desenvolvimento,⁴ pautado no compromisso-ação com o movimento quilombola local. As ações com o movimento têm nos permitido contribuir com as estratégias de resistência às condições de opressão impostas pela colonialidade, assim como com o movimento-ação da luta por direitos socioterritoriais. Entendemos a colonialidade a partir da centralidade da hierarquização baseada na ideia de raça como forma estruturante das relações sociais do sistema-mundo (Wallerstein, 1992; Quijano, 2005). O padrão de poder derivado dessas relações, colonialidade do poder, estabelece relações de controle na produção do conhecimento, mas também controle do próprio Estado e de suas instituições (Bernardino-Costa, Crosfoguel, 2016). Ao analisar as políticas públicas governamentais em âmbito federal destinadas às populações quilombolas, Arruti (2009) destaca que a abordagem tem se restringido em grande parte à regularização fundiária, desconsiderando, assim, o conjunto de políticas públicas que deveria acompanhar a política de reconhecimento territorial. As políticas públicas que efetivamente chegam aos territórios quilombolas, titulados ou não, ficam quase exclusivamente vinculadas às gestões estaduais e municipais.

O efeito prático dessa conjuntura transparece em territórios quilombolas com acesso precário a serviços básicos de educação, saúde, habitação, segurança e incentivos à produção de alimentos. Tal descompasso entre o reconhecimento territorial – amparado principalmente pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) – e a ausência de políticas públicas têm promovido

⁴ Pesquisa de doutorado vinculada ao Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas (Ppgaa) do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (Ineaf) da Universidade Federal do Pará.

significativo impacto nas condições de vida das famílias quilombolas. As contradições entre o amparo legal e a efetiva aplicação constituem hoje o maior desafio no que diz respeito ao contexto das comunidades quilombolas no Brasil (Leite, 2008).

Concordamos com Sueli Carneiro (2005) quando situa a condição de pobreza imposta às populações negras como parte da estratégia racista de naturalização da inferioridade social dos grupos historicamente colocados sob a condição de dominação, tais como os afrodescendentes e os povos indígenas. Esse fato tem conduzido ao esvaziamento do quilombo pela saída dos jovens para melhores oportunidades de estudo e das pessoas mais velhas em busca de trabalho ou acesso à saúde. O esvaziamento do território gera o distanciamento das identidades culturais, da ancestralidade e, consequentemente, o enfraquecimento das lutas por acesso a direitos constitucionais.

Diante do contexto apresentado, acreditamos na importância de pesquisas engajadas na busca pela superação das condições de desigualdades historicamente impostas às populações negras e, em especial, às populações quilombolas. Nesse sentido, a investigação-ação-participativa (IAP) tem se mostrado uma “alternativa a mais entre as ações coletivas de resistência, insurgência, luta e transformação”, como aponta Carlos Rodrigues Brandão (2017, p. 7).

Esse caminhar metodológico requer a urgente e necessária (re)construção de pensamentos outros e de uma práxis também outra para a construção do conhecimento (Walsh, 2005, 2018). Nesse movimento, a pesquisa torna-se algo além da busca por informações e dados. Ela passa a ser compreendida como um campo de luta social, política e produção de conhecimento coletivo e que assume um objetivo muito bem definido, qual seja: a melhoria das condições de vida. Desse modo, concordamos com Bernadino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2023, p. 10) quando situam a decolonialidade como projeto acadêmico que tem a “capacidade de esclarecer e sistematizar o que está em jogo, elucidando historicamente a colonialidade do poder, do ser e do

saber e nos ajudando a pensar em estratégias para transformar a realidade".

Apresentamos neste artigo o contexto do desenvolvimento e o principal produto elaborado no estudo-ação realizado com comunidades quilombolas localizadas na Amazônia Tocantina.⁵ Acreditamos tratar uma importante produção coletiva, que carrega muitas vozes, dores, indignações, esperanças e utopias e que nos permite pensar-agir acerca das estratégias de luta política do movimento quilombola local.

O caminhar metodológico do estudo-ação

Metodologicamente inspiradas na investigação-ação-participativa de Fals Borda (2009), as reflexões apresentadas neste artigo entendem a pesquisa como movimento de colocar-se ativamente na realidade social estudada, assumindo o compromisso por transformações sociais, com e ao lado das pessoas. Isso implica dizer que há a constante busca de pensar-fazer coletivo em busca de estratégias e caminhos possíveis para a resolução dos principais problemas vivenciados pelas comunidades quilombolas.

Por esse motivo, acreditamos no estudo-ação como modo de produção de conhecimento socialmente engajado e, portanto, a serviço da melhoria das condições de vida das pessoas com as quais pesquisamos (Bonilla et al., 1972; Fals Borda, 2016). Para isso, adotamos neste estudo a dialética anúncio/denúncia como coordenada fundamental, pois, conforme nos ensina Paulo Freire, a denúncia já carrega consigo o anúncio; toda denúncia é carregada de esperança, mas uma esperança proveniente do verbo "esperançar" de Paulo Freire (1992). Por sua vez, todo anúncio é igualmente a superação da condição de opressão, subalternidade e inexistência – portanto, também denuncia.

⁵ Amazônia Tocantina, com base em Nunes (2012) e Pereira (2012), é formada por municípios interligados pelo rio Tocantins em seu baixo curso, com destaque para os municípios que integram a microrregião de Cametá: Abaetetuba, Cametá, Baião, Limoeiro do Ajuru, Mocajuba, Oeiras do Pará e Igarapé Miri.

O território com o qual desenvolvemos o estudo-ação, território quilombola Terra da Liberdade, fica localizado na Amazônia Tocantina, mais especificamente no distrito de Juaba, município de Cametá, estado do Pará. A vila de Juaba é o núcleo urbano mais próximo. São aproximadamente 12km entre o quilombo da Tomázia, primeira comunidade do território, até a vila. Por sua vez, são 26km que separam a vila de Juaba da sede do município. Por esse motivo, a vila de Juaba constitui importante espaço de comercialização e troca de produtos da agricultura familiar das comunidades da região.

Trata-se de território histórico, cuja origem remonta à segunda metade do século 18, constituindo-se como importante núcleo de resistência contra a escravidão na região. Na historiografia, há inúmeros relatos de tentativas de derrubada do quilombo que, de tão imponente, ficou conhecido como Confederação do Itapocu. Lideradas por Felipa Maria Aranha, mais de 300 pessoas fizeram refúgio nas matas localizadas às margens do igarapé Itapocu, formando um dos núcleos de resistência negra mais populosos do estado. O quilombo não apenas resistiu às tentativas de derrubada, como deu origem a outros quilombos na região desde o primeiro agrupamento formado, o quilombo do Mola (Pinto, 2007, 2010).

O Terra da Liberdade é formado por oito comunidades (Tomázia, Itapocu, Mola, Itabatinga médio, Bonfim, Taxizal, Frade e Laguinho) (Figura 1), reconhecidas como território remanescente de quilombo pelo Instituto de Terras do Pará (Iterpa) em 2013. Vivem no território atualmente cerca de 200 famílias, que exercem a agricultura, especialmente no cultivo de mandioca, como principal fonte de renda e manutenção dos modos de vida no território. Ainda que o reconhecimento das terras ancestrais e de uso coletivo represente no papel um significativo avanço no que diz respeito à garantia de direitos fundamentais para a dignidade da vida, como saúde e educação, tais direitos têm sido historicamente negligenciados pelo poder público.

De acordo com dados do Iterpa, há no município de Cametá cinco territórios com titulação coletiva reconhecida.⁶ Esses territórios foram constituídos com a luta e reivindicação de direitos via mobilização e organização política coletiva dos diferentes sujeitos sociais que os compõem. Em relação às configurações de organização política, o caminho encontrado como estratégia foi a criação de associações para defesa de interesses coletivos. Acevedo Marin e Castro (1999) destacam a importância desse sistema de representação na inter-relação com o grupo e órgãos públicos, organizações não governamentais e/ou empresas para a articulação política em busca dos objetivos almejados.

O desenvolvimento do estudo-ação tem seu início a partir de um encontro realizado no quilombo da Tomázia no dia 7 de julho de 2022. O encontro contou com a participação do presidente da Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Estado do Pará (Alepa) e de lideranças de comunidades quilombolas do município de Cametá. Na ocasião, foram apresentadas denúncias relacionadas à falta de políticas públicas para os territórios quilombolas. Como principal encaminhamento do encontro, foi sugerido que as comunidades elaborassem um documento com as demandas para ser encaminhado à Promotoria de Justiça Agrária do Ministério Público do Estado do Pará. Foi criado um grupo de trabalho (GT) para organizar um relatório contendo as principais demandas do território quilombola. O GT foi formado por um representante da Universidade Federal do Pará, pelo presidente da Associação de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Quilombolas Terra da Liberdade e por uma importante liderança quilombola da região, que atualmente é graduanda do curso de agronomia da Universidade Federal do Pará (Ufpa).

Para a elaboração do documento-denúncia, durante os dias 18, 19 e 20 de julho de 2022 foram realizadas visitas às oito comunidades pertencentes ao território Terra da Liberdade, percorrendo mais de 100km (Figura 1) para a escuta por meio de rodas de conversa, levantamento de

⁶ Territórios quilombolas de Porto Alegre, Matias, Terra da Liberdade, Ilha Grande de Cupijó e São Benedito.

informações e registros fotográficos. Foram ouvidas as lideranças e coordenadores das comunidades, professores e professoras das escolas e estudantes.

Dadas as dificuldades de descolamento no território, aplicativos de mensagens também constituíram importante instrumento da pesquisa para obtenção de informações sempre que necessário. Assim, mensagens escritas e áudios são assumidas como forma de escuta no contexto da pesquisa.



O documento-denúncia: o estudo da realidade e a busca por direitos

A partir da escuta nas comunidades, foi possível organizar o documento em três principais eixos de denúncias: condições de infraestrutura e acesso às comunidades; denúncias relativas à negação do direito fundamental à educação; e denúncias relativas à negação do direito à saúde e de proteção social básica. Acompanhando as denúncias, o documento também continha uma série de reivindicações amparadas por aspectos legais. A seguir, serão apresentados os principais elementos do documento-denúncia elaborado.

Da denúncia das condições de infraestrutura e acesso às comunidades

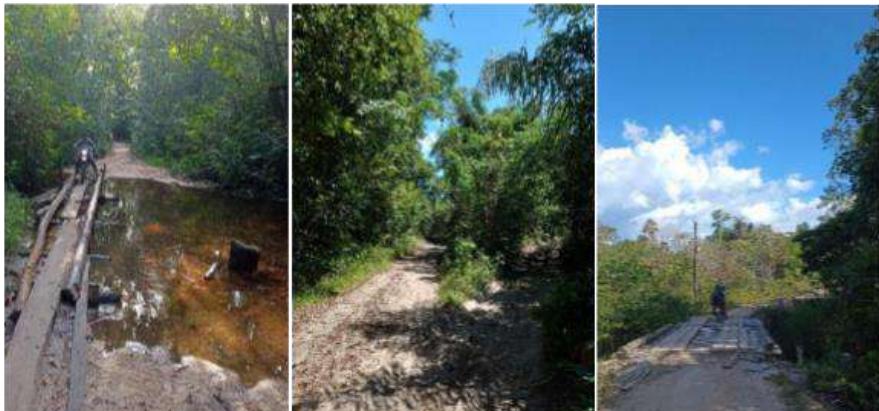
As condições da estrada que conecta o território com a vila de Juaba são uma demanda antiga das comunidades quilombolas Terra da Liberdade. Inúmeros são os relatos de dificuldades de deslocamento em função da precariedade das condições da estrada (principalmente na época de chuva na região), resultado da ausência de manutenção. Esse

Figura 1: Percurso realizado pelo GT durante os três dias de visitas às comunidades do território Terra da Liberdade

Fonte: Elaboração própria.

fato coloca em risco a vida das pessoas que precisam se deslocar para acessar escolas, atendimento médico ou comercializar os produtos da agricultura familiar e do extrativismo, principais fontes de renda das famílias que residem no território.

No verão, a trafegabilidade na estrada de areia é razoável. Pela estrada de terra, com um pouco de habilidade na condução de moto (principal meio de transporte utilizado), consegue-se ir e vir sem grandes dificuldades. No entanto, nesse trajeto de pouco mais de dez quilômetros, há três pequenos corpos d'água (Mucura, Pata Choca e Quatro Bocas), em que há apenas uma ponte trafegável (Quatro Bocas). Nos demais, torna-se necessário atravessar pela água. Na época do inverno amazônico, as condições da estrada pioram drasticamente. Durante esse período, formam-se grandes trechos alagados em quase toda a extensão da estrada, sendo necessária a abertura



de “arrodeios” que permitam passar por aqueles trechos. Em dias com chuvas intensas, as comunidades do território ficam completamente isoladas, uma vez que até o acesso de moto fica impraticável.

Além da estrada para a vila de Juaba, as estradas que conectam as comunidades do território quilombola são igualmente precárias. As pontes improvisadas para a travessia dos muitos igarapés que cortam o território são um risco adicional para as famílias. As imagens da Figura 2 apresentam um pequeno recorte das condições das estradas dentro do território quilombola no período do verão. No inverno amazônico, as condições de trafegabilidade tornam-se ainda mais difíceis.

No que diz respeito à infraestrutura, além das péssimas condições das estradas, em duas comunidades a denúncia de ausência de energia elétrica foi significativa. As comunidades do Laguinho e Taxizal não são atendidas pela concessionária de energia local, mesmo considerado um



Figura 2: Dificuldade de acesso registradas nos caminhos que interligam as comunidades do território

Fonte: Registro de pesquisa.

serviço essencial, conforme estabelecido no art. 10 da lei n. 7.783/1989. O efeito do não atendimento de um serviço básico como esse é a saída das pessoas dessas para outras comunidades ou, até mesmo, para a vila de Juaba.

Denúncias relativas à negação do direito fundamental à educação

As denúncias relacionadas à área educacional destacaram-se como as mais substanciais. Na época da elaboração do documento, julho de 2022, só havia estrutura escolar adequada em apenas quatro comunidades (Tomázia, Itapocu, Mola e Itabatinga médio). Nas demais, a educação escolar era oferecida em locais improvisados (Bonfim, Frade e Laguinho), e na comunidade do Taxizal não havia oferta educacional devido ao número reduzido de residentes. A situação geral da condição das escolas é apresentada no Quadro 1.

Quadro 1: Panorama atual da oferta educacional nas comunidades da Terra da Liberdade

Comunidade	Oferta de ensino	Estrutura	Principais problemas relatados
Itapocu	Séries iniciais e anos finais do ensino fundamental	Prédio com quatro salas de aula, cozinha, banheiros, bebedouro, caixa d'água e internet	Falta de manutenção do prédio, falta de pessoal de serviços gerais
Tomázia	Séries iniciais (multissérie e multietapa)	Prédio construído em 2014 com duas salas de aula, cozinha, banheiros, sala de informática	Cadeiras inadequadas para a educação infantil e ensino fundamental Sala de informática sem equipamentos Sem energia elétrica Sem abastecimento de água
Itabatinga médio	Séries iniciais (multissérie)	Prédio com duas salas de aula, cozinha, banheiros, bebedouro, caixa d'água e internet	Cadeiras inadequadas para a educação infantil e ensino fundamental
Mola	Multietapa jardim I ao quinto ano	Prédio com uma sala de aula, cozinha e banheiro	Cadeiras inadequadas para a educação infantil e ensino fundamental

			Sem abastecimento de água
Bonfim	Séries iniciais (multissérie)	Funciona de forma improvisada	Não há escola
Frede	Multietapa jardim I ao quinto ano	Funciona de forma improvisada na casa do coordenador da comunidade	Não há escola
Laguinho	Multietapa jardim I ao quinto ano	Funciona de forma improvisada no barracão da comunidade	Não há escola
Taxizal	Não há oferta		

Em todo o território, os anos finais do ensino fundamental são oferecidos apenas na Emef Maria Pimenta do Espírito Santo, localizada na comunidade de Itapocu. As demais escolas oferecem apenas a educação infantil e séries iniciais (primeiro ao quinto ano) em regime de organização multisseriada. Quanto à oferta do ensino médio, o território está completamente desassistido, obrigando os estudantes ao deslocamento por conta própria e por grandes distâncias até a vila de Juaba ou a cidade de Cametá, uma vez que também não há oferta de transporte escolar em nenhuma comunidade dentro do território.

A mesma situação é vivenciada pelos estudantes do ensino fundamental maior, que precisam realizar o deslocamento até Itapocu, única comunidade em que há oferta desse nível de ensino. A ausência de transporte escolar contribui de maneira significativa para os índices de evasão escolar e baixo número de matrículas dos jovens das comunidades da Terra da Liberdade.

Na comunidade do Bomfim, as crianças estudam em condições precárias em uma pequena construção onde não há ventilador, água, bebedouro nem ao



menos energia elétrica (Figura 3). A pequena cozinha é o único

Figura 3: Escola da comunidade de Bonfim

Fonte: Registro de pesquisa (2022).

compartimento anexo, que auxilia a professora no armazenamento da alimentação escolar que é levada à escola por conta própria.

Na comunidade do Frade, a turma multisseriada funciona na casa do coordenador da comunidade, em uma construção de madeira e piso de chão batido. Conta com apenas um ventilador, um quadro e algumas cadeiras (Figura 4). No local, estudavam 17 crianças do jardim I ao quinto ano.

Na comunidade de Laguinho, a educação infantil e as séries iniciais são ofertadas no barracão da comunidade (Figura 5) que não conta com cozinha, banheiro nem cadeiras adequadas para as crianças. Não havia quadro branco, apenas cadeiras de madeira e uma mesa. A alimentação escolar, quando há, é preparada na casa de um dos moradores da comunidade. Os relatos das lideranças locais denunciam um quadro de precariedade e insuficiência da alimentação escolar disponibilizada pela prefeitura, tendo a própria professora que se deslocar até a cidade para buscá-la. No local, estudavam 25 crianças do jardim I ao quinto ano; no entanto, de acordo com o levantamento realizado, existiam pelo menos 30 crianças em idade escolar na comunidade que não estudavam em função da precariedade da escola.



Figura 4: Casa do coordenador da comunidade do Frade na qual funcionava a escola da comunidade

Fonte: Registro de pesquisa (2022).

respostas. Os relatos dos professores denunciavam a falta de materiais básicos para o funcionamento escolar, tais como armários e equipamentos como computador e impressora para auxiliar no trabalho pedagógico e da



coordenação. Situação semelhante ocorre em todas as escolas do território.

No quilombo do Mola, a escola atendia a aproximadamente dez crianças que estudavam em uma turma multietapa (jardim I ao quinto ano). O prédio foi reformado por iniciativa da própria comunidade que comprou os materiais e ofereceu mão de obra.

Em relação à alimentação escolar no território, relatos de professores, coordenadores locais e moradores indicam que, embora a prefeitura forneça os alimentos, as quantidades disponibilizadas frequentemente são insuficientes para garantir uma nutrição adequada a todas as crianças ao longo do mês. Segundo os relatos, em geral eram disponibilizados no máximo 2kg de frango e 4kg de carne para alimentar 25 crianças durante todo o mês. Para o restante do período, as opções disponíveis são bolachas, suco ou achocolatado.

As porções de frutas e verduras também são consideradas insuficientes, o que levava a comunidade local a se organizar para complementar as refeições com porções mínimas desses alimentos em cada refeição servida. Os professores informaram que, em situações em que não havia qualquer tipo de lanche



Figura 5: Barracão da comunidade do Laguinho utilizado como espaço escolar

Fonte: Registro de pesquisa (2022).

Figura 6: Escola da comunidade de Tomázia

Fonte: Registro de pesquisa (2022).

disponível para as crianças, as aulas eram encerradas no horário do intervalo ou, em alguns casos, até mesmo canceladas para que pudesse viabilizar a alimentação junto à comunidade ou solicitá-la à prefeitura.

Outra importante denúncia refere-se ao modo como a alimentação escolar era disponibilizada. Os alimentos fornecidos pela prefeitura não eram diretamente entregues nas comunidades. A responsabilidade pelo transporte recaía sobre os professores ou coordenadores, que assumem os custos do deslocamento dos alimentos da cidade de Cametá até as comunidades, utilizando recursos pessoais para tal finalidade uma ou duas vezes no mês.

A partir das denúncias e amparado pela compreensão de educação como um direito social fundamental (artigo 6º da Constituição Federal, regido pelos parâmetros estabelecidos no Capítulo III, artigos 205 a 214 da CF), o documento-denúncia fazia ao poder público a reivindicação de quatro principais pontos: reforma e ampliação da escola da comunidade do Mola; construção das escolas nas comunidades do Laguinho, Frade e Bonfim; distribuição de cadeiras e mesas adequadas à finalidade da educação infantil e ensino fundamental; e garantia da alimentação escolar diferenciada para atender à demanda dos estudantes quilombolas em quantidade e qualidade adequadas, incluindo o número mínimo de porções de frutas e hortaliças por semana conforme disposto pelo Art. 15, § 4, da Resolução n. 38/2009 FNDE.⁷



Figura 7: Escola da comunidade do Mola

Fonte: Registro de pesquisa (2022).

⁷ Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar aos alunos da educação básica no Programa Nacional de Alimentação Escolar (Pnae).

Denúncias relativas à negação do direito à saúde e de proteção social básica

A falta de acesso a serviços básicos de saúde foi outra denúncia recorrente na escuta das comunidades do território. Apesar de haver uma Unidade Básica de Saúde (UBS) próxima, na vila de Juaba, as condições de deslocamento representam um desafio, como já mencionado. Além disso, os relatados denunciam a ausência de equipes da saúde da família e de agentes comunitários de saúde (ACS) em todo o território. O fato revela total descumprimento do decreto n. 7.508, de 28 de julho de 2001, que regulamenta a lei n. 8.080/90 no que diz respeito à atenção básica à saúde.

Com base nas denúncias apresentadas, as reivindicações presentes no documento diziam respeito a garantir agentes comunitários de saúde (ACS); à elaboração de um plano de ação dos serviços socioassistenciais da Proteção Social Básica e que garantisse a implementação de estratégias para educação em saúde voltadas para o território quilombola; à construção do Centro de Referência de Assistência Social Quilombola (Crasq).

E o que vem depois da denúncia? Avanços, tensionamentos e limites da luta coletiva

Em resposta às denúncias contidas no relatório entregue ao Ministério Público por meio da Comissão de Direitos Humanos da Alepa, o Ministério Público do Estado do Pará esteve presente no II Encontro Quilombola da Regional Tocantina, ocorrido em 27 de agosto de 2022 na comunidade de Itabatinga médio (Figura 8), com a presença dos representantes de diferentes comunidades quilombolas de Cametá, Baião e Mocajuba, representantes da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (Malungu), além dos representantes das comunidades da Terra da Liberdade. Representando o Ministério Público, a promotora de Justiça Ione

Nakamura, titular da PJ Agrária em Castanhal e coordenadora do Núcleo de Questões Agrárias e Fundiárias (NAF/MPPA) e o procurador de Justiça Waldir Macieira da Costa Filho.

Foram apresentadas diversas denúncias acerca dos problemas e dificuldades de viver nas comunidades quilombolas e, também, fortes relatos de casos de racismo, preconceito e discriminação sentidos e vividos por aquelas pessoas e em diferentes contextos, até mesmo na Câmara de Vereadores do município de Cametá.

Após a escuta das muitas denúncias, a promotora Ione Nakamura fez alguns importantes esclarecimentos sobre a forma pela qual as comunidades quilombolas precisavam se organizar para lutar por seus direitos:

O MP tem uma função institucional na nossa constituição de defesa do interesse público e do interesse da coletividade, dos interesses indisponíveis que estão em nossa constituição. O MP pode fazer algumas coisas, mas ele não vai fazer sozinho. Sabem por quê? Os Promotores não moram aqui na comunidade. Eles não sabem a dor que vocês estão sentindo. Mas não adianta mandar uma foto no Whatsapp e dizer “olha, está acontecendo um desmatamento aqui”. Eu posso até saber o que está acontecendo, mas com essa foto só, sem ter um ponto de GPS, sem eu ter outras informações de quem pode estar causando isso, eu não consigo fazer muita coisa. Então, o que o MP pode fazer por vocês e o que vocês podem fazer junto conosco? Porque ninguém faz nada sozinho. Não adianta eu estar aqui se eu não receber a informação de uma forma que eu vou conseguir transformar isso em uma ação. Então a gente precisa se organizar para buscar fazer as coisas do jeito certo. E ainda sim nós vamos ter que lutar e insistir muito. Não é MP que tem que responder, mas nós podemos estar juntos para cobrar de quem tem que dar as respostas. Então o MP precisa da formalização das denúncias, não basta só falar, é preciso documento.

Posteriormente, o presidente da Comissão de Direitos Humanos, Carlos Bordalo, destacou a importância do relatório apresentado à comissão, enfatizando-o como uma iniciativa fundamental para a luta por direitos.

Eu fiquei muito impactado com tudo nesse relatório, mas com uma coisa em particular. Aliás, valorizar esse relatório que foi muito bem feito e é um instrumento de trabalho poderoso. Me permita ler um trecho do relatório “observa-se que, em geral, são disponibilizados no máximo 2kg de frango e 4kg

de carne para atender a alimentação de 25 crianças durante todo o mês". Pelo amor de deus. A ser verdade isso, é um crime contra a humanidade. Isso pode implicar as autoridades públicas de maneira muito séria. Então vamos organizar um conjunto de recomendações para o procedimento da alimentação escolar. Essa é a minha proposta e vou fazer no meu relatório como presidente da Comissão de Direitos Humanos e encaminhar formalmente para o MP.

Nesse sentido, provocado pela promotora de Justiça Agrária, um dos principais encaminhamentos do encontro foi a necessidade do fortalecimento da organização coletiva por meio das associações quilombolas. Houve, também, o compromisso assumido pelo Ministério Público no acompanhamento das denúncias apresentadas pelas comunidades quilombolas do município de Cametá.

Em dezembro de 2022, mantendo o compromisso de acompanhar as demandas dos territórios quilombolas, o Ministério Público esteve presente em um encontro organizado pela Associação da Terra da Liberdade na comunidade da Tomázia para tratar principalmente de demandas educacionais (Figura 9). Na ocasião, estiverem presentes as promotoras Lilian Braga de Cametá (coordenadora do Nierac/MPPA) e Ione Nakamura (Promotoria de Justiça Agrária da 1^a Região/coordenadora do NAF/MPPA), além de Joana Machado representando a Seduc (Coordenadoria do Campo, Água e Florestas).

Durante a reunião, Ione Nakamura reiterou o comprometimento com as demandas do território, ressaltando a necessidade de formalizar todas as solicitações à gestão pública por meio de documentação oficial. Como estratégia para fortalecer as reivindicações, orientou que os ofícios contendo as demandas destinadas à administração municipal passassem a ser encaminhados com cópia para a Promotoria de Justiça Agrária da 1^a Região. Esse encaminhamento visava assegurar uma abordagem com mais segurança jurídica e que estivesse legalmente respaldada para a efetivação das demandas territoriais junto às autoridades competentes. Seguindo a orientação do Ministério Público, a Associação formalizou 23 solicitações, entre ofícios e dossiês, com denúncias às esferas municipal e estadual como estratégia de luta na busca por direitos. Das denúncias, as

áreas de educação e saúde foram as que mais demandaram o acionamento da esfera pública.

Nesse sentido, consideramos que as estratégias de luta a partir do estudo-ação para subsidiar a elaboração de documentos-denúncia tiveram resultados significativos. Em relação às denúncias e reivindicações apresentadas na área educacional, a gestão municipal executou obras de reforma nas escolas do quilombo da Tomázia e do Mola. Também foram iniciadas obras para construção de duas novas escolas, nas comunidades do Frade e Laguinho. No entanto, mesmo atendendo parcialmente às demandas apresentadas, a efetivação do direito é feita sem a devida consulta às comunidades e esclarecimentos em relação às características das obras, prazos de entrega e até mesmo inauguração.

Quanto ao direito ao acesso à saúde no território, apesar de a prefeitura ter entregue, ainda em 2022, o Centro de Referência de Assistência Social Quilombola (Cras) na vila de Juaba, não foi apresentado nenhum plano de acompanhamento referente a Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família para as comunidades da região.

No dia 3 de fevereiro de 2023, foi realizada reunião com o vice-prefeito, na qual ele se comprometeu com a formação de uma equipe itinerante que ficaria responsável por visitas ao território quilombola, bem como com a destinação de pelo menos dois ACS para a Terra da Liberdade. As duas vagas foram disponibilizadas por meio de processo seletivo público, edital n. 001/2023; no entanto, não foram preenchidas. Assim, o território segue até o momento sem esse atendimento básico por ACS.

Os aspectos relacionados à infraestrutura permanecem como uma das maiores dificuldades no território. Mesmo após inúmeras reivindicações, as estradas que conectam as comunidades do território e a estrada que liga o território quilombola à vila de Juaba não receberam quaisquer tipos de serviços emergenciais até o momento.

Considerações finais

Destinamos a parte final deste texto a três importantes reflexões que emergem diretamente do contexto de produção de conhecimento apresentado neste artigo, mas também da vivência com o movimento quilombola local, que tem apontado caminhos possíveis na investigação-ação-participativa.

A primeira reflexão diz respeito à luta coletiva como um imperativo estratégico para o enfrentamento das condições de desigualdade vivenciadas no contexto das comunidades quilombolas. Assim, torna-se necessário o resgate e fortalecimento da luta coletiva como uma estratégia ancestral de resistência. Significa compreender o quilombo como instituição que atravessa o tempo e se mantém como necessidade básica de organização social. Em suas diferentes dimensões, representa a luta e resistência às diferentes formas de opressão e exclusão. Tais processos são construídos também por suas relações sociais e culturais, sendo, portanto, espaços de resistência cultural (Nascimento, 1985; Moura, 1993).

Consideramos, portanto, ser impossível que a luta por direitos esteja desapartada de estratégias de fortalecimento das identidades quilombolas. Esse caminho, conforme pontua Aimé Césaire (2022), precisa ser entendido como um despertar da dignidade, um rechaço da opressão e um combate contra a desigualdade. Por esse motivo, a investigação-ação-participativa deve estar comprometida e eticamente engajada na emancipação da sujeição do ser a partir de uma raiz profunda de afirmação de identidades territoriais.

Cabe ressaltar que as estratégias de luta não se restringem a formas de mobilização internas ao território. O diálogo com outras comunidades quilombolas e com outras associações, principalmente no contexto do baixo curso do rio Tocantins, o diálogo com instituições como a Malungu, a Cáritas e a Universidade Federal do Pará tem se configurado como uma concreta resistência em rede, a qual tem possibilitado caminhos convergentes para a superação das desigualdades.

Na segunda reflexão, destacamos um dos grandes aprendizados desse início de caminhada de pesquisa e que nos possibilitou traçar estratégias de luta. A busca por direitos inicia-se com a denúncia – mas denúncia compreendida como instrumentalização da indignação, da revolta e da insatisfação com as desigualdades sociais impostas pela colonialidade. A denúncia, portanto, requer a análise da realidade e a busca por sua superação com base no ordenamento jurídico. Eis aqui a potencialidade do caráter pedagógico e político da investigação-ação-participativa. Partir da realidade, das lutas e contextos sociais exige um olhar crítico sobre o que está em jogo, mas que se torna possível com a escuta sensível das dores e anseios dos diferentes sujeitos-território.

Por esse motivo, acreditamos que não há caminho possível a ser trilhado na investigação-ação-participativa que não nasça das múltiplas vozes, sentimentos e vivência dos sujeitos-território. Nesse sentido, o compromisso-ação deve estar implicado com as experiências vividas nos contextos sociais.

O terceiro ponto que consideramos importante destacar é a compreensão de que, no que diz respeito às comunidades quilombolas, a busca por direitos constitucionais, tais como saúde e educação, constitui sua essência como luta pelo direito de ser. No caso específico da Terra da Liberdade, que possui território demarcado, a luta não é pela terra, mas pela proteção de seu território por meio da luta por melhorias das condições materiais da vida, forma de resgate da dignidade do ser.

Nesse sentido, compreendemos que os esforços e estratégias de luta e de pesquisa precisam fortemente confluir para que o quilombo, colocado pelo sistema de dominação colonial como um não lugar, possa insurgir novamente como território do viver, território da liberdade e território da esperança.

Referências

ARRUTI, José Maurício. Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação. In: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana (orgs.). *Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll/Action AID, 2009. p.75-110. Disponível em: <https://flacso.redelivre.org.br/files/2013/02/1013.pdf>. Acesso em 13 mar. 2024.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/wKkj6xkzPZHGsFCf8K4BqCr/abstract/?lang=pt#>. Acesso em 14 mar. 2024.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2023.

BONILLA, Victor et al. *Causa popular, ciencia popular: una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: Publicaciones de la Rosca, 1972.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Vinte anos depois: memórias e reflexões sobre a Investigação-Ação-Participativa em diálogo com Orlando Fals-Borda. 2017. Disponível em: <https://pensamientosep.cepalforja.org/wp-content/uploads/2023/07/VINTE-ANOS-DEPOIS.pdf>. Acesso em 13 mar. 2024.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. A tragédia do rei Christophe. Discurso sobre o colonialismo. Discurso sobre a negritude. In: *Textos escolhidos*. Trad. Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

FALS BORDA, Orlando. Reflexões sobre a aplicação do método de estudo-ação na Colômbia. *Revista Direito e Práxis*, v. 7, n. 1, p. 771-788, 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/21827>. Acesso em 17 maio 2024.

FALS BORDA, Orlando. La crisis, el compromiso y la ciencia,. In: MONCAYO, Victor Manuel. *Orlando Fals Borda: una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2015 [1970], p. 219-252.

FALS BORDA, Orlando. Hacia el socialismo raizal y otros escritos. In: *Orlando Fals Borda – socialismo raizal y el ordenamiento territorial*. Bogotá: Ed. Desde Abajo, 2013 [2007]. p. 35-136.

FALS BORDA, Orlando. Cómo investigar la realidad para transformarla. In: *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 2009.

FALS BORDA, Orlando. Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla. In: FALS BORDA, Orlando et al. *Crítica y política en ciencias sociales: el debate sobre teoría y práctica*. Bogotá: Punta de Lanza, 1978.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos Feministas*, v. 16, n. 3, p. 965-977, set. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/PkRZPC6gwHRkLMMKkPx Cv yd/?lang=pt#>. Acesso em 14 mar. 2024.

MARIN, Rosa Acevedo; CASTRO, Edna Maria Ramos de. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínio de um conhecimento praxiológico. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 2, n. 2, p. 73-106, dez. 1999. Disponível em:

<https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/110>.
Acesso em 15 mar. 2024.

MOURA, Clóvis. *Quilombos resistência ao escravismo*. 3 ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiáspora*, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NUNES, Francivaldo Alves. Aspectos históricos formadores do conceito de Amazônia Tocantina. In: OLIVEIRA, José Pedro; RODRIGUES, Doriedson S.; MENDES, Odete da Cruz. *Educação, Ciência e Desenvolvimento da Amazônia Tocantina*. Cametá: Ufpa/Campus Universitário do Tocantins/Cametá, 2012.

PEREIRA, Edir Augusto Dias. *Amazônia Tocantina: O território*. In: OLIVEIRA, José Pedro; RODRIGUES, Doriedson S.; MENDES, Odete da Cruz. *Educação, ciência e desenvolvimento da Amazônia tocantina*. Cametá: Ufpa/Campus Universitário do Tocantins/Cametá, 2012.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia tocantina*. Belém: Ed. Açaí, 2010.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado amazônico*. Cametá: BCMP Editora, 2007.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 227-278.

WALLERSTEIN, Immanuel. La creación del sistema mundial moderno. In: BERNARDO PEÑA, Lusi; JARAMILLO, Rosário. *Un mundo jamás imaginado*. Bogotá: Editorial Santillana, 1992.

WALSH, Catherine. Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. In: WALSH, Catherine. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005, p. 13-35.

WALSH, Catherine; OLIVEIRA, Luiz F.; CANDAU, Vera M. Colonialidade e pedagogia decolonial: para pensar uma educação outra. *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, v. 26, n. 83, 2018.

Recebido em: 08 de maio de 2024

Aceito em: 01 de julho de 2024