



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE GEOGRAFIA, DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA  
CURSO DE MESTRADO EM GEOGRAFIA**

**JOSÉ ROBERTO DANTAS DA SILVA**

**TERRITORIALIDADES DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS FILÚS, MARIANA  
E JUSSARINHA LOCALIZADAS NO MUNICÍPIO DE SANTANA DO MUNDAÚ/AL**

**MACEIÓ, ALAGOAS**

**2020**

JOSÉ ROBERTO DANTAS DA SILVA

**TERRITORIALIDADES DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS FILÚS, MARIANA  
E JUSSARINHA LOCALIZADAS NO MUNICÍPIO DE SANTANA DO MUNDAÚ/AL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGG do Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente – IGDMA, da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Geografia: Organização Socioespacial e Dinâmicas Territoriais.

Orientadora:

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Francineila Pinheiro dos Santos

MACEIÓ, ALAGOAS

2020

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

S586t Silva, José Roberto Dantas da.  
Territorialidade das comunidades quilombolas Filús, Mariana e  
Jussarinha localizadas no município de Santana do Mundaú/AL / José  
Roberto Dantas da Silva. – 2020.  
157 f. : il. color.

Orientadora: Maria Francineila Pinheiro dos Santos.  
Dissertação (mestrado em Geografia) – Universidade Federal de  
Alagoas. Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente.  
Maceió, 2020.

Bibliografia: f. 137-147.

Apêndices: f. 149-154.

Anexos: f. 156-157.

1. Território. 2. Quilombolas - Santana do Mundaú (AL). 3. Identidade  
étnico-racial. I. Título.

CDU: 911.3(=414)(813.5)

## FOLHA DE APROVAÇÃO

JOSÉ ROBERTO DANTAS DA SILVA

### TERRITORIALIDADES DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS FILÚS, MARIANA E JUSSARINHA LOCALIZADAS NO MUNICÍPIO DE SANTANA DO MUNDAÚ/AL

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGG do Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente – IGDMA, da Universidade Federal de Alagoas – UFAL,

APROVADO EM: **15 DE ABRIL DE 2020.**

### PROGRAMA DE MESTRADO EM GEOGRAFIA – PPGG/UFAL

Maceió, **15 de Abril de 2020.**



---

Prof. Dra. Maria Francineila Pinheiro dos Santos – Presidente



---

Prof. Dr. Antônio Alfredo Teles de Carvalho – Titular Interno



---

Prof. Dra. Mariana Guedes Raggi – Titular Externo

Àquele que porta os atributos de Eterno, Soberano e Supremo, tão presente no espaço  
que é chamado Olodumarè, Zâmbi, Elohim ou simplesmente DEUS.  
Aos meus pais, Manoel Dantas da Silva (*in memoriam*) e Maria José Bispo dos Santos.  
Às comunidades remanescentes de quilombos Filús, Mariana e Jussarinha.

## AGRADECIMENTOS

A DEUS, pelas oportunidades, inspirações e companhia em todos os momentos, inclusive os mais difíceis.

Àquela que tanto amo, minha mãe, por ser meu exemplo máximo de competência, dedicação, abnegação, para não mencionar as demais virtudes.

Aos meus irmãos, pelo companheirismo e por vibrarem com as minhas vitórias.

À professora Dr.<sup>a</sup> Maria Francineila Pinheiro dos Santos, por ter aceitado me orientar em um tema extremamente desafiador e pelas suas ricas contribuições ao longo do trabalho.

Aos meus inesquecíveis professores, Dr. Antônio Alfredo Teles de Carvalho, Dr. Kleython de Araújo Monteiro, Dr.<sup>a</sup>. Maria Francineila Pinheiro dos Santos, Dr.<sup>a</sup>. Marta da Silveira Luedemann, Dr. Melchior Carlos do Nascimento e Dr. Miguel Ângelo Ribeiro, por ministrarem minhas disciplinas de Mestrado e contribuírem com minha formação acadêmica, profissional e pessoal. Assim como os professores espanhóis da Disciplina de Tópico Especiais, a saber: Dr. David Parra Monserrat, Me. Diego García Monteagudo, Dr. Juan Carlos Colomer Rubio e Dr. Xosé Manuel Souto González.

Aos meus colegas de mestrado, Adsson André da Silva Gomes, André Camilo da Silva, Eliete Sabino do Nascimento, Everson de Oliveira Santos, Hinckley Wandell do Nascimento Mendes, James da Luz, José Leandro Alves Viana, Kedyndy Luanna Tavares Bezerra, Laís Susana de Souza Gois, Robson Bezerra de Lima, Rogerio da Silva Santos, pelas ricas relações interpessoais no processo da minha formação.

À Coordenação do Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente (IGDEMA).

Ao secretário Washington Gaia, por ser um modelo de competência, profissionalismo e dedicação, uma pessoa que ama o que faz.

À professora Clara Suassuna Fernandes, pela grande contribuição na desenvoltura deste trabalho, compartilhando livros, materiais, ideias e experiências que me são preciosas.

Ao Professor Zezito de Araújo, por me conceder uma entrevista exclusiva e extremamente esclarecedora sobre a presente pesquisa, bem como pelos conselhos e norteamentos, que me foram como um bálsamo.

Ao meu colega, Adsson André da Silva Gomes, pela elaboração dos mapas que muito me foram úteis.

Aos moradores das comunidades Filús, Mariana e Jussarinha, em especial aos seus líderes e aos que se disponibilizaram a participar da pesquisa.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL), pelo incentivo financeiro, que é de suma importância em todo desenvolvimento desta pesquisa.

Ao Instituto Irmãos Quilombola (IIQ), na pessoa da Cícera Vital da Silva, pelo recebimento e o fornecimento das informações solicitadas.

E a todos que de alguma maneira contribuíram ou sonharam ou desejaram ou se alegraram com o fruto deste trabalho.

Suba o primeiro degrau com fé. Não é necessário que você veja toda a escada. Apenas dê o primeiro passo.

Martin Luther King

## RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar as territorialidades, verificando a identidade e os desafios das comunidades remanescentes de quilombo, a saber: Filús, Mariana e Jussarinha, que se localizam no município de Santana do Mundaú/AL. Neste trabalho, privilegiamos o método qualitativo-quantitativo e exploratório. Como aporte teórico, destaca-se Anjos (2014), Bauman (2005), Carneiro (1958), Duarte (1988), Fanon (1968), Haesbaert (2007), Hall (2011), Lindoso (2011), Munanga (2012), Santos (1999), entre outros. Como procedimentos metodológicos, realizamos levantamentos bibliográficos, trabalho de campo, onde foram aplicados 60 (sessenta) questionários, 20 (vinte) em cada uma das comunidades pesquisadas, além de entrevistas com os representantes de cada uma delas, registros fotográficos, elaboração de gráficos, tabelas e quadros. Percebemos que seus territórios são marcados por inúmeros desafios, entre eles o analfabetismo, a quantidade de filhos e as condições habitacionais. Além das doenças que representam a maior dificuldade, sobretudo em Filús, por causa do albinismo. Assim como em Jussarinha, pelo seu quadro de complicações neurológicas e psiquiátricas e, por fim, em Mariana com a presença da doença de chagas. A relevância desta pesquisa consiste em um debate acerca dos conceitos como território, territorialidade, identidade, preconceito, dentre outros, os quais possibilitam a discussão sobre as comunidades quilombolas no contexto histórico-geográfico na atualidade.

**Palavras-chave:** Território; Comunidades Quilombolas; Identidade.

## ABSTRACT

This research aims to analyze the territorialities, verifying the identity and challenges of the remaining quilombo communities, namely: Filús, Mariana and Jussarinha, located in the municipality of Santana do Mundaú/AL. We privileged the qualitative-quantitative and exploratory method. As theoretical contribution, stands out Anjos (2014), Bauman (2005), Carneiro (1958), Duarte (1988), Fanon (1968), Haesbaert (2007), Hall (2011), Lindoso (2011), Munanga (2012), Santos (1999), among others. As methodological procedures, we conducted bibliographic surveys, fieldwork, in which 60 (sixty) questionnaires were applied, 20 (twenty) in each of the communities surveyed, as well as interviews with the representatives of each of them, photographic records, graphics, tables and charts elaboration. We realized that their territories are marked by numerous challenges, including illiteracy, the number of children, and housing conditions. In addition to the diseases that represent the greatest difficulty, especially in Filús, because of albinism. Just as in Jussarinha, for its set of neurological and psychiatric complications and, finally, in Mariana with the presence of chagas disease. The relevance of this research consists of a debate about concepts such as territory, territoriality, identity, prejudice, among others, which enable the discussion about quilombola communities in the historical-geographical context nowadays.

**Keywords:** Territory; Quilombola Communities; Identity

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Moradia da CRQ Filús I.....	52
<b>Figura 2</b> – Moradia da CRQ Filús II.....	52
<b>Figura 3</b> – Moradia da CRQ Mariana I.....	53
<b>Figura 4</b> – Moradia da CRQ Mariana II.....	53
<b>Figura 5</b> – Moradia da CRQ Jussarinha I.....	54
<b>Figura 6</b> – Moradia da CRQ Jussarinha II.....	54
<b>Figura 7</b> – Escola da CRQ Filús.....	57
<b>Figura 8</b> – Escola da CRQ Mariana.....	57
<b>Figura 9</b> – Escola da CRQ Jussarinha.....	58
<b>Figura 10</b> – Celebração no Dia de Todos os Santos na CRQ Jussarinha.....	81
<b>Figura 11</b> – Serra da Barriga I.....	84
<b>Figura 12</b> – Serra da Barriga II.....	84
<b>Figura 13</b> – Plantação de bananeiras na Jussarinha.....	86
<b>Figura 14</b> – Fibras da bananeira.....	86
<b>Figura 15</b> – Produção artesanal da fibra da bananeira.....	87
<b>Figura 16</b> – Jogo-americano.....	87
<b>Figura 17</b> – Marca texto produzido artesanalmente.....	87
<b>Figura 18</b> – Produção de jogo-americano.....	87
<b>Figura 19</b> – Pipiri para produção de esteira na Jussarinha.....	88
<b>Figura 20</b> – Esteiras produzidas.....	88
<b>Figura 21</b> – Cacimba da CRQ Filús.....	119
<b>Figura 22</b> – Cacimba da CRQ Mariana.....	119

## LISTA DE MAPAS

<b>Mapa 1</b> – Localização das Comunidades Quilombolas Filús, Mariana e Jussarinha .....	34
<b>Mapa 2</b> – Posse das terras quilombolas no Brasil.....	125
<b>Mapa 3</b> – Território da Comunidade Quilombola Filús.....	128
<b>Mapa 4</b> – Território da Comunidade Quilombola Mariana.....	129
<b>Mapa 5</b> – Território da Comunidade Quilombola Jussarinha .....	130

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1</b> – Todas CRQs do Estado de Alagoas certificadas pela FCP .....	31
<b>Tabela 2</b> – Procedência e tempo de residência na CRQ Filús.....	46
<b>Tabela 3</b> – Procedência e tempo de residência na CRQ Mariana.....	47
<b>Tabela 4</b> – Procedência e tempo de residência na CRQ Jussarinha.....	48
<b>Tabela 5</b> – Celebrações das comunidades no Dia da Consciência Negra .....	83
<b>Tabela 6</b> – Definição do que é ser quilombola para os moradores da CRQ Filús.....	98
<b>Tabela 7</b> – Definição do que é ser quilombola para os moradores da CRQ Mariana.....	98
<b>Tabela 8</b> – Definição do que é ser quilombola para os moradores da CRQ Jussarinha .....	99
<b>Tabela 9</b> – Localidades que os moradores da CRQ Filús mudariam e motivos.....	106
<b>Tabela 10</b> – Localidades que os moradores da CRQ Mariana mudariam e motivos.....	106
<b>Tabela 11</b> – Localidades que os moradores da CRQ Jussarinha mudariam e motivos.....	107
<b>Tabela 12</b> – Os principais desafios dos moradores da CRQ Filús.....	116
<b>Tabela 13</b> – Os principais desafios dos moradores da CRQ Mariana.....	116
<b>Tabela 14</b> – Os principais desafios dos moradores da CRQ Jussarinha .....	117

## LISTA DE GRÁFICOS

<b>Gráfico 1</b> – Quantidade de CRQs em cada Região do Brasil.....	30
<b>Gráfico 2</b> – Quantidade de CRQs em cada Estado da Região Nordeste Brasileira.....	31
<b>Gráfico 3</b> – Os moradores que são pais nas comunidades pesquisadas .....	43
<b>Gráfico 4</b> – Quantidade de filho por morador da CRQ Filús .....	44
<b>Gráfico 5</b> – Quantidade de filho por morador da CRQ Mariana .....	45
<b>Gráfico 6</b> – Quantidade de filho por morador da CRQ Jussarinha.....	45
<b>Gráfico 7</b> – Os pais que nasceram nas comunidades em estudo .....	49
<b>Gráfico 8</b> – Os avós que nasceram nas comunidades em estudo.....	50
<b>Gráfico 9</b> – Escolaridade dos moradores das comunidades em estudo.....	56
<b>Gráfico 10</b> – Se existia alguma comida típica nas comunidades.....	66
<b>Gráfico 11</b> – A existência de danças nas comunidades em estudo.....	70
<b>Gráfico 12</b> – Participantes nas danças das comunidades .....	71
<b>Gráfico 13</b> – Religiosidade das comunidades em estudo.....	78
<b>Gráfico 14</b> – A existência de data comemorativa para as comunidades.....	80
<b>Gráfico 15</b> – Participação em encontro com outras CRQs.....	82
<b>Gráfico 16</b> – Comemoração no Dia da Consciência Negra para as comunidades.....	83
<b>Gráfico 17</b> – Produção artesanal nas comunidades .....	85
<b>Gráfico 18</b> – Identificação como quilombola nas comunidades.....	95
<b>Gráfico 19</b> – Preconceitos sofridos pelos moradores das comunidades em estudo.....	103
<b>Gráfico 20</b> – Os moradores que têm vontade de sair da comunidade em que vivem.....	105
<b>Gráfico 21</b> – Percepção da diferença entre as comunidades e o município .....	108
<b>Gráfico 22</b> – Mudanças nas comunidades após certificação .....	111
<b>Gráfico 23</b> – Auxílio recebido nas comunidades pesquisadas .....	115

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1</b> – Procedência dos pais dos moradores das comunidades em estudo .....	49
<b>Quadro 2</b> – Procedência dos avós dos moradores das comunidades em estudo .....	51
<b>Quadro 3</b> – Comidas típicas produzidas nas comunidades em análise.....	67
<b>Quadro 4</b> – Danças que existiam nas comunidades em estudo.....	70
<b>Quadro 5</b> – Objetos produzidos artesanalmente na CRQ Jussarinha .....	85
<b>Quadro 6</b> – Relatos dos preconceitos que os moradores das comunidades sofreram .....	104
<b>Quadro 7</b> – Diferenças identificadas entre a CRQ Filús e o município .....	109
<b>Quadro 8</b> – Diferenças identificadas entre a CRQ Mariana e o município .....	109
<b>Quadro 9</b> – Diferenças identificadas entre a CRQ Jussarinha e o município .....	110
<b>Quadro 10</b> – Melhoria na comunidade Filús depois de reconhecida como CRQ .....	111
<b>Quadro 11</b> – Melhoria na comunidade Mariana depois de reconhecida como CRQ .....	112
<b>Quadro 12</b> – Melhoria na comunidade Jussarinha depois de reconhecida como CRQ.....	113

## LISTA DE ABREVIATURA E SIGLA

<b>ACS</b> – Agente Comunitário de Saúde .....	121
<b>ADCT</b> – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias .....	27
<b>CEO</b> – Centro de Especialidades Odontológicas .....	121
<b>Conaq</b> – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas .....	27
<b>CPISP</b> – Comissão Pró-Índio de São Paulo .....	124
<b>CRFB</b> – Constituição da República Federativa do Brasil .....	55
<b>CRQ</b> – Comunidades Remanescentes de Quilombos .....	28
<b>DOU</b> – Diário Oficial da União .....	30
<b>DUDH</b> – Declaração Universal dos Direitos Humanos .....	55
<b>ECA</b> – Estatuto da Criança e do Adolescente .....	55
<b>EIR</b> – Estatuto da Igualdade Racial .....	28
<b>EJA</b> – Educação de Jovens e Adultos .....	56
<b>ESB</b> – Equipe de Saúde Bucal .....	121
<b>FCP</b> – Fundação Cultural Palmares .....	27
<b>FNB</b> – Frente Negra Brasileira .....	27
<b>GN</b> – Guarda Negra .....	27
<b>GP</b> – Grupo Palmares .....	27
<b>IIQ</b> – Instituto Irmãos Quilombolas .....	33
<b>INCRA</b> – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária .....	27
<b>ITERAL</b> – Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas .....	31
<b>LDB</b> – Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional .....	56
<b>MDA</b> – Ministério do Desenvolvimento Agrário .....	27
<b>Minc</b> – Ministério da Cultura .....	27
<b>MNU</b> – Movimento Negro Unificado .....	27
<b>MP</b> – Medida Provisória .....	27
<b>PAS</b> – Programa Alfabetização Solidária .....	56
<b>PBQ</b> – Programa Brasil Quilombola .....	28
<b>PSF</b> – Programa de Saúde da Família .....	121
<b>RTID</b> – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação .....	126
<b>SEPPIR</b> – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial .....	27
<b>SNUC</b> – Sistema Nacional de Unidade de Conservação .....	30

<b>SUS</b> – Sistema Único de Saúde.....	121
<b>TEN</b> – Teatro Experimental Negro .....	27
<b>UBS</b> – Unidade Básica de Saúde.....	121
<b>UHC</b> – União dos Homens de Cor.....	27

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	17
<b>CAPÍTULO 1</b> Trajetória histórica do processo de construção dos territórios quilombolas	20
1.1 Conquistas e certificações dos territórios quilombolas .....	26
1.2 Reflexões sobre território e territorialidades .....	35
<b>CAPÍTULO 2</b> Territorialidades das comunidades Filús, Mariana e Jussarinha .....	40
2.1 Aspectos populacionais, habitacionais e educacionais das comunidades em estudo .....	43
2.2 Os elementos da identidade quilombola presentes nos territórios em análise.....	62
<b>CAPÍTULO 3</b> Refletindo sobre o conceito de identidade quilombola.....	89
3.1 Formação da identidade em Filús, Mariana e Jussarinha.....	94
3.2 Desafios e perspectivas das comunidades em estudo .....	100
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	132
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	136
<b>APÊNDICES</b> .....	147
<b>APÊNDICE A:</b> Questionário para aplicação nas CRQs.....	148
<b>APÊNDICE B:</b> Quantidade de casas, moradores e albinos da CRQ Filús .....	151
<b>APÊNDICE C:</b> Quantidade de casas, moradores e os nomes dos respectivos chefes de família da CRQ Mariana .....	152
<b>APÊNDICE D:</b> Quantidade de casas, moradores e os nomes dos respectivos chefes de família da CRQ Jussarinha.....	153
<b>ANEXOS</b> .....	154
<b>ANEXO A:</b> Modelo de Requerimento para certificação das comunidades quilombolas ....	155
<b>ANEXO B:</b> Certificado de Autodefinição da comunidade Jussarinha.....	156

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho consiste em analisar as territorialidades, verificando a identidade e os desafios das comunidades remanescentes de quilombo, a saber: Filús, Mariana e Jussarinha, que se localizam no município de Santana do Mundaú/AL. Como objetivos específicos, destacam-se: entender os processos de formação e de certificação dos territórios quilombolas; compreender quais são os valores e os objetos identitários presentes em Filús, Mariana e Jussarinha; diagnosticar e discutir os territórios das comunidades quilombolas em estudo, assim como seus desafios e perspectivas.

Comunidade remanescente de quilombo é o termo cunhado para designar as populações que são descendentes de africanos e que ainda vivem coletivamente no Brasil, portanto sua existência nos remete ao continente africano. Foi a partir do ano de 1534 que milhões de africanos foram trazidos para o Brasil. Aqui, eles forçosamente foram submetidos como escravos durante quatro séculos.

Em 13 de maio de 1888, a escravidão foi extinta, todavia as múltiplas formas de preconceitos raciais ainda permanecem como também a exclusão e marginalização dos afro-brasileiros. Substancializados nesse contexto, compreendemos a importância da presente pesquisa na corroboração de combate ao racismo, bem como da produção de visibilidade aos remanescentes que são historicamente ignorados.

A escolha pelas três comunidades supracitadas se dá por causa delas estarem situadas em um mesmo município, sendo este próximo à Serra da Barriga, porém marginalizado quanto às discussões, reconhecimento e conseqüentemente como objeto de pesquisa. A relevância desta pesquisa consiste em contribuir na produção de visibilidade, bem como nos norteamentos de soluções estratégicas para solucionar alguns desafios ainda presentes nesses territórios.

A ciência geográfica permite-nos, através de suas categorias de análises, espaço, território, lugar, região e paisagem, estudarmos as comunidades quilombolas, verificando sempre as relações de tempo-espaço. Na presente pesquisa, privilegiamos a categoria território, tendo em vista que, por meio dela, pleiteamos a compreensão da identidade quilombola, bem como discutirmos seus desafios e apontarmos estratégias de transformações sociais.

Outro conceito a ser debatido, no decorrer da pesquisa, será o de identidade, considerando-o flexível e construído politicamente de maneira material-simbólica. A flexibilidade desta é percebida, no decorrer da história, como pautada no indivíduo, fundada

no outro (meio social), e que são formadas conforme as circunstâncias. Reconhecemos, também, que a construção da identidade é indissociável das ações políticas, pois essas permeiam o indivíduo, a sociedade e as circunstâncias, sejam elas materiais ou simbólicas.

Esta pesquisa utilizou o método qualitativo-quantitativo e exploratório. Como procedimentos metodológicos, realizamos levantamentos bibliográficos, visitas de campo, nas quais foram aplicados 60 (sessenta) questionários com as famílias das três comunidades em estudo, além de entrevistas com os representantes de cada uma das referidas comunidades, servindo de base, assim, para elaboração de gráficos, tabelas e quadros que subsidiam a pesquisa como um todo.

Quanto às visitas de campo, estas tiveram como finalidade a aplicação de 20 (vinte) questionários em cada uma das comunidades mencionadas, totalizando 60 (sessenta) ao todo. Foram realizadas três entrevistas com cada um dos representantes das respectivas comunidades. O questionário usado foi previamente elaborado (encontra-se no Apêndice A) e apresentado aos líderes comunitários, esses assinaram uma declaração permitindo a aplicação aos demais membros. A aplicação dos questionários ocorreu *in loco*, através das visitas nas casas dos investigados. Para responder ao questionário, não utilizamos qualquer critério seletivo como sexo, cor, condição financeira, escolaridade, mas apenas que fosse maior de 14 anos e residente em uma das comunidades pesquisadas.

Foi aplicado o questionário para apenas um membro de cada residência, pois, desta forma, conseguimos uma maior representatividade de toda comunidade sem que tivéssemos a repetição dos mesmos dados. A experiência na coleta de dados foi dentro do esperado, sem qualquer constrangimento e de grande disponibilidade, apenas uma moradora da comunidade Mariana recusou-se a participar da presente pesquisa. Alguns dos questionários foram respondidos aos domingos devido aos moradores não disporem de tempo durante a semana e para não os atrapalhar nos seus afazeres.

No que se refere às comunidades em estudo, destaca-se a comunidade Filús, a qual guarda consigo histórias e comportamentos que nos remetem ao quilombo dos Palmares. Essa sempre manteve os casamentos consanguíneos e teve como consequência genética o albinismo. Ela extrai seu sustento da agricultura familiar. Quanto à comunidade Mariana, situa-se próxima à Serra da Barriga, fato registrado ainda em sua memória e que relaciona com sua formação. Muitos dos seus moradores são conscientes de que os primeiros moradores da comunidade, suas bisavós, são oriundos da Serra da Barriga. Já a comunidade Jussarinha tem sua localização próxima à cidade Mundaú, destaca-se pela produção artesanal de vários objetos, entre eles esteiras, jogos-americanos, calçados e bolsas. Existe, ainda, a produção e

comercialização de pé-de-moleque, beiju, tapioca, doces e outros, os quais são vendidos pelos moradores na feira municipal, realizada semanalmente.

O referido trabalho está dividido em 3 (três) capítulos. No primeiro capítulo, **“Trajetória histórica do processo de construção dos territórios quilombolas”**, explanamos sobre o percurso que os quilombolas passaram no decorrer da história, desde quando embarcaram na África até formarem os quilombos aqui no Brasil, suas conquistas na consolidação de seu reconhecimento como comunidade remanescente junto ao poder constituído, iniciado a partir da constituição de 1988. Refletimos, também, como ocorre o processo de reconhecimento dessas comunidades na atualidade e suas lutas pela posse de seus territórios.

Antes de findar o primeiro capítulo, consta uma análise sobre o conceito de território e territorialidade substancializada na ciência geográfica, discutindo as ideias de alguns geógrafos que são considerados basilares para compreendermos territorialmente as comunidades Filús, Mariana e Jussarinha, foco primário deste trabalho.

O segundo capítulo, intitulado **“Territorialidades das comunidades Filús, Mariana e Jussarinha”**, apresenta uma análise sobre a população, a ancestralidade (pais e avós), as condições habitacionais e educacionais das três comunidades em estudo, pois essas condições são determinantes para o entendimento das suas territorialidades. Assim como os elementos da identidade dos quilombolas presentes nas comunidades pesquisadas com objetivo de identificar as raízes africanas nas referidas comunidades, além de verificar as comidas típicas, danças, datas comemorativas, religiões e práticas artesanais presentes nas mesmas.

No terceiro capítulo, denominado **“Refletindo sobre o conceito de identidade quilombola”**, realizamos um resgate conceitual da identidade, com ênfase na dimensão tempo-espacial que lhe é imbuída, para objetivação da formação identitária das comunidades em pauta. Ademais, salientamos os desafios socioeconômicos das comunidades Filús, Mariana e Jussarinha, como o cuidado com a saúde e a posse dos territórios, além dos aspectos definidores das perspectivas dos remanescentes de quilombos pesquisados.

Por fim, apontamos as **“Considerações finais”**, que demonstram as discussões acerca das comunidades de Filús, Mariana e Jussarinha, tecendo alguns norteamentos estratégicos, visando à melhoria das condições de vulnerabilidade e o fortalecimento das territorialidades das supracitadas comunidades.

## CAPÍTULO 1

### TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS



Com o intuito de reconhecermos a importância das conquistas quilombolas, seu reconhecimento e certificação, iremos discutir suas lutas e vitórias ocorridas no território brasileiro, iniciando pelo processo de escravidão, passando pela formação dos quilombos até chegarmos ao movimento abolicionista com suas dinâmicas, tendo em vista que o fim da escravidão no Brasil foi fruto desse movimento.

Quando os colonizadores, na ânsia de explorar o território africano e de utilizar seus habitantes no sistema escravista, conseguiram justificar seus desejos através de estereótipos e “satanização”, os africanos passaram a serem vistos como o mal a ser combatido ou como animais a serem utilizados. Tivemos a exploração e transporte dos africanos nos navios negreiros para o território brasileiro.

O número de escravos por navios era [...] O máximo possível. Uns quinhentos numa caravela, setecentos em um navio maior – cerca de mil toneladas – iniciava a viagem que demorava de trinta e cinco a cinquenta dias a partir de Angola até Recife, Bahia ou Rio de Janeiro, numa viagem normal. Calmarias ou correntes adversas podiam prolongar a travessia até cinco ou mesmo seis meses, tornando mais dantesca a cena de homens, mulheres e crianças espremidos uns contra os outros, vomitando e defecando frequentemente em seus lugares, numa atmosfera de horror que o calor e o mau cheiro se encarregavam de extremar (PINSKY, 1993, p. 27).

As dominações realizadas pelos europeus no continente africano foram as mais ferozes possíveis (RIBEIRO & VISENTINE, 2010, p. 22), seu transporte chega a ser animalesco (PINSKY, 1993, p. 21) e sua finalidade era a escravidão (BENJAMIN, 2004, p. 104). Muitos morreram na travessia oceânica; outros, mesmo chegando vivos, vieram a falecer depois; e os que continuavam vivos precisavam de tempo para se recuperar das doenças que contraíram nesse processo de escravidão.

Quando os escravos chegavam era necessário um outro período, quase que igual quanto o da viagem, para que se recuperasse dela, voltasse ao peso normal e para que suas feridas secassem. O objetivo era que adquirisse um bom aspecto, constituindo-se “peça” de valor – nome que tanto o traficante como o fazendeiro comprador davam ao negro africano (TREVISAN, 1988, p. 17-18).

Nesse novo espaço, os africanos influenciaram os mais diversos setores da sociedade brasileira, contribuindo, assim, para a formação do território brasileiro. Entretanto, não podemos esquecer que toda sua atuação não fora voluntária ou pacífica, mas forçada e marcada por crueldades e torturas. Podemos dividir, grosso modo, o contingente de africanos em três grupos: primeiro, os que seguiram a via do suicídio; segundo, os que se submeteram, mesmo contra a vontade, ao seu senhor; e o terceiro, os que fugiram e formaram os quilombos. Sobre o primeiro grupo, destacamos:

Por outro lado, diante da condição difícil do cativo – dos castigos e das punições de seus senhores agravadas pela distância de sua terra de origem e seus familiares, muitos escravos viam no suicídio a única ou a última forma de se livrar da escravidão (MATTOS, 2012, p. 130).

No caso do segundo grupo, aqueles que viveram sob a escravidão evidentemente sofreram atrocidades inimagináveis, e essas torturas não foram algo isolado ou consequência do distúrbio de algum senhor de escravo, mas uma constante, presente em praticamente todos os engenhos do Brasil. Vejamos o relato dessas atrocidades narrada por um historiador, o qual descreve com as seguintes palavras:

As descrições dos crimes registrados – e são poucas, com certeza, já que havia preocupação em não documentá-los – dão-nos uma ideia de quão bárbaros podiam ser os senhores no seu poder sem limites sobre outros seres humanos: negros mortos a chicotadas; criança assassinada a garfadas (Maranhão, 1878) por uma mulher que desconfiava ser ela filha de seu marido com uma escrava; um senhor, em Lorena, que assassinou quinze escravos; outro que amarrou seu escravo no chão e o matou lentamente com suas botas e esporas (São Paulo, 1863); negros atirados às fomalhas dos engenhos e queimados vivos. Não havia limites para a crueldade que, seria bom insistir, não decorre das personalidades doentias de alguns senhores – o que poderia pressupor a bondade como norma e a maldade como exceção – mas do próprio caráter das relações escravistas, de perversidade inerente ao sistema escravista como tal, do próprio poder sem limites (ou quase) que um homem tinha sobre outro (PINSKY, 1993, p. 52).

Esses escravos trabalhavam nas plantações de cana-de-açúcar, nos engenhos fazendo rapadura, melado, cachaça ou açúcar; eram vaqueiros, marinheiros, cozinheiras, babás, enfim, atuavam em praticamente todas as profissões. Todavia, o desagrado dos seus proprietários era corriqueiro e muitas vezes havia extrapolação de espancamentos físicos, sobretudo se o escravo tivesse realizado alguma tentativa de escapar – seu castigo tinha caráter duplo, punitivo, mas também exemplar para outros não realizar ato semelhante.

Mas a violência contra o escravo não tinha limites. Marcar o corpo do escravo com ferro em brasa, colocar água fervente no ouvido, cortar pedaço da língua ou do dedo dos pés ou das mãos, além de surras de açoites seguidas de banho com água e sal eram algumas práticas comuns de senhores para conseguirem dobrar o escravo às suas vontades e caprichos (MONTENEGRO, 1989, p. 7).

Dada à realidade de sofrimento e opressão dos africanos (juntamente com os afrodescendentes) em território brasileiro, esses ariscavam a própria vida para fugirem e organizavam-se em acampamentos nas florestas, conhecidos como quilombo. Na literatura especializada, há várias expressões que designam o mesmo fato, a formação dos quilombos, por exemplo, “mucambos”, “quilombos” ou “povoações” (LINDOSO, 2000; LINDOSO, 2011), “acampamento” (GOMES, 2012), “quilombo” (MUNANGA, 2012), e “povoação” (LIMA et al, 2012)”. Sobre a singularidade dos quilombos, Edson Carneiro nos escreveu.

O quilombo foi, portanto, um acontecimento singular na vida nacional, seja qual fôr o ângulo por que o encaremos. Como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sob todos êstes aspectos o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar, - uma síntese dialética (CARNEIRO, 1958, p. 24).

Desses quilombos, o que mais se tornou notório foi o Quilombo dos Palmares, essa ênfase foi devida ao número de aquilombados como também por ter uma duração que nenhum outro conseguiu. Palmares foi “[...] o primeiro protesto do bárbaro sofredor, cujos olhos já começaram a se abrir para a luz da razão, contra a prepotência e a tirania do branco” (BRANDÃO, 1988, p. 25). Sobre a organização desse quilombo, ressaltamos:

O Quilombo dos Palmares oferecia um esboço de organização social que, embora de caráter rudimentar, não deixava de fazer perceber os lineamentos de um futuro Estado que não ficava em grande distância daqueles Estados constituídos sob os modelos da civilização europeia. Dez ou doze aldeias, denominadas *quilombo* ou *mocambos*, eram dirigidas por subchefes que tinham a denominação de ambas, governados supremamente por um chefe superior a todos e chamados de *Zumbi*, que residia na sede desse *fac-simili* de confederação. Contava também o quilombo dos Palmares alguns moradores pardos e mestiços que, tangidos pela invasão holandesa, se embrenhavam nos sertões. Ascendendo ao vultoso número de mais de 20.000 homens, fortificara-se, estabelecendo em sua república minúscula uma cidadela circunvalada de três estacadas de pau-a-pique, defendida cada uma por 200 homens, que eram elevados a maior número quando se receava a possibilidade de um assalto que os próprios holandeses infrutiferamente deram (BRANDÃO, 2004, p. 59).

A formação de quilombos em território brasileiro significa resistência contra o sistema irracional, desequilibrado e cheio de contradições (GALEANO, 1983), pois, enquanto o Brasil estava imerso na exploração escravista e estrangeiros usufruíam das riquezas desse território, ouviu-se em Palmares “O primeiro grito de Independência do Brasil, pode-se dizer foi vibrado nas selvas alagoanas pelos negros revoltosos” (BRANDÃO, 1988, p. 25).

O quilombo dos palmares representava um grande desafio ao sistema colonial de então, por vários motivos, entre eles, a perda de grande quantidade de escravos que fugiam nas matas alagoanas, a posse da terra e a falta que eles faziam nos trabalhos dos engenhos. Com a finalidade de exterminar esse quilombo, houve várias expedições, todavia sem êxito (FREITAS, 2004). Somente depois de dezenas de expedições conseguiram a destruição desse quilombo, foi “Na noite de 6 de fevereiro 1694, o exército português tomou e destruiu o último reduto palmarino – Cerca Real dos Macacos – Serra da Barriga, assassinando grande número de quilombolas que não conseguiram fugir” (ARAÚJO, [20--], p. 13).

A destruição de palmares não significou o fim dos quilombolas, inclusive não foi nesse ataque que mataram Zumbi. Esse fato veio a ocorrer no ano seguinte, após ter sido traído e gravemente ferido. “Mesmo ferido mortalmente, o comandante quilombola lutou com

bravura matando alguns bandeirantes, até cair morto nas mãos assassinas dos paulistas, no dia 20 de novembro de 1695” (ARAÚJO, [20--], p. 13). O fim do Quilombo dos Palmares e a morte de Zumbi não representaram o extermínio total e definitivo da população quilombola nem dos ideais de Palmares, “Doravante, a história de Palmares não se finda com a morte de Zumbi, pois existem indícios de resistência quilombola no local até fins do século XVIII” (MARQUES, 2016, p. 74).

Os remanescentes do Quilombo dos Palmares continuaram existindo e, na contemporaneidade, ainda existem as comunidades em todo o Estado, principalmente nas proximidades da Serra da Barriga. É o caso das comunidades Muquém (no município de União dos Palmares), Filús, Mariana e Jussarinha (no município de Santana do Mundaú). O fato de não se falar sobre isso é uma implicância da política de dominação ainda presente nas Alagoas.

Este silêncio, provavelmente de uma historiografia que buscou enaltecer a destruição do quilombo, criou um senso comum de que a história de Palmares se finda com a guerra. Entretanto, a população quilombola sobreviveu e resistiu na região (MARQUES, 2016, p. 74).

Desde 1988, esses quilombos sobreviventes são chamados pela constituição, que se encontra em vigência até o tempo presente, de “remanescentes de quilombos”. O reconhecimento desses remanescentes, além de possibilitar a real interpretação histórica, serve também na busca por políticas públicas reparadoras das condições de exclusão que os atuais guerreiros têm enfrentado.

O território, como direito sustentado pela natureza histórica do caso, organiza um espaço para que o debate simbólico atue como força política. No entanto, como toda bandeira de movimentos sociais, ela não para de movimentar. A própria terminologia “remanescentes de quilombos” tem sido problematizada por remeter ao passado uma existência atual (LIMA, et al, 2012, p. 26).

A partir de então, analisaremos brevemente um conjunto de cinco Leis, que foram conquistas do movimento abolicionista entre os anos de 1850 e 1888. A primeira delas é a Lei de nº 581 de 04 de setembro de 1850, “a Lei Eusébio de Queiroz, que determinou a extinção do tráfico” (MOURA, 2003, p. 51), porém houve “alguns desembarques de escravos nas costas brasileiras em 1851 e 1852, mas em pequeno número” (MONTENEGRO, 1989, p. 9). Essa Lei foi a primeira conquista do movimento abolicionista. Apesar das críticas, precisamos enaltecer sua importância.

Essa lei foi muito importante para o movimento, porém muitos negros e negras morreram em virtude de os navios não terem mais autorização para aportar em terras brasileiras com essa população de escravizados. Muitos foram jogados ao mar, vivos, e outros morreram nos porões dos navios (FARIAS, NASCIMENTO & BOTELHO, 2007, p. 51).

No que se refere ao estado de Alagoas, Duarte (1988, p. 24) constatou que “[...] o contrabando de negros africanos campeou largamente, com fases de maior ou menor atividade e intensidade. E os mesmos problemas, que o Governo Central enfrentou noutras províncias, enfrentou-os no território alagoano”. Tomando como base o referido autor, mesmo com a criação da Lei Eusébio de Queiroz, o estado de Alagoas ainda continuava contrabandeando africano, fato que tinha participação dos homens influentes socialmente, politicamente e economicamente, como nos ressaltou o supracitado autor.

Ainda, em 1851, se contrabandeava com negros africanos nas Alagoas! E o contrabando contava com a cumplicidade de homens de posição economicamente definida e sólida, de posição social e política influente, de homens considerados importantes (DUARTE, 1988, p. 27).

Mesmo com a pressão internacional, exercida pela Inglaterra, para o fim do tráfico de escravos africanos, e a nova base jurídica brasileira, o estado de Alagoas precisou de um tempo a mais para vetar o tráfico em seu território. Entretanto, paulatinamente foram diminuindo ao ponto de em 1855 não mais haver desembarque no litoral alagoano. Sobre esse processo, Duarte (1988, p. 38) diz que:

É verdade que o tráfico não cessou imediatamente. Os desembarques foram, porém, pouco a pouco diminuindo em número e quantidade, de maneira a cair para cifras insignificantes, o total dos novos africanos entrados. Finalmente vimos desaparecer a importação africana. Nas Alagoas, acredito que, depois de 1855, não se importaram novos africanos.

A segunda Lei é a de nº 601\1850. “A Lei de terra, instituída em 1850, acabou definitivamente com o sistema usual de doações e definiu que a propriedade territorial somente poderia ser adquirida através do processo de compra e venda” (DO BEM, 2006, p. 78). Essa é uma Lei que foi formulada paralela a anterior, isto é, no mesmo ano e que tinha a finalidade de regulamentar a posse da terra. A partir de então, só teria a posse da terra quem pudesse comprar e mantivesse o registro documental. O lado negativo é que, a partir daquele momento, as camadas populares não teriam mais acesso à terra (FARIAS, NASCIMENTO & BOTELHO, 2007; DO BEM, 2006).

A terceira Lei é a do Ventre Livre, de nº 2.040, assinada no dia 28 de setembro de 1871. Essa, “quando promulgada, mostrou a força escravocrata. O todo da sociedade,

contudo, pouco a pouco percebeu o engano” (TREVISAN, 1988, p. 33). No caso dessa Lei, ela outorgava a liberdade para as crianças que nasciam, todavia não libertava as mães delas, consequentemente essas crianças continuavam vivendo nas senzalas como escravas. “Vale salientar, entretanto, que a aprovação da lei do Ventre Livre, em 28 de setembro de 1871, em nada modificou a escravidão” (MONTENEGRO, 1989, p. 11). Depois, os senhores de escravos registravam essas crianças com idade aumentada ou abandonavam-nas sem qualquer provisão.

Depois da primeira lei abolicionista – a Lei do Ventre Livre, que libertava o filho de negra escrava – nas áreas de maior concentração da escravaria, os fazendeiros mandavam abandonar, nas estradas e nas vilas próximas, as crias de suas negras que, já não sendo coisas suas, não se sentia mais na obrigação de alimentar. Nos anos seguintes à Lei do Ventre Livre (1871), fundaram-se nas vilas e cidades do estado de São Paulo dezenas de asilos para recolher essas crianças, atiradas fora pelos fazendeiros (RIBEIRO, 1995, p. 232-233).

A quarta é a Lei nº 3270 de 1885, conhecida como do Sexagenário. Surge com o objetivo de libertar os escravos mais velhos, acima de sessenta anos, bem como corrigir as fraudes que os escravocratas fizeram ao aumentar a idade dos seus servos para escapar da Lei do Ventre Livre. “No entanto, os negros com mais de 60 anos eram poucos, pois a expectativa de vida dos escravizados era baixa, entre 30 e 40 anos” (FARIAS, NASCIMENTO & BOTELHO, 2007, p. 53-54).

E, por fim, fazemos referência à Lei nº 3.353 de 13 de maio de 1888, que colocou o fim à escravidão. “Finalmente, foi abolida a escravidão através da Lei Áurea, sancionada pela princesa Isabel, regente do trono, em 13 de maio de 1888” (BENJAMIN, 2004, p. 131). O fim da escravidão no Brasil foi uma realização da elite brasileira em subserviência aos interesses do capital internacional, ou seja, “[...] foi politicamente necessário destruir a escravidão” (TREVISAN, 1988, p. 25). A lei foi “promulgada a partir das pressões abolicionistas e industriais” (FARIAS, NASCIMENTO & BOTELHO, 2007, p. 53), já que esta era parte da dinâmica do capital estrangeiro. Esse não é um posicionamento contra a abolição, mas um reconhecimento de que o modo como ocorreu deixou-nos graves consequências.

### **1.1 Conquistas e certificações dos territórios quilombolas**

Após a abolição, na busca por melhores condições, os negros começaram organizadamente a pleitearem sua causa. Ainda paralela à abolição, tivemos “A atuação da Guarda Negra – principalmente entre 1888 e 1889” (DANTAS, 2012, p. 91). A Guarda Negra

– (GN) pode ser considerada a precursora do Movimento Negro Unificado – (MNU). “O movimento negro é um movimento social que tem como particularidade a atuação em relação à questão racial” e que “Luta contra o racismo e por melhores condições de vida para a população negra” (PEREIRA, 2012, p. 99).

O movimento negro, na luta pela democracia racial, organizou-se em 1931, como a Frente Negra Brasileira – (FNB) (PEREIRA, 2012). Em Porto Alegre, no ano de 1943, organizou-se a União dos Homens de Cor – (UHC) e, no ano seguinte, Abdias do Nascimento fundava, no Rio de Janeiro, o Teatro Experimental Negro – (TEM) (PEREIRA, 2012). Outro grupo que merece destaque é Grupo Palmares – (GP), fundado em Porto Alegre por Oliveira Silveira em 1971 (PEREIRA, 2012).

Na contemporaneidade, o movimento negro ainda se encontra em luta, todavia há de se reconhecer as conquistas que o MNU<sup>1</sup> e a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – (Conaq), entre outros grupos, tiveram. Entre essas conquistas, a nova diretriz jurídica de 1988 insere no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – (ADCT) o Artigo 68: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Primeiramente, tivemos o reconhecimento que quilombo não é “coisa do passado”, eles são presentes como comunidades remanescentes; segundo lugar, enfatiza-se a dimensão territorial (CARRIL, 2006; ANJOS, 2005) dessas comunidades. Para a efetivação desse ADCT, bem como dos Artigos 215 e 216 da Constituição da República Federativa do Brasil – CRFB, tivemos a criação da Fundação Cultural Palmares – (FCP), órgão vinculado ao Ministério da Cultura – (Minc) pela Lei Federal de Nº 7.778, de 22 de agosto de 1988. A execução da FCP é conjunta com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – (INCRA) e o Ministério do Desenvolvimento Agrário – (MDA).

A partir do ano de 2003, formou-se a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – (SEPPIR), através da Medida Provisória – (MP) de Nº 111. Por meio da Lei Nº 10.678, a SEPPIR passou a dar assistência ao INCRA e ao MDA na regulamentação dos territórios quilombolas. Neste mesmo ano, tivemos o Decreto de Nº 4.887 de 20 de novembro com a finalidade de nortear mais explícito na identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas.

---

<sup>1</sup> O MNU foi fundado em 18 de junho de 1978. Esta e outras informações estão disponíveis em: <<http://mnu.org.br/quem-somos/>>. Acesso em 28 de março de 2019.

Outra conquista que tivemos foi a criação da Lei Nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003<sup>2</sup>. Outra grande ressalva é a definição do dia 20 de novembro (data em que é lembrada a morte de Zumbi dos Palmares) em substituição ao dia 13 de maio (data da promulgação da Lei Áurea, Lei que põe fim à escravidão Brasileira), ou seja, o MNU considera a luta quilombola como via de libertação primária.

No ano de 2004, a SEPPIR, em uma das suas Subsecretarias, cria o Programa Brasil Quilombola – (PBQ), que objetiva as ações do governo para os moradores dos territórios quilombolas. Para finalizar a lista de conquistas junto ao poder constituído, fazemos menção ao Estatuto da Igualdade Racial – (EIR), instituído pela Lei Nº 12.288 de 20 de julho de 2010.

Na contemporaneidade, um grupo quilombola pode pleitear sua certificação como Comunidade Remanescente de Quilombo – (CRQ), certificado necessário para participar das políticas públicas voltadas para sanar as vulnerabilidades socioambientais. Segundo a FCP<sup>3</sup>, para a conquista da certificação, a comunidade precisa protocolar um pedido, tendo como anexos obrigatoriamente os três documentos: primeiro, as assinaturas da maioria dos membros da comunidade solicitante; segundo, um relato da história da comunidade, contando sua formação, seus troncos familiares, quais suas manifestações culturais, tradicionais, religiosa, produtivas e festejos (relato abrangendo entre 2 e 5 páginas); e terceiro, o requerimento de certificação<sup>4</sup>.

Ainda conforme a FCP, a comunidade requerente poderá agregar, conforme seu critério e disponibilidade, outros documentos, tais como reportagens, título de posse, título de propriedade, registro de nascimento, registro de óbito, fotos, mapas e pesquisas.

Para uma comunidade receber a certificação de remanescente de quilombo, terá de relatar sua ancestralidade africana e sua identidade. O historiador Zezito de Araújo, em entrevista concedida para a presente pesquisa, relata que todas as comunidades possuem elementos que servem para identificar se realmente são comunidades quilombolas ou não. Com relação aos elementos identificatórios, o historiador descreve-os da seguinte forma.

No meu entendimento, o que é ser quilombola? [...]. Normalmente, as comunidades quilombolas surgem a partir da organização dos familiares, são troncos familiares comuns. E para mim é uma das variantes que identifica. Segundo, a identidade de

---

<sup>2</sup> Para uma melhor análise da importância da Lei 10.639/2003, ver capítulo dois, no qual tratamos sobre Educação.

<sup>3</sup> Disponíveis em: <[http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551)>. Acesso em 01 de outubro de 2019.

<sup>4</sup> Encontra-se um modelo em Anexo (ver anexo A). O mesmo foi retirado do portal que as comunidades requerentes também necessitam acessar para o devido preenchimento e posterior envio. Disponíveis em: <<https://drive.google.com/file/d/1xTrZ7scsBFYf00hrpoNP15zPUcQgdTUY/view>>. Acesso em 01 de outubro de 2019.

pertencimento étnico-racial. O que é esse pertencimento étnico-racial? Necessariamente não é a cor da pele. É você entender que sua origem é a partir daquela família, e que se relacionam quanto primos. E uma outra coisa, é que a comunidade externa o identifica quanto negro. E eles sabem que são identificados quanto negro. Qualquer comunidade, as pessoas os tratam de forma discriminatória em função disso. Lá vem o negro de Mariana, lá vai o negro de Filús, quer dizer. Eu não sei o quanto isso é positivo ou negativo para eles, para o jovem. Há essa identidade externa como também há essa identidade interna de fortalecimento disso. [...]. E um outro é você ter a terra quanto bem coletivo, independente que tenham essa divisão individual, eles sabem que dentro daquele espaço, tem um lugar que você cria cabra, cria o bode, tira água. Então para mim, são estes elementos que identificam a identidade desse grupo. E também uma forma de produção específica, por exemplo, lá em Muquém, você tem o barro, lá em Jussarinha você tem o artesanato, as esteiras [...] (Informação Verbal).<sup>5</sup>

Na fala do entrevistado, encontramos seis elementos que identificam uma comunidade quilombola, a saber: (1) tronco familiar comum, (2) pertencimento étnico-racial, (3) identificação externa como negro, (4) identidade interna, (5) a terra como um bem coletivo e (6) uma forma de produção específica. Todos os elementos que servem para identificar um grupo étnico-remanescente são pautados hibridamente no conceito de território e de identidade, esses são indubitavelmente basilares no processo de reconhecimento e certificação dos quilombos atuais.

Conforme o exposto, compreendemos que a identidade e o território são sinônimos das comunidades quilombolas, pois as constituem. Neste sentido, a identidade individual remanescente é formada coletivamente pela historicidade grupal, havendo, portanto, uma impossibilidade de identificação quilombola destituída das territorialidades exercidas dentro de uma comunidade remanescente. Neste sentido, o entrevistado nos acrescenta ao dizer que

[...] para você ser quilombola terá de nascer em um território quilombola, você não pode chegar de fora, mesmo sendo negro, chegar e dizer que é quilombola, não. Você tem de nascer em um território quilombola, participar da identidade quilombola. Quando você vai ver isso, a pessoa que é de fora e não mora lá, não se enquadra, porque ele não tem pertencimento familiar. Ele não tem pertencimento da historicidade daquele grupo (Informação Verbal).<sup>6</sup>

A certificação quilombola é uma conquista coletiva, outorgada para o grupo comunitário como um todo e não ao indivíduo isoladamente, ou seja, cada membro da comunidade será definido como remanescente de quilombo, desde que tenha nascido nesses territórios e seja descendente de algum afro-remanescente.

<sup>5</sup> Entrevista concedida por: ARAÚJO, Zezito de. **Entrevista**. Realizada na Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR – Maceió. Entrevistador: José Roberto Dantas da Silva. Em 24 de Setembro de 2019. Arquivo.mp3 (51 min e 21 s).

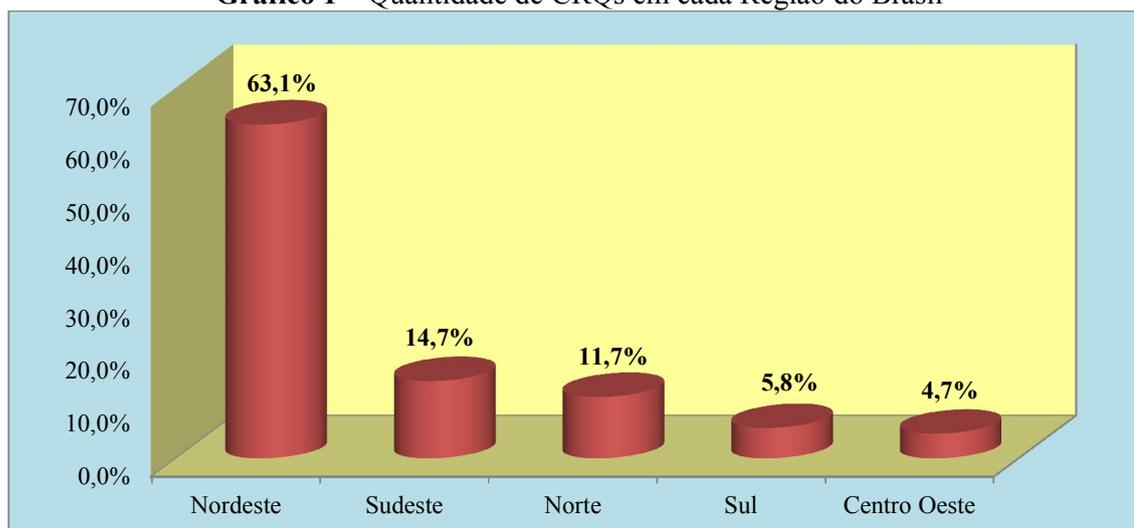
<sup>6</sup> Idem.

Após a solicitação da certificação de autodefinição, e na hipótese de a documentação estar compatível com o exigido, a comunidade receberá ofício que comunicará formalmente seu deferimento, sendo publicado no Diário Oficial da União – (DOU), e a comunidade solicitante recebe da FCP a certidão de autodefinição de CRQ.

Na hipótese de haver falta de algum documento, contraditório ou não claro, a equipe técnica poderá solicitar nova documentação ou solicitar visita técnica na comunidade solicitante. Se mesmo assim as dúvidas não forem sanadas, comunicar-se-á formalmente, através do ofício, seu indeferimento.

Atualmente temos, segundo o Sistema Nacional de Unidade de Conservação – (SNUC)<sup>7</sup>, um total de 3.045 (três mil e quarenta e cinco) comunidades com certificação de autorreconhecimento de remanescente de quilombo, distribuídas nas cinco regiões, conforme consta no gráfico 1.

**Gráfico 1 – Quantidade de CRQs em cada Região do Brasil**



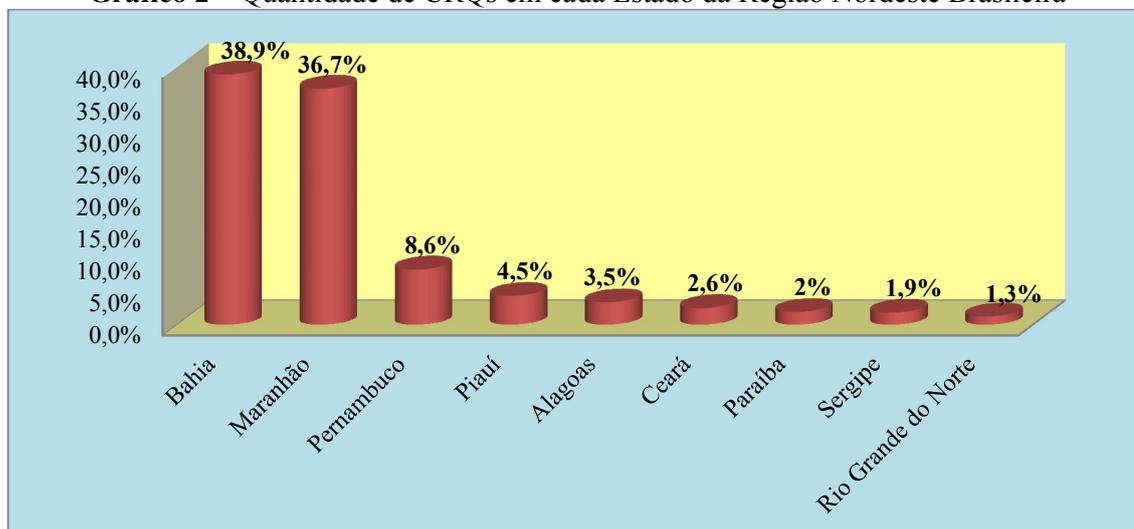
**Fonte:** SNUC, 2018  
**Elaboração:** SILVA, 2019.

As comunidades quilombolas estão presentes em todas as regiões, todavia a região Nordeste é a que tem uma quantidade superior, pois as regiões Centro-Oeste, Sul, Norte e Sudeste correspondem, juntas, apenas a 36,9%, enquanto a região Nordeste corresponde a 63,1%. Ainda conforme o gráfico 1, os territórios étnicos estão presentes em todo território nacional, influenciando as dinâmicas socioespaciais e contrariando a concepção do senso comum que designa a existência de comunidades quilombolas atreladas ao passado escravista.

<sup>7</sup> Disponíveis em: <<https://uc.socioambiental.org/unidadesdeconservacao#territorios-quilombolas>>. Acesso em 02 de outubro de 2019.

Tratando especificamente da região Nordeste que têm 63,1% das CRQs, estas são distribuídas em todos os Estados, conforme podemos perceber a partir da leitura do gráfico 2.

**Gráfico 2** – Quantidade de CRQs em cada Estado da Região Nordeste Brasileira



**Fonte:** SNUC, 2018  
**Elaboração:** SILVA, 2019.

Substancializado no gráfico 2, entendemos que, na Região Nordeste, os Estados Bahia e Maranhão lideram, respectivamente, em quantidade de territórios étnicos de afro-remanescentes enquanto o Estado de Alagoas encontra-se na quinta colocação, correspondendo a 3,5% desta região. Neste, segundo o Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas – (ITERAL), existem 6.889 (seis mil oitocentos e oitenta e nove) famílias, agrupadas em 68 (sessenta e oito) comunidades quilombolas. Esse total é daquelas que já foram certificadas pela FCP. Vejamos, na tabela 1, onde estão localizadas cada uma delas: em qual município, seus respectivos nomes, quantidade de famílias e data de certificação.

**Tabela 1** – Todas CRQs do Estado de Alagoas certificadas pela FCP

MUNICÍPIOS	NOMES DAS COMUNIDADES	Nº DE FAMÍLIAS	DATA DE CERTIFICAÇÃO
Arapiraca	Pau D'arco	510	07/02/2007
Penedo	Tabuleiro dos Negros	425	01/03/2007
Traipu	Mumbaça	401	27/12/2010
Santa Luzia do Norte	Quilombo	350	19/04/2005
Palestina	Vila Santo Antônio	300	05/05/2009
Poço das Trincheiras	Alto do Tamanduá	300	19/04/2005
Arapiraca	Carrasco	290	13/03/2007
Igreja Nova	Palmeira dos Negros	220	08/06/2005
Passo do Camaragibe	Bom Despacho	208	19/11/2009
Igaci	Sítio Serra Verde	200	27/12/2010
Monteirópolis	Paus Pretos	200	25/05/2005

Taquarana	Passagem do Vigário	170	19/11/2009
Taquarana	Mameluco	160	13/12/2006
Penedo	Oiteiro	160	13/12/2006
Poço das Trincheiras	Jorge	125	08/06/2005
Água Branca	Povoado Moreira de Baixo	120	02/02/2015
União dos Palmares	Muquém	120	19/04/2005
Viçosa	Sabalangá	100	27/12/2010
Igreja Nova	Sapé	100	19/11/2009
Palmeira dos Índios	Povoado Tabacaria	92	30/09/2005
Cacimbinhas	Guaxinim	90	13/12/2006
Batalha	Cajá dos Negros	86	19/04/2005
Olho D'água do Casado	Alto da Boa Vista	85	07/04/2015
Poço das Trincheiras	Jacu	85	19/04/2005
Belém	Serra dos Bangas	80	03/07/2014
Poço das Trincheiras	Mocó	80	19/04/2005
Jacaré dos Homens	Povoado Baixa	77	27/12/2010
Canapi	Tupete	73	27/12/2010
Delmiro Gouveia	Povoado da Cruz	72	19/04/2005
Pão de Açúcar	Chifre de Bode	66	28/07/2006
Taquarana	Poços do Lunga	65	07/06/2006
Olho D'água das Flores	Cameleiro	65	10/04/2008
Canapi	Mundumbi	64	27/12/2010
Major Isidoro	Puxinanã	62	13/12/2006
Traipu	Belo Horizonte	60	19/11/2009
Canapi	Sítio Alta de Negras	60	27/12/2010
Água Branca	Cal	50	27/12/2010
Água Branca	Serra das Viúvas	50	19/11/2009
Água Branca	Barro Preto	50	19/11/2009
Água Branca	Lagoas das Pedras	50	19/11/2009
Carneiro	Sítio Leoa do Algodão	50	27/12/2010
Pariconha	Burnio	50	19/11/2009
São José da Tapera	Caboclo	50	19/11/2009
Traipu	Uruçu	50	19/11/2009
Jacaré dos Homens	Alto da Madeira	45	19/11/2009
Olho D'água das Flores	Guarani	45	19/11/2009
Palestina	Santa Filomena	40	19/11/2009
Santana do Mundaú	Filús	40	28/07/2006
Pão de Açúcar	Poço do Sal	37	28/07/2006
Santana do Mundaú	Mariana	35	19/11/2009
São José da Tapera	Cacimba de Barro	35	19/11/2009
Taquarana	Lagoa do Coxo	35	27/12/2010
Anadia	Jaqueira	35	02/02/2015
Santana do Mundaú	Jussarinha	34	19/11/2009
Teotônio Vilela	Birrus	32	19/11/2009
Teotônio Vilela	Abobreiras	30	19/11/2009
Jacaré dos Homens	Povoado Porção	30	27/12/2010
Jacaré dos Homens	Povoado Ribeiras	30	07/02/2011
Olho D'água das Flores	Aguazinha	30	19/11/2009
Piranhas	Sítio Laje	30	27/12/2010
Traipu	Lagoa do Tabuleiro	30	27/12/2010
Pariconha	Melancias	30	27/12/2010
Passo do Camaragibe	Perpétua	28	27/12/2010
Japaratinga	Macuca	27	19/11/2009
Senador Rui Palmeira	Serrinha dos Cocos	25	19/11/2009
Viçosa	Gurgumba	25	27/12/2010

Piaçabuçu	Pixaim	25	19/11/2009
Pariconha	Malhada Vermelha	15	19/11/2009

**Fonte:** ITERAL<sup>8</sup>, 2017

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Partindo da tabela 1, entendemos que a outorga das certificações que reconhecem as comunidades como CRQs foram emitidas a partir do ano de 2005. Anterior a essa data, não havia, no Estado de Alagoas, nenhuma comunidade de quilombo com posse deste título. Nacionalmente, conforme a FCP<sup>9</sup>, o ano de 2004 é o marco inicial em todo esse processo, pois as certidões de autorreconhecimento são substancializadas no Decreto de N° 4.887 de 20 de Novembro de 2003.

As comunidades quilombolas alagoanas que receberam seus certificados pela FCP como remanescente de quilombo foram aquelas que os solicitaram ao órgão supracitado através de iniciativa popular idealizada no núcleo da comunidade, muitas vezes tendo desafios internos (organização dos membros, não conhecimento da importância do requerimento) e externos (deslocamento, transporte, desconhecimento do processo de solicitação, falta de recurso financeiro).

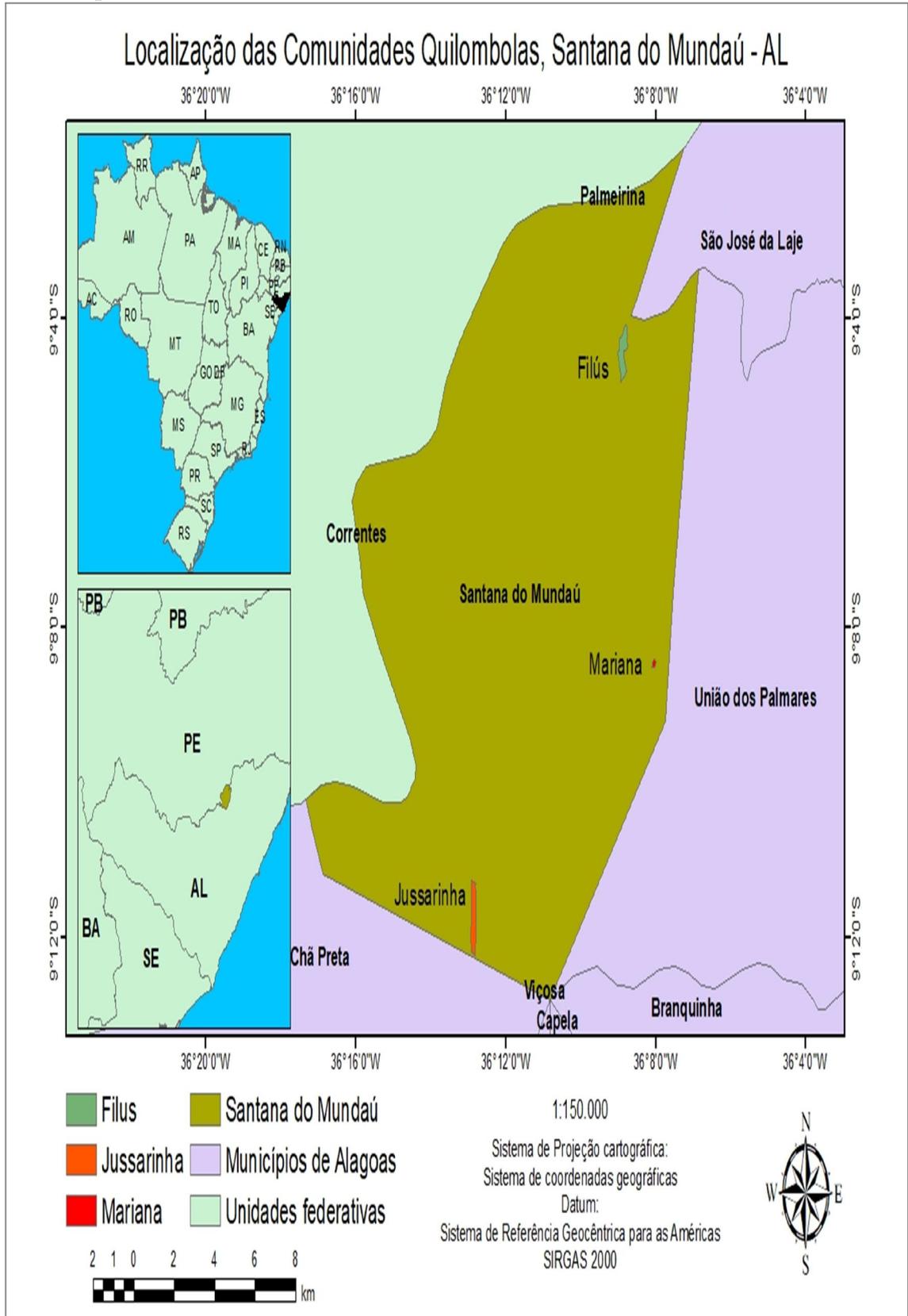
As comunidades Filús, Mariana e Jussarinha receberam seus certificados, respectivamente, nos anos de 2006 e 2009/2009, sendo iniciativa dos seus próprios moradores, liderados pelo Instituto Irmãos Quilombolas – (IIQ), na pessoa de sua representante, Cícera Vital. Ela, a líder mencionada, reconhece as certificações como início do processo de luta para sanar as vulnerabilidades históricas dos quilombos supracitados.

Dentre as 68 (sessenta e oito) comunidades quilombolas do Estado de Alagoas, esta pesquisa analisa as comunidades quilombolas que estão localizadas no município de Santana do Mundaú, são elas: Filús, com 40 (quarenta) famílias; Mariana, contendo 35 (trinta e cinco); e Jussarinha, com 34 (trinta e quatro) famílias, conforme os dados encontrados na tabela 1, que foram fornecidos pelo ITERAL. Vejamos suas respectivas localizações através do mapa 1.

<sup>8</sup> Disponíveis em: <<http://www.iteral.al.gov.br/dtpaf/comunidades-quilombolas-de-alagoas/comunidades-quilombolas-de-alagoas>>. Acesso em 02 de outubro de 2019.

<sup>9</sup> Disponíveis em: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/qcac-fev-2019.pdf>>. Acesso em 02 de outubro de 2019.

**Mapa 1** – Localização das Comunidades Quilombolas Filús, Mariana e Jussarinha



**Elaboração:** GOMES, 2019.

O mapa 1 demonstra que as comunidades em estudo são localizadas no município de Santana do Mundaú, tendo como um dos seus limites União dos Palmares, portanto próximo ao centro do quilombo palmarino, Serra da Barriga. As localizações das comunidades em pauta são estratégias de resistência e complementariedade da saga do quilombo dos palmares, que ainda permanecem como remanescentes históricos das lutas afro-brasileiras travadas em todo território nacional, em especial no Estado alagoano.

Antes de adentrarmos seus territórios, nos amparamos nos conhecimentos geográficos para melhor compreendermos suas territorialidades.

## **1.2 Reflexões sobre território e territorialidades**

O objeto de estudo da ciência geográfica é o espaço, e uma das categorias de análise do espaço é o território, o qual contém substancialmente toda a essência do espaço, pois ele próprio é fração do todo, portanto tangível à compreensão.

No desenvolvimento da ciência geográfica, consolidou-se a importância de analisar a relação entre o homem e a natureza (seu meio) ou, como alguns preferem chamar, a relação entre a natureza e a sociedade, por meio de categorias de análise geográfica, tais como: paisagem, região, lugar, território e espaço.

Precisamos reconhecer que, para cada uma dessas categorias, há uma variação de compreensão sobre as quatro grandes correntes do pensamento geográfico, são elas: geografia tradicional ou positivista (CORRÊA, 2000; MORAES, 1983); geografia teórica-quantitativa, também chamada de neopositivista ou pragmática (CAPEL, 1983; DANTAS & MEDEIROS, 2011); geografia crítica, conhecida como radical ou marxista (SANTOS, 2004; SOUSA & SILVA, 2011); e geografia humanista-cultural, também denominada de psicológica ou da percepção (ANDRADE, 2006; CLAVAL, 1996).

Estando substancializados nas categorias de análise geográfica, bem como nas correntes do pensamento da Geografia, privilegiamos, nesta dissertação, a categoria território, pois esse se adequa perfeitamente nos estudos das comunidades quilombolas, dando-nos subsídios para compreendermos as dinâmicas dos territórios dos quilombos atuais.

Nesse sentido, partimos da compreensão de território de Haesbaert (2004, p. 79), na qual “o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômicas e políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural”. Dentro dessa concepção, Haesbaert destaca a dupla conotação que o território carrega consigo, em suas palavras,

[...] desde sua origem, o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de terra-territorium quanto de *térreo-territor* (terror, terrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no “territorium” são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por outro lado, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de plenamente usufruí-lo, o território pode inspirar a identificação (positiva) e a efetiva “apropriação” (HAESBAERT, 2007, p. 20).

Nesse caso, segundo o referido autor, o território é econômico-social, político-administrativo, como também cultural-simbólico, ou seja, o território comporta uma dimensão para além das possibilidades econômica e política, imbuído também de uma dimensão cultural-simbólica, formando um “conjunto de relações sócio-espaciais, ou seja, compõe efetivamente uma territorialidade ou uma espacialidade complexa e híbrida” (HAESBAERT, 2002, p. 38). A partir dessa compreensão, o presente autor identifica uma relação entre os grupos sociais e a cultura, chamada de identidade territorial.

O território envolve sempre, ao mesmo tempo, [...], uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de “controle simbólico” sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter mais político-disciplinar [e político-econômico, deveríamos acrescentar] a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (HAESBAERT, 1997, p. 42).

Todavia, Haesbaert (1999, p. 172) nos lembra de que “toda identidade territorial é uma identidade social, definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias, quanto na realidade concreta”.

Outro ponto enfatizado por Haesbaert sobre o território é sua compreensão de múltiplas territorialidades, sendo elas classificadas em *territórios-zona*, *territórios-rede* e *aglomerados de exclusão* (HAESBAERT, 2002). A primeira tem caráter político, na segunda prevalece a dimensão econômica, e a última é formada pelas pessoas que são excluídas socioeconomicamente (HAESBAERT, 1997). Evidentemente, Haesbaert entende o território e suas territorialidades sempre dentro das relações econômicas, políticas e culturais, como podemos ver no trecho a seguir.

[...] a territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar (HAESBAERT, 2007, p. 22).

Devemos sempre analisar o território a partir de relações e práticas entre vários atores agindo no e a partir dele. “Nesse sentido, identidade social e identidade territorial se

relacionam, pois as identidades sociais e culturais remetem à criação de territorialidades e do próprio território” (MANFIO & PIEROZAN, 2019, p. 147).

Entre os geógrafos que corroboram para a compreensão do território e suas múltiplas manifestações territoriais, destaco Marcelo Lopes de Souza. Segundo o mesmo, “o território é o espaço definido e delimitado por e a partir das relações de poder” (SOUZA, 2000, p 87). Neste sentido, as territorialidades são essencialmente relações políticas estabelecidas nesses territórios, sendo que essas relações podem se originar através de motivações econômica, estratégico-militar ou de identidade. Conforme o próprio Souza afirma.

[...] Há uma plêiade de motivações (responsáveis pela territorialização e o controle sobre um espaço). [...] essas motivações sempre estarão, de algum modo, conectadas ao substrato espacial material e, eventualmente, também aos próprios significados culturais atribuídos às formas espaciais, isto é, às imagens de lugar. O desejo ou a cobiça com relação a um espaço podem ter relação com os recursos naturais da área em questão; podem ter a ver com o que se produz ou quem produz no espaço considerado; podem ter ligação com o valor estratégico-militar daquele espaço específico; e podem se vincular, também, às ligações afetivas e de identidade entre um grupo social e seu espaço (ou, mais especificamente, entre um grupo e objetos geográficos determinados, como um santuário ou símbolo “nacional”) (SOUZA, 2013, p. 88).

O entendimento de Souza de que “o território geralmente é percebido, mesmo no âmbito do senso comum, como um espaço político” (SOUZA, 2013, p.78), não exclui a dimensão simbólica das territorialidades, pois o próprio autor escreveu que “isso não quer dizer, [...] que a cultura (o simbolismo, as teias de significados, as identidades...) ou a economia (o trabalho, os processos de produção e circulação de bens) não sejam relevantes ou não estejam contemplados” (SOUZA, 2013, p. 88). Entendemos, assim, a possibilidade de coadunação entre as compreensões de Souza e de Haesbaert sobre territorialidades, e essas são sempre entendidas de forma relacional entre a economia, a política e a cultura.

Reconhecemos, ainda, a importância da concepção de território oferecida pelo geógrafo Milton Santos para a análise das territorialidades das comunidades Filús, Mariana e Jussarinha. Neste sentido, Santos (1998, p. 17) compreende que a categoria território é imbuída de uma dialética não apenas “dialética no território”, mas “dialética do território”, ou seja, o território pode “comportar uma dialética”. Dizer que há uma “dialética do território” implica na aceitação de uma totalidade espacial, pois “totalidade significa: realidade como um todo estruturado, dialético, no qual, ou do qual um fato qualquer (classe de fatos, conjuntos de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido” (KOSIK, 1976, p. 35).

Para compreendermos os processos que ocorrem nos territórios quilombolas, precisamos também nos conscientizarmos sobre as decisões que são tomadas de forma

externa às comunidades afro-remanescentes, dentro de uma lógica dialética e totalitária. Nestes termos, Santos (1987, p. 61) compreende o território como um todo ao dizer que “O território em que vivemos é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, mas também um dado simbólico”.

Quando há ações de vários agentes sociais em um mesmo território, podemos pensar que essas decisões formam as territorialidades de um determinado grupo de indivíduos. Santos (1987), reconhecendo a existência da territorialidade e inseparabilidade entre essa e a cultura, afirma:

Assim como cidadania e cultura formam um par integrado de significações, assim também cultura e territorialidade são, de certo modo, sinônimo. A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio, um resultado obtido através do próprio processo de viver. Incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá a consciência de pertencer a um grupo, do qual é o cimento (SANTOS, 1987, p. 61).

A cultura e a identidade só são possíveis graças às territorialidades desenvolvidas pelos indivíduos que coletivamente fazem daquele território o vínculo que os une, seja pelas ações realizadas (presença) ou pelas atitudes que estiveram impossibilitadas de serem realizadas (ausência). Deste modo, as territorialidades formam a identidade, que é imbuída do sentimento de pertencimento e das ações políticas.

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida (SANTOS, 1999, p. 8).

O território é uma categoria de análise geográfica de extrema valia para estudar as CRQs, objeto central do presente trabalho, pois tal categoria é entendida como um “campo de força” que “define, ao mesmo tempo, um limite, uma alteridade”, isto é, a “diferença entre ‘nós’ e os ‘outros’” (SOUZA, 2000, p. 86). No mesmo sentido, sinaliza INCRA, ao tecer o seguinte comentário sobre a importância do território para os quilombolas.

Desse modo, é o território que se constitui no elemento mais importante a ser considerado na análise de um grupo étnico camponês, do seu modo de vida e da sua identidade. Nessa perspectiva, o território e o grupo são considerados o todo, enquanto as pessoas, as regras, as práticas, os valores e as ideias vinculadas a tal grupo são consideradas suas partes constituintes (INCRA, 2017, p. 7-8).

Pela categoria território, é possível verificarmos nas comunidades quilombolas as relações de poder que nelas se estabelecem, tanto as que são internas como as que têm sua gênese externa. Semelhantemente, a territorialidade nos proporciona a análise de sua ancestralidade, de suas histórias, com seus avanços e retrocessos, tanto pessoal como coletivo. Neste sentido, concordamos com Anjos (2006) quando diz que

[...] o território é uma condição essencial porque define o grupo humano que o ocupa e justifica sua localização em determinado espaço. A terra, o terreiro, não significa apenas uma dimensão física, mas antes de tudo é um espaço comum, ancestral, de todos que tem os registros da história, da experiência pessoal e coletiva do seu povo, enfim, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente (ANJOS, 2006, p. 49).

Os territórios das comunidades de quilombos são muito mais que espaços físicos, eles revelam resistência e sobrevivência que historicamente foram desenvolvidas, portanto eles são espaços de ancestralidades, permeado pela cultura, tradição, religiosidade, enfim, as múltiplas facetas da existência. Cada ação realizada ali corresponde a uma busca pela igualdade, pela visibilidade, pela alteridade, com a finalidade de serem reconhecidos como cidadãos deste país. Territórios quilombolas são vias de alcançar, por meio de políticas públicas, melhoria nas condições de vida.

Os territórios vão além de um espaço geográfico delimitado por regras político-administrativas e representam nosso espaço de vida. Ele é um espaço construído pelas relações que estabelecemos e a partir das quais é possível alcançar nossos objetivos, assim como contribuir com os objetivos dos outros (PERAFÁN & OLIVEIRA, 2013, p. 8).

Evidentemente, utilizamos nesta pesquisa a compreensão de território como sendo político, econômico e simbólico-cultural. Semelhantemente, reconhecemos, embasados nas leituras de Santos, que atores externos ao território exercem influência direta sobre o ele, pois

[...] o território é onde vivem, trabalham, sofrem e sonham todos os brasileiros. Ele é, também, o repositório final de todas as ações e de todas as relações, o lugar geográfico comum dos poucos que sempre lucram e dos muitos perdedores renitentes, para quem o dinheiro globalizado – aqui denominado de real – já não é um sonho, mas um pesadelo (SANTOS, 2002, p. 48).

Sendo assim, no capítulo 2 debruçar-nos-emos sobre as manifestações das territorialidades das comunidades em análise, dando ênfase primeiramente aos aspectos populacionais, habitacionais e educacionais. Posteriormente, averiguaremos as manifestações culturais identitárias expressas nas comidas típicas, danças, religião e produções artesanais.

## CAPÍTULO 2

### TERRITORIALIDADES DAS COMUNIDADES FILÚS, MARIANA E JUSSARINHA



A população brasileira foi formada de nativos “índios”, europeus “colonizadores” e africanos “escravos” (e posteriormente tantos outros grupos étnicos), de modo que somos uma nação multiétnica com singularidades e particularidades. Há uma impossibilidade analítica em estudar o Brasil e não levar em consideração o contingente de africanos e seus descendentes, com sua contribuição na formação do território brasileiro.

Qualquer tentativa de eliminar a contribuição dos africanos e dos afrodescendentes é pautada no preconceito e discriminação étnica-racial, pois a própria população brasileira constitui o maior país não africano de contingente negro do mundo. “O Brasil é o mais importante país contemporâneo com registros das referências do continente africano “fora” da África” (ANJOS, 2014, p. 18), seu total ultrapassa o percentual de mais de cinquenta por cento. Sobre a mobilidade populacional no primórdio da nação brasileira, Anjos (2014) frisa que

[...] a história da humanidade não registra outro grande evento de mobilidade e transferência demográfica forçada que tenha tido tamanho massacre social, nas duas margens dos territórios envolvidos (África e Brasil) e no próprio Oceano Atlântico, entre os séculos XV e XIX (ANJOS, 2014, p. 18).

A dominação pela qual os povos africanos passaram no decorrer dos séculos influenciou praticamente todas as áreas da existência e, no caso da formação familiar, não foi diferente. A própria concepção de família que permeia a sociedade contemporânea é engendrada dentro do processo de dominação burguesa. “A família, como a definimos hoje, enquanto família conjugal e espaço privado, consolida-se com o desenvolvimento da burguesia, a partir do século XVI” (DAMIANI, 2006, p. 86-87).

Os africanos e seus familiares estavam destinados à desnaturalização de sua própria beleza, não apenas por alheios como também pela introjeção que os habitantes daquele continente fizeram, já que os colonizadores dominaram a consciência desse povo. “Daí o negro ter introjetado em sua mente conceitos, segundo os quais a beleza, a inteligência, são brancos” (LOPES, 1988, p. 186).

No caso das mulheres, foram forçadamente utilizadas para satisfação sexual dos seus senhores e paradoxalmente acusadas de terem vida sexual depravada, conseqüentemente surge “O mito de mulheres quentes atribuído, até hoje, às negras mulatas pela tradição oral, decorrente do papel que lhes era designado pela sociedade escravista” (PINSKY, 1993, p. 41). Primeiro, os colonizadores criavam nas escravas o sonho do casamento, da pureza, da família, da honra, e concomitantemente as destinavam para serem objetos de prazer dos seus dominadores.

Fica evidenciado que a dominação que houve com os africanos e afro-brasileiros foi muito além de uma exploração econômica. Ainda que essa tenha sido sua base, seus tentáculos de exploração alcançaram as múltiplas esferas da vida. No caso da vida sexual e familiar, fora destinada à “função econômica, função de reprodução e a manutenção da ideologia” (REIS, 1992, p. 21). A perpetuação da miserabilidade só seria possível se as famílias vivessem reproduzindo-se ciclicamente através da sexualidade e, conseqüentemente, da procriação. Conforme Albuquerque e Jorge (2011, p. 103), “a sexualidade está diretamente relacionada ao modo de uma sociedade funcionar, retrata gênero, valores, normas, tabus, sansões, padrões de comportamento sexual de homens e mulheres”.

No caso do Quilombo de Palmares, havia a poliandria, prática onde uma mulher vive com vários homens (LINDOSO, 2000; 2011). Esse comportamento não foi uma realidade apenas do quilombo alagoano, mas uma constante em todo Brasil e nas Américas. Segundo Freitas (2004, p. 141), “os palmarinos adotaram o regime do casamento poliândrico. De resto, tal regime de casamento foi comum a todas as comunidades de negros rebeldes na América Latina”.

No caso das comunidades quilombolas, a alta quantidade de filhos é uma normalidade quase que absoluta e isso tem como conseqüência o agravamento ou a permanência da situação socioeconômica dos remanescentes de quilombos. “No caso do camponês que continua tendo muitos filhos, apesar da deterioração da produção camponesa, muitos de seus filhos são obrigados a migrarem para sobreviver” (DAMIANI, 2006, p. 39). Dada a presente condição, a necessidade de políticas públicas para romper “a miséria que passa de pais para filhos” é de suma importância e urgência.

Uma sociedade pobre como a alagoana, para interromper o “fator intergeracional da pobreza” – a miséria que passa de pais para filhos, sem que nenhum integrante da família consiga sair da condição de penúria e ignorância –, necessita das ações públicas e dos programas articulados (transferência de renda, educação, saúde), no sentido de garantir condições de vida digna para a maioria, incorporando-a no processo de produção e consumo (CARVALHO, 2016, p. 129).

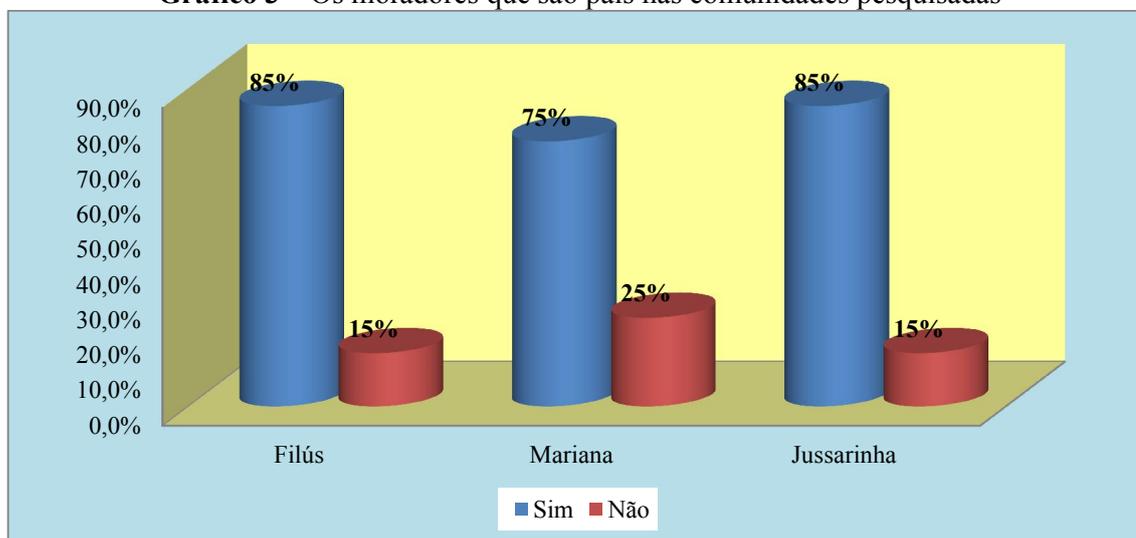
Assim sendo, as territorialidades de uma comunidade quilombola passam por constantes dinâmicas a depender da quantidade de filhos que cada família tem, principalmente com relação aos fatores como moradias, educação, alimentação e saúde. Neste sentido, dando continuidade à presente pesquisa, trabalharemos os aspectos populacionais, habitacionais e educacionais das comunidades em estudo.

## 2.1 Aspectos populacionais, habitacionais e educacionais das comunidades em estudo

A compreensão da população de uma comunidade quilombola remete-nos à ancestralidade afro-remanescente como indispensável para análise da identidade e da territorialidade, ou seja, a origem dos moradores de uma comunidade serve para identificar sua ancestralidade étnica bem como os fatores sociais.

Com o objetivo de compreendermos a população e a ancestralidade das comunidades em estudo, iremos destacar, a partir do gráfico 3, a quantidade dos moradores que têm filhos nas comunidades Filús, Mariana e Jussarinha.

**Gráfico 3** – Os moradores que são pais nas comunidades pesquisadas



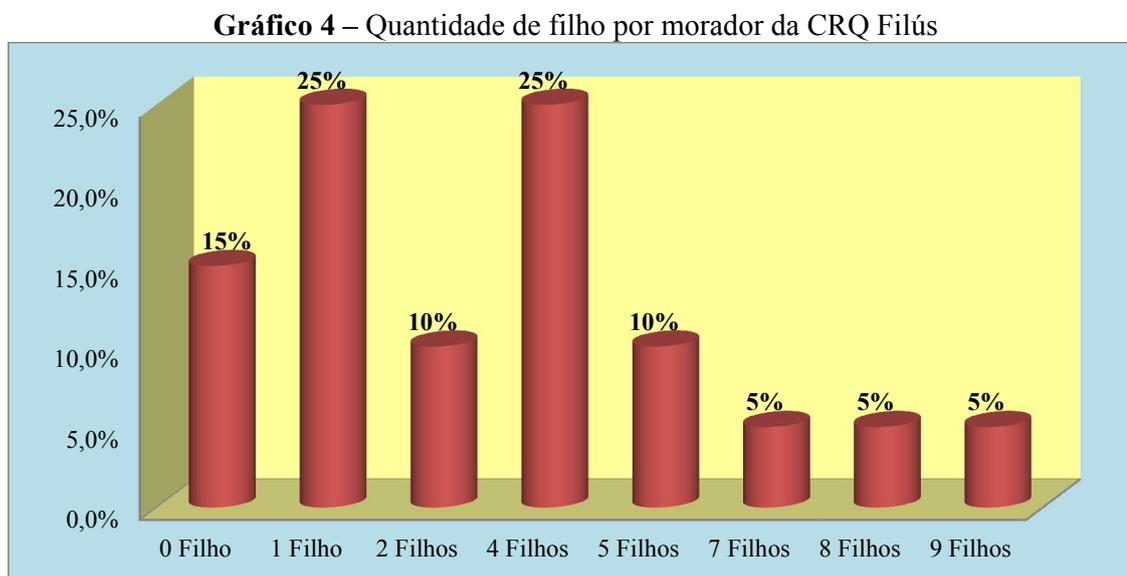
**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

No gráfico 3, consta que as comunidades de Filús e Jussarinha têm porcentagens iguais, 85% são pais enquanto 15% não. Quanto à comunidade Mariana, os que têm filhos correspondem a 75% e os que não têm são 25%.

Comparativamente, dos participantes da presente pesquisa, os moradores da comunidade Mariana são os que têm menos filhos, portanto vemos uma vantagem sobre as outras comunidades em estudo, pois quando a quantidade de membros da família é menor e a situação econômica é igual, há uma maior possibilidade de usufruírem dos direitos sociais básicos como a alimentação, escolaridade, moradia, saúde, implicando, assim, em uma melhor condição social da comunidade.

Vejamos, então, a quantidade de filhos por morador das respectivas comunidades, iniciando pela comunidade Filús (gráfico 4).

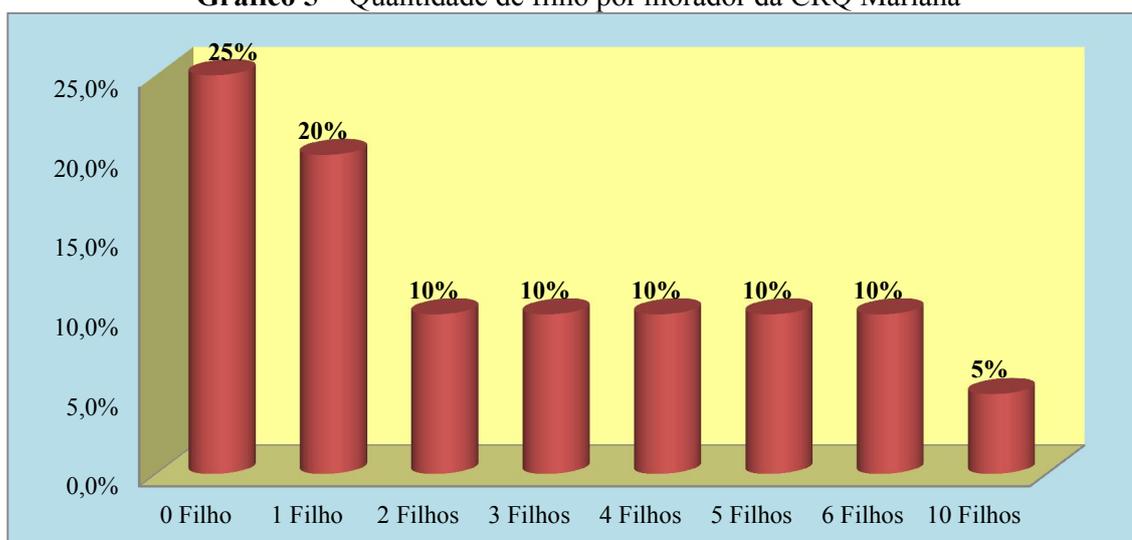


**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

No gráfico 4, verifica-se a quantidade de filhos que cada participante da pesquisa tem. Com exceção dos 15% que não têm filhos, os demais variam na quantidade de filhos, que vai de 1 (um) até 9 (nove), dando, assim, uma quantidade de 63 (sessenta e três) filhos.

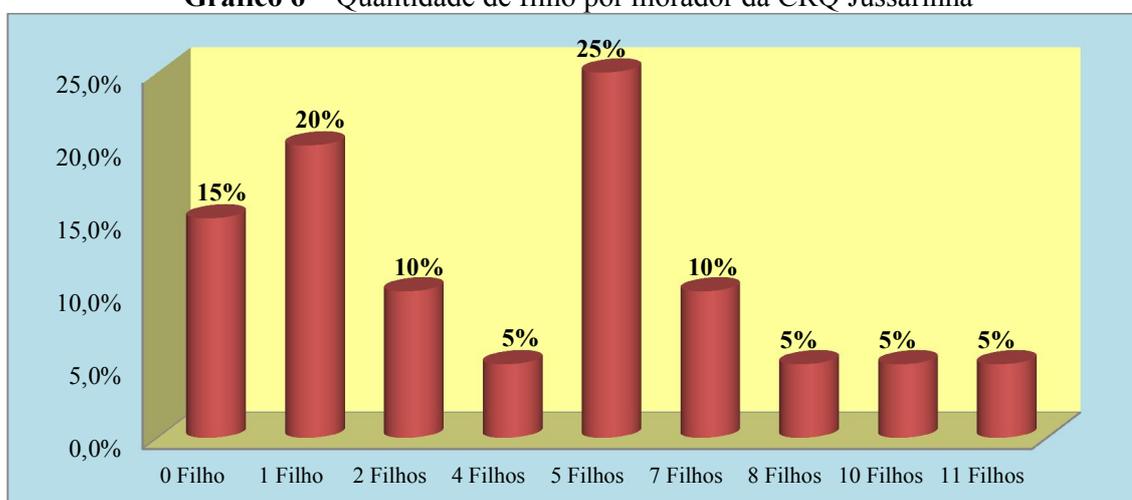
No caso da comunidade Mariana, observa-se, no gráfico 5, que 25% dos seus moradores não têm filhos, e o número de filhos dos demais 75% varia, sendo o menor valor 1 (um) e o máximo 10 (dez).

**Gráfico 5 – Quantidade de filho por morador da CRQ Mariana**

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Em relação à comunidade Jussarinha, apenas 15% dos seus moradores não têm filhos. Os 85% que são progenitores variam em quantidade, desde 1 (um) filho a 11 (onze), ou seja, a quantidade e variação são nítidas (gráfico 6).

**Gráfico 6 – Quantidade de filho por morador da CRQ Jussarinha**

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Após a análise dos dados expostos nos referidos gráficos (4, 5 e 6), fica evidente o alto número de filhos que constitui as famílias remanescentes de quilombos Filús, Mariana e Jussarinha. Dentre elas, a que apresentou menor índice foi Mariana, com 54 (cinquenta e

quatro) filhos; Jussarinha corresponde ao maior número, com 80 (oitenta) filhos; e Filús no intermédio com a quantidade de 63 (sessenta e três) filhos.

Dada a quantidade de filhos que os quilombolas têm, compreendemos as consequências que acarretarão, como: implicações na saúde da mulher, os desafios no fornecimento de educação para as crianças, o custo de vida como um todo. Desta forma, a grande quantidade de filhos que nascem nas comunidades pesquisadas representa a necessidade de políticas públicas, sobretudo com relação à saúde.

No que diz respeito aos lugares de nascimentos dos moradores das comunidades em estudo, destacam-se na tabela 2.

**Tabela 2** – Procedência e tempo de residência na CRQ Filús

<b>Veio de onde?</b>	<b>Quantidade de Morador</b>	<b>%</b>	<b>Há quanto tempo</b>
Nasceram na comunidade	15	75	---
Rio Largo	1	5	25 anos
São José da Laje	1	5	12 anos
Santana do Mundaú	1	5	6 anos
Maceió	1	5	4 anos
União dos Palmares	1	5	3 anos
<b>Total</b>	<b>20</b>	<b>100</b>	---

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Conforme a tabela 2, dos moradores da comunidade Filús, 75% nasceram nessa comunidade, todavia 25% dos seus moradores são oriundos de outras localidades, sendo 5% de Rio Largo, 5% de São José da Laje, 5% de Santana do Mundaú, 5% de Maceió e 5% de União dos Palmares. Constatamos, ainda, que o tempo que esses moradores residem na comunidade Filús é de, respectivamente, 25 (vinte e cinco), 12 (doze), 6 (seis), 4 (quatro) e 3 (três) anos.

O fato de 25% dos moradores de Filús serem oriundos de outra localidade afeta diretamente todos os demais índices da pesquisa desta comunidade, pois o lugar de nascimento e a ancestralidade são condições indissociáveis na formação da identidade quilombola, ou seja, esses 25% são de origem não comunitária.

Em relação à comunidade Mariana, destacamos a tabela 3.

**Tabela 3 – Procedência e tempo de residência na CRQ Mariana**

<b>Veio de onde?</b>	<b>Quantidade de Morador</b>	<b>%</b>	<b>Há quanto tempo</b>
Nasceram na comunidade	13	65	---
Não informado	1	5	54 anos
Não informado	1	5	30 anos
São José da Laje	1	5	25 anos
Não informado	2	10	16 anos
Não informado	1	5	12 anos
Brejo das Meninas	1	5	Não informado
<b>Total</b>	<b>20</b>	<b>100</b>	---

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

De acordo com a tabela 3, na comunidade Mariana, 65% dos seus moradores nasceram e vivem nessa comunidade, porém 35% não tiveram seu nascimento nesse local, ou seja, em um dado momento vieram morar na presente comunidade. Dentre esses, 5% não informaram o local onde nasceram, mas disseram que estão em Mariana há 54 (cinquenta e quatro) anos; 5% também não informaram de onde vieram, só disseram que faz 30 (trinta) anos que vivem no local; enquanto 5% vieram de São José da Laje há 25 (vinte e cinco) anos; 10% salientaram que vivem na comunidade há 16 (dezesesseis) anos; 5% ressaltaram que moram há 12 (doze) anos; e 5% vieram do Brejo das Meninas, no entanto não recordam por quanto tempo residem na comunidade.

Compreendemos que a presente comunidade não é constituída apenas de quilombolas, mas esses estão inseridos em meio aos outros moradores, formando assim uma comunidade plural etnicamente. Nesse aspecto, podemos comparar as comunidades atuais com os antigos quilombos, pois, desde sua formação em território brasileiro, sempre foram territórios de confluência de várias etnias.

No que se refere aos lugares de nascimento dos moradores da comunidade Jussarinha, evidenciamos a tabela 4.

**Tabela 4 – Procedência e tempo de residência na CRQ Jussarinha**

<b>Veio de onde?</b>	<b>Quantidade de Morador</b>	<b>%</b>	<b>Há quanto tempo</b>
Nasceram na comunidade	12	60	---
Brejo Grande	1	5	50 anos
Proximidade	1	5	50 anos
Cafuxi	1	5	25 anos
Fazenda Camaratuba	1	5	17 anos
Fazenda Camaratuba	1	5	16 anos
Cafuxi	1	5	10 anos
Cajueiro	1	5	6 anos
Sítio Cocal	1	5	4 anos
<b>Total</b>	<b>20</b>	<b>100</b>	---

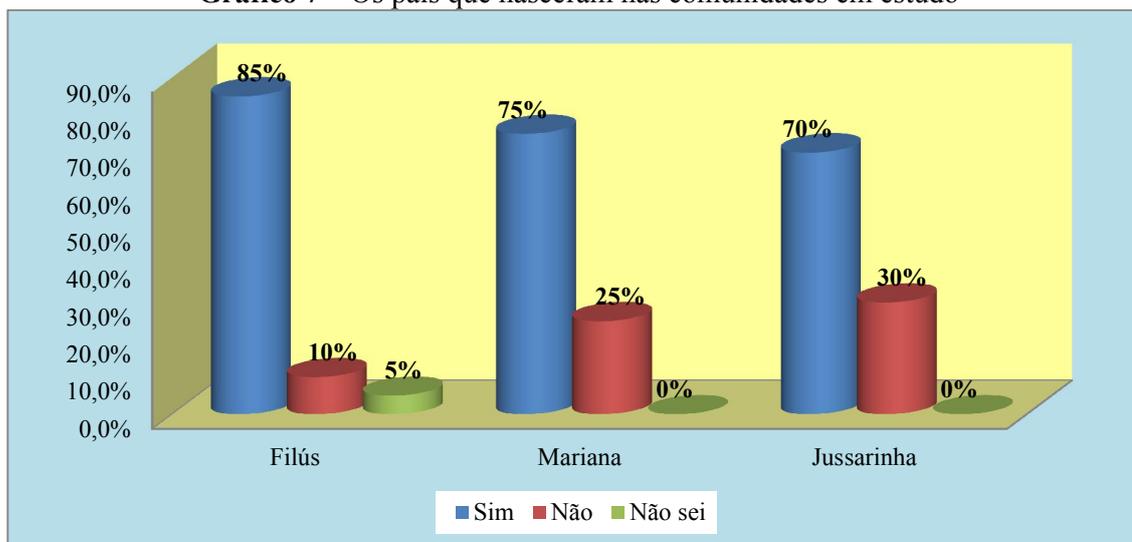
**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

A tabela 4 evidencia que 60% dos moradores de Jussarinha nasceram nesse local. Enquanto 40% são advindos de outras localidades e nas seguintes proporções: 5% Brejo Grande há 50 (cinquenta) anos; 5% Proximidade também há 50 (cinquenta) anos; 10% Cafuxi, sendo que faz 25 (vinte e cinco) e 10 (dez) anos; 10% Fazenda Camaratuba, há 17 (dezesete) e 16 (dezesesseis) anos; 5% de Cajueiro, há 6 (seis) anos; e mais 5% do Sítio Cocal, há 4 (quatro) anos.

A análise pautada nas três tabelas (2, 3 e 4) revela que, em Filús, 25% dos seus moradores não tiveram seu nascimento nessa comunidade. Em Mariana, esse total foi igual a 35%, e em Jussarinha foi ainda maior, o equivalente a 40%. Esses dados são importantíssimos para compreendermos a formação das comunidades, bem como para o autorreconhecimento pelos presentes moradores.

Dando continuidade à nossa pesquisa, discorreremos sobre o lugar de nascimento dos pais dos voluntários, ou seja, após entendermos o local de nascimento dos participantes da pesquisa, os indagamos com relação aos seus pais, se são nativos da respectiva comunidade e se não, qual localidade nasceram. Quanto à origem de seus pais, destacamos no gráfico 7:

**Gráfico 7 – Os pais que nasceram nas comunidades em estudo**

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

O gráfico 7 demonstra que, na comunidade Filús, 85% dos pais tiveram o nascimento nesse local; enquanto 10% salientaram que não; 5% não souberam responder. Em Mariana, 75% disseram que seus pais nasceram na comunidade, todavia os outros 25% tiveram origem em outras localidades. Semelhantemente, em Jussarinha 70% confirmaram que seus pais nasceram em Jussara, enquanto 30% apontaram que não.

Quanto à questão da ancestralidade dos pais daqueles que participaram da pesquisa, alguns consideram apenas uma das partes, paterna ou materna, entretanto a menor porcentagem encontra-se na comunidade Jussarinha e equivale a 70%. Sendo assim, grande quantidade dos pais desta comunidade também foi moradora de outras localidades.

Com relação aos lugares de nascimentos dos pais que não nasceram nas CRQs Filús, Mariana e Jussarinha, podem ser verificados no quadro 1.

**Quadro 1 – Procedência dos pais dos moradores das comunidades em estudo**

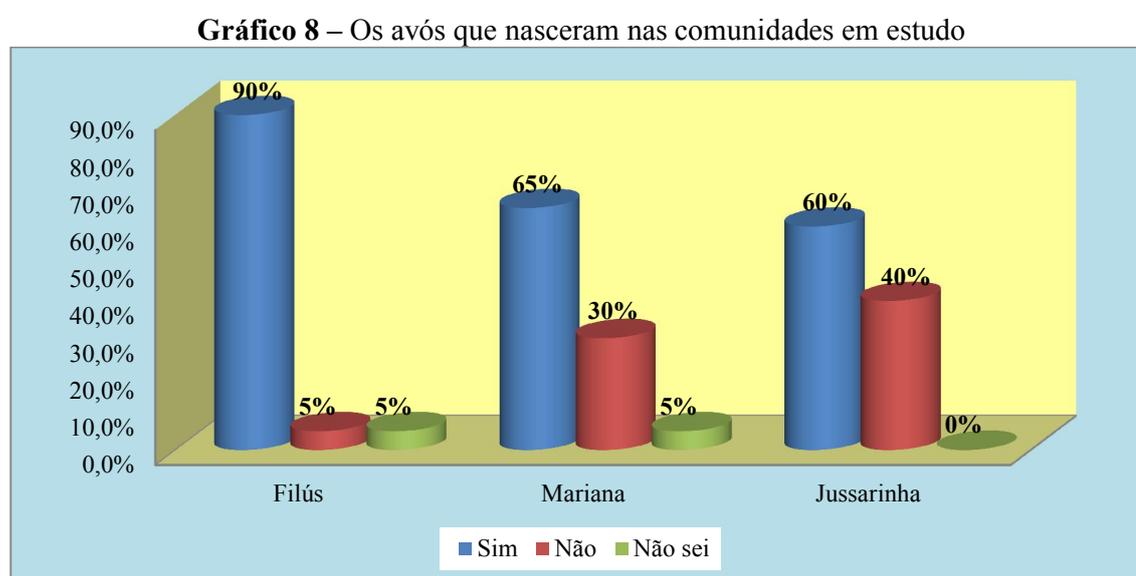
Comunidades	Filús	Mariana	Jussarinha
Locais de origens	Santana do Mundaú	Serra da Barriga	Campineira
	São José da Laje	Pau Amarelo	Cajueiro
		Brejo dos Vieiras	Pindoba
		Não informado	Cafuxí
		Não informado	Santana do Mundaú
			Não informado

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Conforme o quadro 1, os pais dos moradores da comunidade Filús que não nasceram na comunidade vieram de Santana do Mundaú e do município vizinho, São José da Laje. Na comunidade Mariana, houve dois moradores que não souberam informar os lugares de nascimento de seus pais, entretanto outros disseram que seus pais vieram da Serra da Barriga, Pau Amarelo e Brejo dos Vieiras. Quanto aos moradores de Jussarinha, seus pais são oriundos de várias localidades, incluindo lugares fora do município de sua localização, Santana do Mundaú.

Aprofundando um pouco mais sobre a ancestralidade das comunidades em estudo, vejamos se os avós dos participantes da presente pesquisa nasceram nos respectivos territórios étnicos. No que se refere à ancestralidade dos remanescentes de Filús, Mariana e Jussarinha, evidenciamos (gráfico 8).



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

No gráfico 8, em relação aos avós dos participantes da pesquisa que nasceram na comunidade, constatamos que em Filús 90% nasceram na comunidade; 5% em outro lugar; e mais 5% não souberam. Em Mariana, 65% dos avós nasceram nela; 30% em outra localidade; e 5% não informaram. Na comunidade Jussarinha, 60% afirmaram que sim, enquanto 40% que não.

Deste modo, entendemos que os avós dos integrantes da pesquisa, em sua maioria, nasceram nas comunidades em estudo. Todavia, alguns tiveram origem em localidades diferentes, possibilitando uma formação identitária pautada na diversidade étnica e com

capacidade de agrupar pessoas diferentes, semelhante aos mocambos da antiguidade como, por exemplo, o de Palmares.

No que diz respeito aos locais de nascimento dos avós que não nasceram nas comunidades Filús, Mariana e Jussarinha, destacamos o quadro 2.

**Quadro 2** – Procedência dos avós dos moradores das comunidades em estudo

Comunidades	Filús	Mariana	Jussarinha
Locais de origens	Santana do Mundaú	União dos Palmares	Viçosa
		Serra da Barriga	Cafuxí
		Santana do Mundaú	Juazeiro
		São José da Laje	Sítio Pindoba
		Não informado	Sítio Ingazeira
		Não informado	Cajueiro
			Sítio Camaratuba
	Não informado		

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Conforme o quadro 2, os avós que não nasceram em Filús têm como lugar de origem o próprio município. Em Mariana, alguns dos avós nasceram em Santana do Mundaú, entretanto outros são nativos de município próximos, incluindo um deles que nasceu na Serra da Barriga. Quanto a Jussarinha, seus avós são de várias localidades, tanto de Santana do Mundaú como também municípios diferentes, inclusive um deles nasceu em Juazeiro, no Ceará.

Em Filús<sup>10</sup>, vivem 147 (cento e quarenta e sete) pessoas, sendo distribuídas em 32 (trinta e duas) moradias (segundo pesquisa de campo realizada em 2019, ver Apêndice B). Na comunidade Mariana<sup>11</sup>, há 16 (dezesesseis) famílias, sendo que a soma delas equivale a 70 (setenta) moradores (segundo pesquisa de campo realizada em 2019, ver Apêndice C). Quanto à comunidade Jussarinha<sup>12</sup>, seus moradores totalizam 83 (oitenta e três) pessoas, os quais se dividem em 29 (vinte e nove) moradias (segundo pesquisa de campo realizada em 2019, ver Apêndice D).

No que diz respeito aos aspectos habitacionais das comunidades quilombolas, estes são frutos de um sistema social escravista que historicamente os tem destinado à exclusão e à

<sup>10</sup> Sobre a quantidade de famílias da comunidade Filús, o ITERAL declara ser 40 (quarenta), quando houve seu reconhecimento como remanescente de quilombo, em 28/07/2006. Ver tabela 1.

<sup>11</sup> Sobre a quantidade de famílias da comunidade Mariana, o ITERAL declara ser 35 (trinta e cinco), quando houve seu reconhecimento como remanescente de quilombo, em 19/11/2009. Ver tabela 1.

<sup>12</sup> Sobre a quantidade de famílias da comunidade Jussarinha, o ITERAL declara ser 34 (trinta e quatro), quando houve seu reconhecimento como remanescente de quilombo, em 19/11/2009. Ver tabela 1.

miserabilidade. No Brasil, esse processo não é algo recente, mas uma longa e árdua jornada que se iniciou no século XVI.

Quanto às CRQs de Alagoas, suas condições são as piores possíveis e, dos fatores que revelam essa condição, um deles é o habitacional. Sobre esse, o Governo do Estado redigiu que “as comunidades quilombolas de Alagoas vivem em uma situação de vulnerabilidade, tendo em vista as condições precárias de suas habitações” (ALAGOAS, 2015, p. 29).

As habitações são, em sua maioria, casas precárias onde os quilombolas têm passado suas vidas muitas vezes sem terem nem consciência da condição à qual estão confinados, nem consciência da importância de uma habitação digna, já que “O território onde desdobram e se repetem dia a dia os gestos elementares das artes de fazer é antes de tudo o espaço doméstico, a casa da gente” (CERTEAU & GIARD, 1998, p. 203). Ainda sobre as habitações quilombolas alagoanas, somos informados que

[...] 84,6% da população quilombola vive em domicílios construídos de alvenaria com ou sem revestimento. No entanto, 13,1% das pessoas com cadastro ativo no CadÚnico vivem em casas de taipa, sem qualquer estrutura e submetidos, entre outros perigos, a conviver com animais peçonhentos, a exemplo de barbeiros, aranhas e escorpiões (ALAGOAS, 2015, p. 18).

No decorrer dos anos, as famílias das comunidades quilombolas estão migrando na perspectiva de encontrar uma moradia, outros lutam para construir uma casa que lhes proporcione uma melhor qualidade de vida, porém “Ainda em termos de infraestrutura dos domicílios, os dados revelam um contexto muito desafiador [...]. O quadro se agrava quando se constata que 26% da população não possui banheiro em seus domicílios” (ALAGOAS, 2015, p. 18 e 19). Vejamos as imagens de algumas casas da CRQ Filús (figuras 1 e 2).

**Figura 1** – Moradia da CRQ Filús I



**Figura 2** – Moradia da CRQ Filús II



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Na CRQ Filús, existem 32 (trinta e duas) casas (ver apêndice B), sendo quase em sua totalidade iguais a estas, ou seja, as habitações das figuras 1 e 2, não são exceções, mais sim uma realidade vivenciada por todos. Nessas casas não há banheiro, acarretando, entre outras complicações, vulnerabilidade à saúde, sobretudo pelo besouro transmissor da doença cardíaca de chagas (já que são cassas de taipas).

Essa não é realidade apenas em uma comunidade, mas infelizmente uma constante mais ou menos igual entre os remanescentes de quilombos. Outra comunidade em estado crítico quanto às moradias é a CRQ Mariana (figuras 3 e 4), cujas casas não se diferenciam da comunidade Filús.

**Figura 3** – Moradia da CRQ Mariana I



**Figura 4** – Moradia da CRQ Mariana II



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Na comunidade Mariana, há 16 (dezesesseis) casas onde vivem os quilombolas (ver apêndice C), sendo apenas algumas de tijolos. O restante é como as que constam nas figuras 3 e 4. Essas moradias representam um grande obstáculo na garantia da saúde, sobretudo porque, no caso específico de Mariana, as casas se localizam próximas de um lugar encharcado durante todo o inverno, acarretando um alto índice da doença esquistossomose.

Em se tratando da comunidade Jussarinha, existem 29 (vinte e nove) casas (ver apêndice D), das quais metade é de taipa e a outra metade foi construída sem o auxílio de qualquer política pública. Em Jussarinha, a condição habitacional ainda está longe de ser adequada, mas, se compararmos com a realidade das outras duas comunidades em estudo, fica evidente uma pequena melhoria. Vejamos, nas figuras 5 e 6, algumas das casas de taipa presentes em Jussarinha.

**Figura 5 – Moradia da Jussarinha I****Figura 6 – Moradia da CRQ Jussarinha II**

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

A condição habitacional dessas comunidades é uma evidência clara da situação econômico-financeira à qual os remanescentes de quilombos estão submetidos. Entretanto, no Estado de Alagoas, não é uma exclusividade apenas das comunidades quilombolas, mais de uma sociedade camponesa que vive um longo processo de exclusão. Andrade (2010), por exemplo, identifica situação análoga ao estudar outra parte do mesmo Estado. Sobre essa condição, ele diz que

[...] as casas dos moradores, dispersas pela propriedade, quase sempre são construídas de taipas, cobertas de telhas ou de palha. Estão sempre cercadas por pequena área – o sítio –, onde o morador cultiva lavoura de subsistência nas horas de folga, auxiliado pela mulher e pelos filhos menores (ANDRADE, 2010, p. 91-92).

Sendo assim, é nítido que, mesmo sendo uma situação do território alagoano, nas comunidades quilombolas a situação agrava-se de forma acentuada, revelando uma condição de perpetuação histórica que nunca foi superada. Há possibilidade de análise das condições sociais a partir da moradia, como nos relatam Certeau e Giard (1998) ao afirmarem que

[...] indiscreto, o habitat confessa sem disfarce o nível de renda e as ambições sociais de seus ocupantes. Tudo nele fala sempre e muito: sua situação na cidade, a arquitetura do imóvel, a disposição das peças, o equipamento de conforto, o estado de manutenção. Eis, portanto, o indicador fiel e tagarela (CERTEAU & GIARD, 1998, p. 204).

Para os remanescentes quilombolas, ainda continua a busca por moradia digna, pois ela representa melhoria na saúde, cidadania justa, enfim, uma vida mais plena e que supera as agruras do sofrer, que lhes são outorgadas no decorrer da existência.

Os quilombos contemporâneos constituem-se de guerreiros e guerreiras, que, como Zumbi dos Palmares, lutam por melhores condições de vida e garantias de direitos na preservação de suas povoações e contra a exclusão social. Novos bravos que,

com outras armas, buscam uma reparação e a construção de políticas públicas que os garanta a consolidação e preservação da sua historicidade, sustentabilidade e sociabilidade (FARIAS, NASCIMENTO & BOTELHO, 2007, p. 88-89).

O direito à moradia é o direito à vida, à existência e, dada à situação das CRQs Filús, Mariana e Jussarinha, necessitam de ajuda de políticas voltadas para essa condição, pois, sem essa ajuda, ficam impossibilitadas de conseguirem construir suas habitações. Tendo em vista que as condições socioeconômicas nas comunidades são extremamente baixas.

No que se refere aos aspectos educacionais, estes são de fundamental importância na medida em que influenciam todos os outros índices presentes em um determinado território. Podemos afirmar que uma comunidade com a presença de uma escola é uma riqueza, e sem ela é outra totalmente deficiente.

Sobre o direito que os remanescentes quilombolas têm de ter acesso à educação, basta lembrar que, logo após a segunda Guerra Mundial, tivemos a Declaração Universal dos Direitos Humanos – (DUDH), a qual garante a educação gratuita. Vejamos, por exemplo, o Artigo 26 desse documento.

Todo ser humano tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito (Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948, p. 6).

No território brasileiro, o Estado é incumbido de fornecer a educação, bem como suas diretrizes para todos os seus cidadãos, já que é signatário da DUDH. Os juristas brasileiros afirmam “que [...] pelas Leis da Constituição, você tem seus direitos humanos garantidos” (LACOCCA, 2003, p. 11) incluindo, entre esses direitos, o fornecimento de condições e acesso à educação. É neste sentido que a Constituição da República Federativa do Brasil – (CRFB), de forma explícita, declara em seu Artigo de número 205 que:

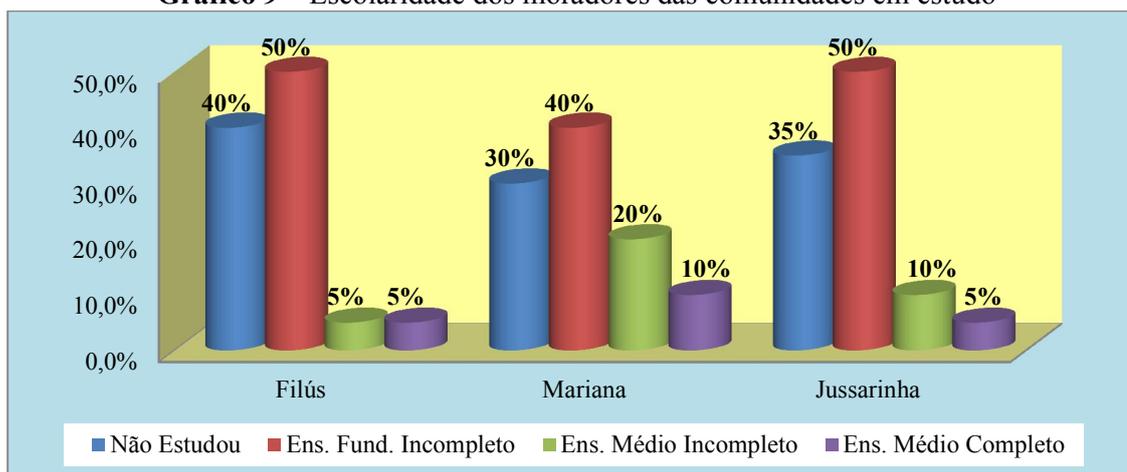
A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (BRASIL, 1988, p. 164).

Semelhantemente, o Estatuto da Criança e do Adolescente – (ECA), no Artigo de número 58 da Lei 8.069, reforça o direito à educação e destaca que: “No processo educacional respeitar-se-ão os valores culturais, artísticos e históricos próprios do contexto social da criança e do adolescente, garantindo-se a estes a liberdade da criação e o acesso às fontes de cultura” (BRASIL, 1990, p. 25).

Contundentemente no Brasil, a educação é um direito de todos os cidadãos e é uma obrigação do Estado fornecê-la de forma gratuita, conforme consta na Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional – (LDB), Capítulo III do Artigo 4º, no parágrafo 1º, a educação básica é “obrigatória e gratuita” (BRASIL, 1996, p. 42). A LDB ainda estabelece que a educação básica seja “dos 4 (quatro) aos 17 (dezesete) anos de idade”, ou seja, neste período o alunado concluirá a pré-escola, o ensino fundamental (fase I e II) e ensino médio, tornando-se apto para exercer, na maior idade 18 anos (dezoito), a cidadania, além de funções e cargos trabalhistas.

Sendo assim, como toda população brasileira, os remanescentes de quilombos têm igualmente o direito à educação, sendo a mesma uma obrigação do Estado. Partindo do exposto, iremos destacar, no gráfico 9, o nível de escolaridade dos moradores das CRQs Filús, Mariana e Jussarinha.

**Gráfico 9 – Escolaridade dos moradores das comunidades em estudo**



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Conforme o gráfico 9, na comunidade Filús, 40% dos seus moradores não estudaram; 50% têm apenas o ensino fundamental incompleto. No entanto, eles explicaram que só tiveram alguns meses de aulas, em um Programa Alfabetização Solidária – (PAS). Projeto esse destinado a corroborar com a Educação de Jovens e Adultos – (EJA), que contempla os que não tiveram a escolarização em idade normal. Isso significa que, juntando os que não estudaram com aqueles que têm ensino fundamental incompleto contabiliza-se 90% de analfabetos ou semianalfabetos. E apenas 10% estudaram no ensino médio, sendo que destes 5% ainda não o concluíram. Vejamos a escola da comunidade Filús (figura 7), onde é ofertado apenas o ensino fundamental I, do primeiro ao quinto ano.

**Figura 7 – Escola da CRQ Filús**

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Na comunidade Mariana, 30% dos seus moradores não estudaram; 40% relataram que tiveram a oportunidade de estudar apenas alguns meses ou anos - todavia não conseguiram concluir o ensino fundamental –, alguns desses estudaram no PAS, totalizando, assim, 70% de analfabetos ou semianalfabetos. Nessa comunidade, 30% estudaram no ensino médio, entretanto 20% desses não concluíram. Conforme os presentes dados, é nítida a baixa escolaridade dos moradores de Mariana. Há uma escola (figura 8) que oferece ensino fundamental I, do primeiro ao quinto ano.

**Figura 8 – Escola da CRQ Mariana**

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Quanto à comunidade Jussarinha, o quadro não se altera muito, pois 35% nunca estudaram; 50% não conseguiram o término do ensino fundamental (alguns desses estudaram na PAS por curto período de tempo, não tendo condição de ler ou escrever), formando, assim, 85% de analfabetos ou semianalfabetos. Dos 15% que atingiram o ensino médio, apenas 5% chegaram a concluir. Há também em Jussarinha uma escola (figura 9) que disponibiliza aulas para os alunos do ensino fundamental I, do primeiro ao quinto ano.

**Figura 9** – Escola da CRQ Jussarinha



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Quanto à estrutura física das escolas de Filús, Mariana e Jussarinha, são bastante precárias, portanto necessitam de melhoramento. Outro fator que se faz necessário é a criação de leis que possibilitem, no processo ensino-aprendizagem, a criação de alteridade nas relações étnico-raciais nessas escolas. Nesse sentido, a Lei Federal de número 10.639 de 2003 veio para nortear a prática docente nas escolas de ensino público, seja ela quilombola ou não.

A Lei 10.639 prevê a inclusão dos temas que são considerados de suma importância na luta para a promoção da igualdade e da alteridade étnica-racial. A promulgação da referida lei significa uma conquista para todos os africanos e afrodescendentes que vivem no território brasileiro. No artigo 26, é explicitado que,

[...] nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. § 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinente à História do Brasil (BRASIL, 2003, p. 14).

A aplicabilidade da Lei 10.639, nas escolas brasileiras, resulta na transformação da imagem do ser negro que, no decorrer da história brasileira, foi associada à escravidão e à miserabilidade. É neste sentido que aponta a Professora Clara Suassuna quando entende essa Lei em seu tripé, isso é, na retratação, no reconhecimento e na valorização.

Como reverter o quadro? Vejo apenas o caminho do conhecimento. A Lei 10.639/03 é brilhante quando aponta em sua diretriz a base da Lei: retratação, reconhecimento e valorização. Sem a prática cotidiana desses três pilares não haverá mudanças significativas no processo de reestruturação mental e ideológica do que é ser negro no país e esse processo levará anos até que ocorra uma real varredura dos princípios da violência no país (FERNANDES, 2014, p. 102).

A oportunidade de ensinar a verdadeira história da África corresponde à possibilidade de rompermos com as ideologias eurocêntricas que tanto denigrem a imagem e o caráter do negro. É uma oportunidade de ressignificar a identidade (MARQUES & RAMÍREZ, 2018), trazendo à tona a sabedoria e criatividade dos povos africanos e seus descendentes. A Lei 10.639 abre portas para um resgate histórico que dignifica aqueles que foram fundamentais na formação da nação brasileira (MUNANGA, 2012), não apenas em uma dimensão passada, mas também na dimensão atual, ou seja, em uma dinâmica contínua. Barros (2007) direciona na perspectiva de “construir pontes”:

Com o advento da Lei Federal nº10. 639\03, sancionada em 09 de janeiro de 2003, que inclui no currículo oficial dos estabelecimentos de ensino básico das redes públicas e privadas a obrigatoriedade do estudo da temática História e Cultura Afro-Brasileira, alterando a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional de 1996, o movimento negro, com o apoio efetivo do Governo Federal, e do Governo Estadual, ladrilhou com pedrinhas de resistências o caminho para que nós, profissionais da educação, pudéssemos construir pontes de conhecimentos e atravessar a rua que nos permitirá reconstruir essa bela história do povo negro. É recontá-la as nossas meninas e meninos (BARROS, 2007, p. 40).

No sentido educacional, a criação da Lei de número 10.639 é uma das maiores conquistas para o povo negro, pois, desde sua elaboração, ela estava “Visando a educação e a transformação das relações étnico-raciais e criando pedagogias de combate ao racismo e às discriminações” (MATTOS & ABREU, 2012, p. 124).

É preciso lembrar que, no caso específico do Estado de Alagoas, foi elaborada a Lei de número 6.814 de 2007<sup>13</sup>, sendo ela subsidiada na Lei Federal de número 10.639, com a finalidade de valorizar a cultura africana e sua influência na formação da identidade afro-

---

<sup>13</sup> Para um detalhamento da presente Lei do Estado de Alagoas, ver na íntegra em: <http://www.educacao.al.gov.br/component/jdownloads/send/80-2007/194-lei-n-6-814-de-02-07-07>. Acesso em: 04 de março de 2019.

alagoana. Sobre a importância e magnitude dessa Lei estadual para o ensino alagoano, destacamos:

O Estado de Alagoas, pioneiro na corrida de consolidação do processo de construção de uma consciência de ser negro e da política do respeito à diversidade étnico-racial, sancionou em 02 de julho de 2007, a legislação estadual nº 6.814 que visa desenvolver, difundir, estimular, valorizar, potencializar e fortalecer no currículo das escolas alagoanas, as perspectivas de resistências e mudanças para uma educação não racista e sexista e, sim, a inserção de uma política educacional que contemple a pedagogia da alteridade (o fortalecimento do “eu” e a convivência com o “outro”), movimento que educa, sociabiliza e organiza a percepção do mundo, educando para a não marginalização da temática negra e a superação da discriminação, na universalização efetiva dos direitos sociais, civis e constitucionais inerentes à cidadania do Brasileiro, na terra do Deus cristão, de Tupã, de Olorum, dos mestres da Jurema, dos padres, pastores e dos babalorixás e yalorixás (FARIAS, NASCIMENTO & BOTELHO, 2007, p. 60).

Para os educadores do Estado de Alagoas, as Leis Federal e Estadual criam possibilidades de trazer para as escolas uma forma de ensinar capaz de produzir igualdade e alteridade. Pensando nisso, em 2010 criou-se o EIR, no qual traz à tona a importância da história da população negra no conteúdo escolar dos brasileiros. No § 1º do Artigo 11 consta que “os conteúdos referentes à história da população negra no Brasil serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, resgatando sua contribuição decisiva para o desenvolvimento social, econômico, político e cultural do País” (BRASIL, 2010).

Atualmente, há uma razoável conquista jurídica para substancializar a prática docente para que ela contemple a causa negra, já que estes tiveram historicamente sua identidade negada. No entanto, precisamos mais do que uma legislação, são necessário alunos, professores, escolas, governos e sociedade engajados na construção dessa nova realidade. A parte que nos cabe, na dimensão docente, é considerar o ensino muito mais que uma mera legislação a ser seguida, pois essa legislação envolve relações e práticas sociais.

Seu desenvolvimento curricular não seja reduzido ao simples cumprimento legal de uma legislação, invariavelmente em algumas datas do calendário escolar, mas sim, a materialidade do seu compromisso com novas relações societárias e escolares (NICODEMOS & OLIVEIRAS, 2014, p. 82).

Esse é o real desafio do educador, entender a educação como uma ação capaz de extinguir paradigmas e ideologias, pois “a ideologia é um dos meios usados pelos dominantes para exercer a dominação, fazendo com que esta não seja percebida como tal pelos dominados” (CHAUÍ, 1981, p. 86). Ensinar contrariamente à dominação atual é lutar para criar uma consciência que seja capaz de não contentasse com o estado presente da ordem social.

Neste caso uma abordagem adequada do problema contemplaria a necessidade de mudanças sociais, e a educação, ao invés de ser dirigida para a integração, deveria criar a consciência inquieta e crítica, que exatamente por ser desajustada teria as condições para pensar estas mesmas transformações (ALVES, 1980, p. 75).

As relações entre política e prática docente é foco de análise de diversos autores, portanto cada uma tem sua influência sobre a outra. Em nossa pauta está o entender que “Na verdade, a pedagogia neoliberal está fazendo com que a educação deixe de ser um direito universal, sendo em certos momentos, apenas ação compensatória” (MAGNONI JÚNIOR, 2011, p. 29) e destinada apenas a algumas pessoas, seletivamente.

Nesse embate, a pedagogia da exclusão, substancializada no sistema neoliberal, afeta diretamente a oportunidade dos remanescentes de quilombos de estudarem, a qual não chega a ser nem uma cogitação, sobretudo por saber que esse fato teria contornos contundentes na estrutura política e social brasileira. Precisamos da aplicabilidade da DUDH, da LDB, do ECA, da CRFB e seu conjunto de Leis, todavia, para isso, é preciso lutar, tendo em vista que

[...] a liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não tem (FREIRE, 1987, p. 18).

Nos recintos onde se realizam aulas, é urgente a necessidade de que estas sejam ministradas para a criação da alteridade, e que isso não ocorra apenas nas escolas quilombolas, mas também nas demais espalhadas pelo Brasil. Importa-nos que os processos educativos sejam destinados para o melhoramento da existência humana, e só alcançaremos tal façanha por uma educação étnico-racial respeitosa e equilibrada. Nestes termos, segundo Saviani (2005), o objetivo da educação é

[...] de um lado, à identificação dos elementos culturais que precisam ser assimilados pelos indivíduos da espécie humana para que eles se tornem humanos e, de outro lado e concomitantemente, à descoberta das formas mais adequadas para atingir esse objetivo (SAVIANI, 2005, p.13).

A educação precisa contemplar e auxiliar na nova redefinição do que significa ser negro, e os livros didáticos são indispensáveis nesse processo, pois em alguns os afrodescendentes ainda permanecem de forma não apropriada. Uma educação que contemple as diversidades étnico-raciais não pode ser coadjuvante com esses procedimentos.

Não ser visível nas ilustrações do livro didático e, por outro lado, aparecer desempenhando papéis subalternos, pode contribuir para a criança que pertence ao grupo étnico/racial invisibilizado e estigmatizado desenvolver um processo de auto rejeição e de rejeição ao seu grupo étnico/racial (SILVA, 2005, p. 25).

É fundamental entendermos a educação como caminho para a produção da igualdade racial e, nesse processo, repensarmos práticas docentes, políticas públicas e os materiais didáticos. Sabendo que para isso podemos nos fundamentar nas várias Leis, desde as internacionais até as estaduais, conforme consta na presente análise.

Para além dos aspectos populacionais, habitacionais e educacionais, iremos investigar e analisar quais são os elementos em Filús, Mariana e Jussarinha, presentes ou ausentes, que representam a criação e/ou recriação da identidade nessas comunidades, sendo esta considerada conforme a citação a seguir.

A identidade, repetimos, compreende um conjunto de traços: étnicos, linguísticos, históricos, socioculturais, intelectuais, míticos e religiosos. Se a noção da identidade é inseparável da noção da unidade, ela implica também a diversidade (MUNANGA, 2012, p. 16).

A seguir, investigaremos a presença de elementos culturais presentes nas comunidades em estudo, os quais remontam às suas ancestralidades africanas (comidas típicas, música, religião, artesanato), ou seja, sua identidade quilombola.

## **2.2 Os elementos da identidade quilombola presentes nos territórios em análise**

Entre as materialidades que são úteis para o resgate da identidade, as comidas típicas são essenciais, pois elas têm três funções básicas: a subsistência alimentar dos remanescentes, econômico-financeira e também como identidade-memória. Nesse sentido, cada prato é revelador das condições nutricionais, do nível salarial e dos valores apreendidos historicamente.

Devido às dificuldades nutricionais dos quilombolas, eles aproveitaram todas as oportunidades disponíveis para a criação de comidas que seriam prioritariamente substância alimentar. Entre essas comidas, podemos destacar o milho e a mandioca. No primeiro caso, ele é servido como milho assado, milho cozido, canjica, pamonha, angu, cuscuz, bolo, fubá, xerém e mungunzá. Semelhantemente, a mandioca é consumida das seguintes formas: farinha, bolo, tapioca, beiju, cuscuz, cozida, papa de mingau, broa, farinha nenê, purê e pé de moleque. Santana (2007) refere-se à contribuição africana na mesa dos brasileiros com as seguintes palavras:

A principal influência alimentar dos africanos são as comidas misturadas na mesma panela. Elementos alimentares importantes utilizados pelos escravos e introduzidos na alimentação brasileira são a farinha de mandioca, o feijão preto, o toucinho, a

pimenta malagueta, carne-seca, laranjas, bananas e canjica. Dentre os pratos brasileiros de origem africana podemos citar o vatapá, acarajé, bobó, cuscuz entre outros (SANTANA, 2007, p. 3).

Uma das marcas da alimentação quilombola era a mistura entre animais, frutas, verduras, legumes, raízes e nozes, produzindo assim uma comida saborosa e nutricional. Outro alimento muito utilizado na alimentação era o mel (GOMES, 2012), que, além de servir como alimento, era também utilizado para fins medicinais. Ao pesquisar sobre os quilombos, Lindoso (2007) caracteriza a alimentação deles da seguinte forma:

A criação das comunidades mocambeiras, baseada nos roçados de mandioca e de batata doce e cará, e ainda, das fracas coletas dos raros frutos silvestres sazónários, e da caça de animais selvagens como tatu, a capivara, a paca, o porco-queixada, o gato-do-mato, o tamanduá, e da pesca de rios, foi um fato social de criação africana, mas que contou com a contribuição cultural de índios de migração e do branco mestiçado e pobre (LINDOSO, 2007, p. 35).

Entretanto, as comidas dos quilombolas sofreram influência direta dos mitos ensinados pelos senhores de engenho e/ou fazendeiros de café de que muitas dessas misturas levariam à morte. Josué de Castro (2005) denunciou vários desses mitos e mostrou a ideologização no entorno deles.

Afirmando e fazendo crer aos negros escravos, e depois aos moradores de suas terras, que não se deve misturar nenhuma fruta com álcool, que melancia comida no mato logo depois de colhida dá febre, que manga com leite é veneno, que laranja só deve ser comida de manhãzinha, que fruta pouco madura dá cólica, que cana verde dá corrimento, os senhores e os patrões diminuíam ao extremo as possibilidades de que os pobres se aventurassem a tocar nas suas frutas egoisticamente poupadas para seu exclusivo regalo (CASTRO, 2005, p. 137).

Quanto à questão do valor econômico do pão, equivale reconhecer o elemento primário para adquiri-lo, ou seja, o seu preço. Como, no decorrer da vida, os afrodescendentes foram privados de sua liberdade, bem como das mesas e banquetes dos seus senhores, estes tiveram que usar a criatividade e se valer das plantações que tinham disponíveis. Sendo assim, cada alimentação representava algo sagrado, digno de agradecimento, pois “O pão é o símbolo das durações da vida e do trabalho; é a memória de um maior bem-estar duramente conquistado no decorrer das gerações anteriores” (MAYOL, 1998, p. 133). O pão era o fruto do trabalho, o elemento essencial à vida e muitas vezes revelador das privações, pois para consumi-lo havia um preço, e algumas vezes esse valor era a vida. Ainda sobre essa questão, Mayol (1998) escreveu o seguinte:

O que se come? Come-se, é claro, aquilo que se pode “oferecer”, aquilo que gostamos de comer: frase que denuncia uma falsa clareza e revela uma simplicidade

totalmente enganosa. “Poder” remete aqui ao disponível como as provisões, ao acessível como o preço, ao assimilável pela digestão, ao permitido pela cultura, ao valorizado pela organização social. “Gostar” também é um termo confuso, ligado ao jogo múltiplo das atrações e repulsas, fundado nos hábitos da infância, magnificado pelas lembranças, ou tomado ao avesso pela vontade adulta de livrar-se deles (MAYOL, 1998, p. 249).

O valor econômico do pão não representava apenas uma dificuldade para adquiri-lo, mas também uma forma de conseguir recursos, já que o alimento era também uma possibilidade de o conquistar. Os quilombolas desde cedo trabalhavam nas plantações de mandioca, contrariando a paisagem uniforme do sistema canavieiro (CASTRO, 2005), e dessa mandioca fazia-se a farinha, elemento vital no sentido nutricional, econômico e da identidade. Com relação à farinha de mandioca, Décio de Freitas (2004), aponta:

A farinha de mandioca se tornou conhecida no Nordeste, desde o início da colonização, como “pão-de-pobre”, ou seja, alimento básico dos escravos, dos pobres livres, dos soldados, etc. Em rigor, apenas os ricos comiam pão de farinha de trigo. Os senhores-de-engenho, no entanto, apenas tinham interesses em produzir a farinha indispensável à alimentação dos seus escravos. Imperava a monocultura da cana; seria anti-econômico empregar terras e escravos na produção de mandioca e farinha. Daí a crônica penúria alimentar nos centros urbanos, como Olinda e Recife. Maurício de Nassau tentou, em vão, obrigar os proprietários a produzirem farinha. A coroa não teve melhor sucesso em seus esforços. Nas campanhas contra Palmares, a tropa não podia pôr-se em marcha sem o necessário suprimento de farinha (FREITAS, 2004, p. 162).

A farinha produzida era um dos principais pratos que os afrodescendentes consumiam, e o ato de transformar a mandioca em farinha, envolvia várias relações comunitárias, já que não se fazia de forma individual. Ajudando no desenvolvimento da convivência entre eles, a casa de farinha era o lugar propício para as histórias, cantos, contos, conselhos, espaço que possibilitava que as mulheres se unissem aos homens com a mesma finalidade, sendo, portanto, um espaço de sobrevivência.

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

No que diz respeito às comidas típicas como elemento da identidade, o seu sentido ocorre desde a escolha, a saber: qual alimento comer? Qual o preparo dessa comida? E qual uso que se faz dela? Neste aspecto, “Comer serve não só para manter a máquina biológica do nosso corpo, mas também para concretizar um dos modos de relação entre pessoas e o mundo, desenhando assim uma de suas referências fundamentais no espaço-tempo” (MAYOL, 1998, p. 250).

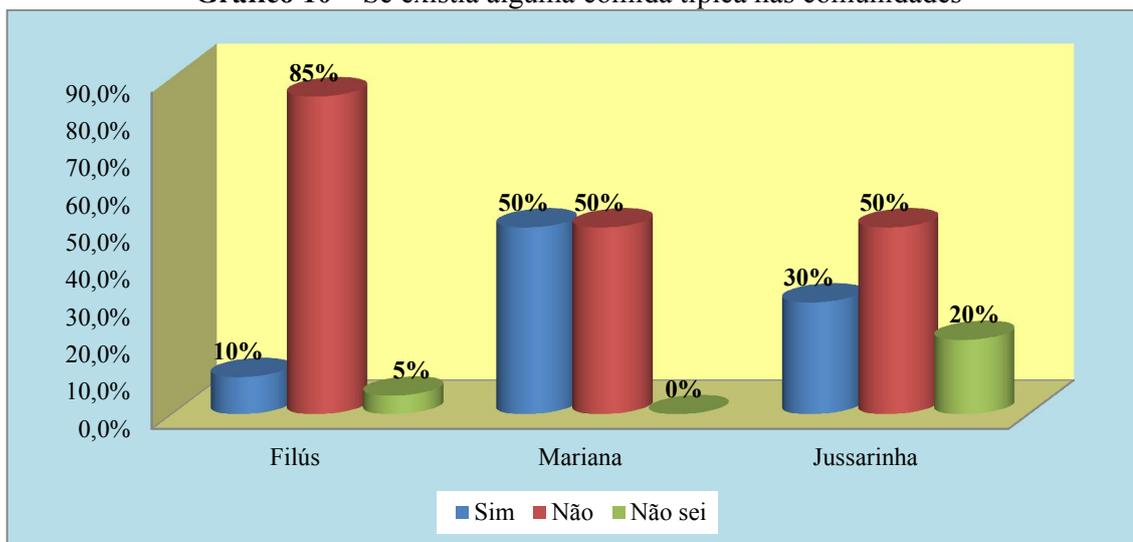
Quando selecionamos determinados alimentos e concomitantemente descartamos outros, estamos praticando um juízo de valor construído desde a infância, essas aprendizagens remetem diretamente aos nossos familiares e antepassados. Essas atitudes, no decorrer dos anos, acarretam uma singularidade daqueles que compartilham da mesma refeição, distinguindo-se dos demais, ou seja, cria-se a identidade, já que ela é fruto dessa singularidade interna de um grupo e que, paradoxalmente, tem a capacidade de externamente ser diferente (ORTIZ, 2006).

Para os afrodescendentes, “O pão é um memorial” (MAYOL, 1998, p. 133) no mais amplo sentido, já que esse se encontra diretamente relacionado com suas manifestações religiosas através de suas oferendas. O pão não é só o alimento do presente, mas uma forma de perpetuar aqueles que se encontram no passado, realizando seus gostos, desejos e anseios, trazendo assim pela memória, materializada no alimento, a existência desses.

O ato de comer propriamente dito significa que as papilas gustativas, o paladar identifica aquele alimento como contendo sabores, doce, amargo, azedo, salgado, ou seja, quando essas comidas nos chegam à boca, o organismo recorre à memória para aceitá-los ou recusá-los. Por isso, ao tratar sobre as comidas típicas afro-brasileiras, Barbosa (2015, p. 3) acredita que “o paladar faz parte da identidade de um povo, expressada nas experiências alimentares vivenciadas pelo colonizador e o índio, que passaram por transformações e adequações de acordo com as necessidades encontradas”.

O modo de preparar uma comida e a forma como se come essa comida representam a identidade e o nível daquele que oferece e dos que se alimentam dela (LÉVI-STRAUSS, 2011). Isso implica que o ato de comer é a “primeira função das espécies vivas que compõem a natureza – plantas, animais, seres humanos – significa nutrir-se para viver. Sem alimento, a criatura morre” (ZIEGLER, 2012, p. 244), revela de forma nítida sua história, seu nível econômico, sua religiosidade, enfim, sua identidade com seus aspectos simbólicos e materiais.

Quanto à produção de comidas típicas, que remetem à ancestralidade africana, vejamos, no gráfico 10, se, nas comunidades de Filús, Mariana e Jussarinha, os moradores recordam-se da existência dessas comidas.

**Gráfico 10 – Se existia alguma comida típica nas comunidades**

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Na comunidade Filús, 10% dos moradores informaram que existia alguma comida típica, enquanto 85% afirmaram que não e 5% não souberam informar. Na comunidade de Mariana, a porcentagem foi a mesma, ou seja, 50% para os que disseram existir comida típica, assim como os que disseram que não havia. Quanto ao resultado em Jussarinha, 30% afirmaram que existia comida típica, enquanto 50% afirmaram que não e 20% não souberam responder.

Nas três comunidades, tivemos baixa quantidade de moradores que sabem sobre a existência de alguma comida típica. A comunidade na qual os moradores demonstraram mais conhecimento sobre isso foi Mariana, mas a quantidade dos que disseram não existir foi igual. Podemos, então, concluir que poucos se recordam da existência de comida típica nas suas respectivas comunidades. E que, se existiram, não fazem parte da memória coletiva como elemento de identificação. Vejamos quais as comidas que existiam e que foram citadas como típicas (Quadro 3).

**Quadro 3** – Comidas típicas produzidas nas comunidades em análise

<b>Comunidades</b>	<b>Filús</b>	<b>Mariana</b>	<b>Jussarinha</b>
Comidas típicas	Canjica	Bolo de milho	Arroz doce
	Pamonha	Canjica	Banana verde
	Pé de moleque	Milho	Beiju
	Tapioca	Mungunzá Pamonha	Bolo de mandioca
			Buchada
			Canjica
			Doces
			Feijoada
			Galinha de capoeira
			Mungunzá
			Pamonha
			Pé-de-moleque
			Tapioca

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

No momento em que os participantes foram citar as comidas típicas que existiram, alguns deles mencionaram mais de uma comida, todas registradas no quadro 3. Em Filús, as comidas consistiram basicamente de milho e mandioca, ou seja, os alimentos citados foram produzidos a partir deles, milho e mandioca. A comunidade de Mariana registrou cinco pratos diferentes, entretanto todos foram derivados do milho. Jussarinha foi a comunidade que mostrou uma maior diversidade nas comidas típicas, não apenas derivada do milho e/ou da mandioca.

Quando perguntamos, nas três comunidades, sobre as comidas típicas que existem atualmente, as respostas de Filús e Mariana foram unânimes que, na atualidade, não há qualquer comida típica nessas comunidades. Quanto a Jussarinha, todos informaram que as comidas citadas anteriormente continuam sendo produzidas entre seus moradores, inclusive há venda dessas comidas na feira municipal que se realiza semanalmente. Evidentemente, esses alimentos servem tanto para subsistência da comunidade quanto como fonte de recurso, já que são vendidos.

Em relação às danças, estas são manifestações nas quais encontramos vestígios da africanidade, que são mistas, coreografia, versos, toques e vestimentas, dentre outras. A música e a dança sempre fizeram parte da vida dos africanos e, posteriormente, dos seus descendentes. Às vezes, elas faziam parte das festas, porém também estavam presentes nos velórios, nos trabalhos, em cada momento da vida.

Cada dança que os africanos praticavam no Brasil era distinta de outras porque todas elas tiveram origens em localidades diferentes, “as danças africanas desenvolvidas no Brasil

têm suas matrizes no binômio África Ocidental e África banta” (LOPES, 2008, p. 86), sendo, portanto, possível a compreensão da variedade dessas danças e dessas músicas. Uma das autênticas manifestações afro-brasileiras é a capoeira, na qual vemos a diversidade coreográfica, de toques e sons, de cantos, de roupas, de ritmos, sempre pautada em uma lógica própria que mantém vínculos africanos.

Da mesma forma que o batuque, a capoeira preservou a imagem de uma prática predominantemente escrava e africana, embora seus participantes não fossem exclusivamente africanos, mas, de alguma maneira, essa manifestação remetia-se às tradições de seus ancestrais (MATTOS, 2012, p. 185-186).

Considerada como dança, luta, ritual festejo ou religioso, “A capoeira pode ser vista [...] como um espaço construído por escravos e libertos, africanos e crioulos para encontros e afirmação de apoio e solidariedade entre os membros de um mesmo grupo” (MATTOS, 2012, p. 185). Independente do seu lugar de origem, já que há controvérsia se a capoeira se originou na própria África ou em solo brasileiro, uma coisa é fato: a criação e prática dessa por aqueles que deste continente descendem. A prática da capoeira é uma clara e contundente manifestação da identidade afro-brasileira.

No decorrer do período das formações dos quilombos, os aquilombados “podiam brincar e folgar à vontade” (RAMOS, 1935, p. 54), cada quilombo era um motivo, bem como um espaço para festejar e celebrar com músicas e danças. Cada quilombo tinha seu ritmo, sua dança e sua música, com semelhança e diferença entre outros mocambos. De certa forma, podemos dizer que “A dança e o batuque sempre expressaram um patrimônio do grupo” (MATTOS & ABREU, 2012, p. 144).

Em Alagoas, por exemplo, a experiência mocambeira de Palmares, consciente ou inconsciente, perpetua-se nas músicas e nas danças que são expressões afro-alagoanas, pois “A memória de Palmares está presente na música, na teatralidade, na dança e na oralidade da prática cultural quilombo” (MARQUES, 2016, p 88). Cada manifestação cultural quilombola não é fruto de sua vaidade, mas uma maneira de manter suas raízes, lembrando seus povos, seus deuses, enfim, maneira de atribuir sentido à própria vida.

Quanto à festa do “quilombo” em Alagoas, a mesma era “Uma festa que lembrava as lutas e o anseio de liberdade dos negros escravos que um dia se refugiaram nas matas de Palmares” (ARAÚJO, 1964, p. 391). Tal ocorrência foi expressiva demais para ser esquecida, ela ainda permanece nas várias festividades dos alagoanos. A música, com suas coreografias, sempre foi a expressão mais simbólica da corporeidade de qualquer africano, com ela se

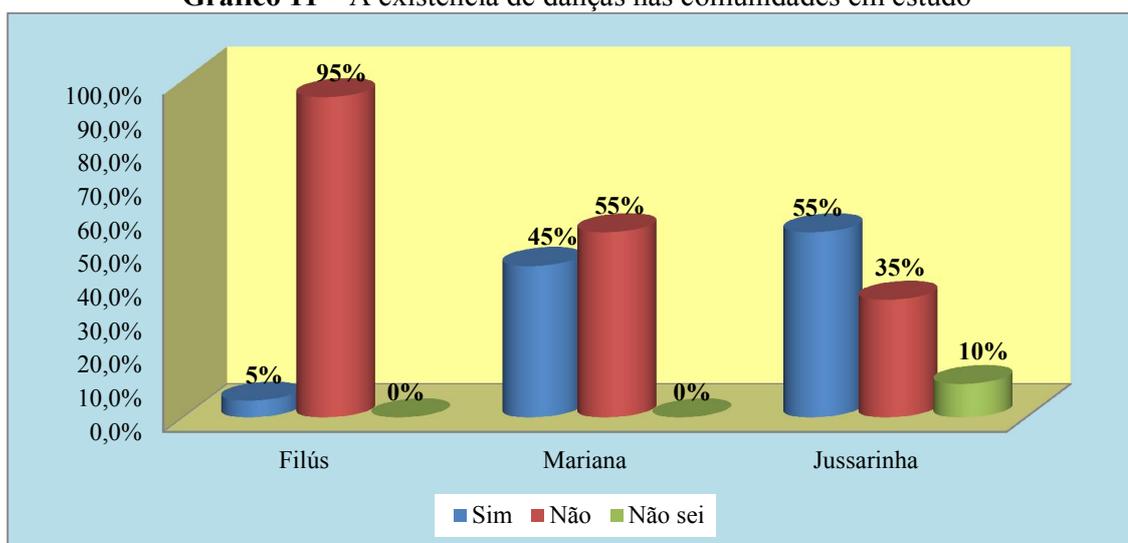
vivenciava as mais profundas experiências religiosas e, assim, uma forma de viver e reviver sua ancestralidade.

Como em Alagoas os povos bantos contribuíram mais fortemente na formação musical do que os sudaneses, por exemplo, assim se explica “os vários tipos de samba, em suas formas originais; as **danças dramáticas** e em cortejo, evoluindo dos **mucumbis**, **congadas** e **maracatus** até a escola de samba; a capoeira e o maculelê” (LOPES, 2008. p. 55), sendo estas autênticas manifestações culturais bantas. Viana (2012) reconhece as múltiplas expressões da africanidade ao afirmar que

[...] o jongo no Sudeste, o samba de roda no recôncavo da Bahia e o maracatu em Recife, além das congadas, são exemplos de expressões culturais dos antigos escravos que se transformaram hoje em patrimônio imaterial e bandeira de luta por direitos e pela igualdade racial (VIANA, 2012, p. 52).

Muitas das danças que temos hoje são expressões africanas ou contêm elementos dessas expressões, sobretudo dos bantos, já que suas danças eram “em círculo, em geral caracteriza-se pela performance, no centro da roda, de um solista, o qual escolhe o substituto por meio de uma umbigada, real ou simulada” (LOPES, 2008, p. 86). Além das festividades, as danças e as músicas eram cantadas e dançadas apenas para fazer uma criança dormir, ou para aliviar os duros pesares dos afazeres, ou seja, elas os acompanhavam praticamente em tudo.

Em muitas das comunidades remanescentes, a música e a dança foram elementos que possibilitavam a união e o convívio entre os quilombolas. Vejamos se em Filús, Mariana e Jussarinha (gráfico 11) a música e a dança tiveram alguma influência em sua organização.

**Gráfico 11 – A existência de danças nas comunidades em estudo**

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Conforme demonstrado no gráfico 11, na comunidade Filús, 5% afirmam a existência de dança, e 95% disseram nunca ter existido dança nesse local. Em Mariana, 45% deles informaram que antigamente havia dança, entretanto 55% responderam que não. Em Jussarinha, os que responderam afirmativamente foram 55%, os que disseram que não existia dança correspondem a 35%, e 10% não souberam e/ou não quiseram responder.

Ainda sobre essa questão, foi questionado quais seriam as danças que existiam nas respectivas comunidades. O quadro 4 apresenta as respostas dos moradores das referidas comunidades.

**Quadro 4 – Danças que existiam nas comunidades em estudo**

Comunidades	Filús	Mariana	Jussarinha
Tipos de danças	Forró	Quadrilha	Capoeira
			Dança afro
			Dança de roda
			Forró de sanfona
			Forró de zabumba
			Guerreiro
			Pagode
			Quadrilha
			Samba de coco
Samba de pandeiro			

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Na comunidade Filús, apenas um morador disse que existiu dança, citando uma única dança. Semelhantemente em Mariana, tivemos apenas uma dança mencionada, ou seja, todos falaram o mesmo nome. Já em Jussarinha, os 11 (onze) moradores que disseram ter existido danças na comunidade citaram diversas, um total de 10 (dez).

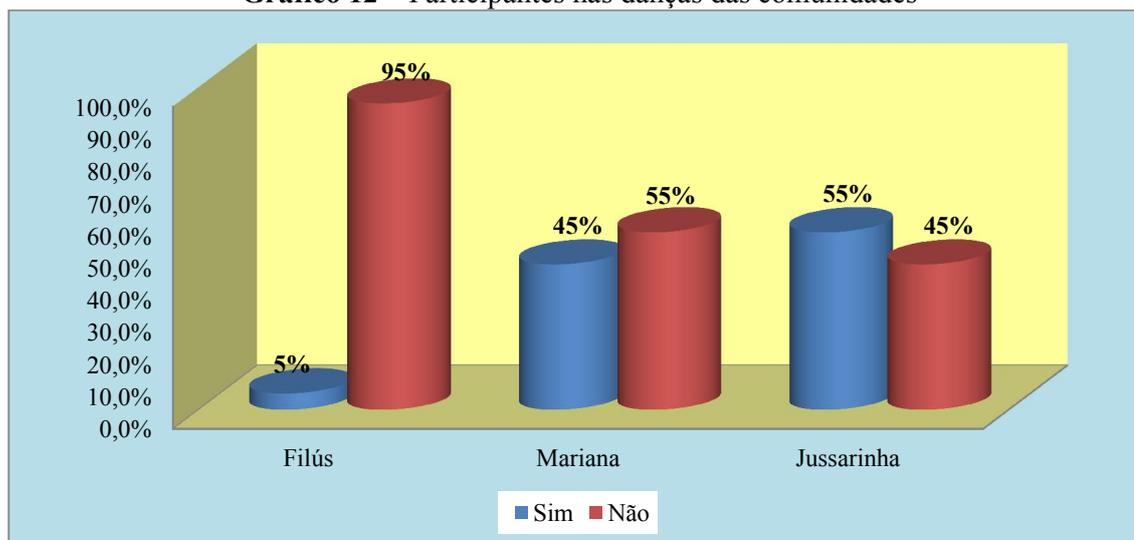
Com relação às danças citadas pela comunidade Jussarinha, entendemos como tendo relação com a cultura banta, é o caso, por exemplo, do samba de coco. “Eis aí a origem do Coco alagoano, origem negra, segundo a tradição, com certeza uma criação da cultura angola-conguesa” (DUARTE, 2010, p. 46). Ainda sobre a dança “quebra coco”, o mesmo autor acrescenta:

Parece claro que o nome se relaciona com o fruto das palmeiras que em estado nativo havia abundantemente na área do famosíssimo Quilombo. Não é sem razão que se reconhece ligar-se a dança à atividade dos negros quebrando, partindo o coco, e o verbo “quebrar” seria depois usado na linguagem familiar do coco-dança (DUARTE, 2010, p. 46).

Outra dança que merece destaque é o Guerreiro, pois “O folguedo dos Guerreiros é uma congêrie de cânticos, danças e personagens de diversos outros folguedos populares, notadamente do Reisado alagoano” (DUARTE, 2010, p. 295). Tendo como lugar de nascimento o estado alagoano, a supracitada manifestação cultural está imbricada com os negros que viveram neste território.

Ainda sobre esse tema, foi perguntado para aqueles que afirmaram ter existido danças, e que mencionaram quais foram as danças, se participaram dessas danças (gráfico 12).

**Gráfico 12 – Participantes nas danças das comunidades**



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Fica evidente que havia danças nessas comunidades. Todavia, na contemporaneidade, as três comunidades unanimemente responderam não existir qualquer forma de dança. Segundo os moradores, isso aconteceu devido ao falecimento dos moradores mais velhos, dessa forma esse costume perdeu o sentido e não existe mais.

No que se refere às manifestações religiosas, estas constituem um dos aspectos essenciais da vida humana e contundentemente revelador da identidade cultural. Neste sentido, todo processo de extermínio das religiões dos africanos e seus descendentes brasileiros corresponde diretamente à negação da própria identidade africana e afro-brasileira. A religião e a ciência foram ideologizadas para justificar o massacre de escravos africanos. A primeira com a pseudoverdade de que estes não tinham almas, portanto seria a vontade de Deus a escravidão, tendo em vista que esses escravos não seriam humanos; e a ciência contribuiu com a ideologia da “inferioridade dos menos evoluídos”, classificando-os como “raça inferior”, justificando assim o colonialismo.

O cristianismo católico influenciou de forma direta a utilização de africanos como escravos, a igreja tratava essa questão não apenas como uma via econômica, mas também como uma conquista sacra, em que o Deus Supremo vencida e subjugava os outros deuses e seus seguidores. Ribeiro e Visentine (2010) relacionam essas práticas com a Bula Papal, nas seguintes palavras:

Os navegantes aplicavam o direito dado pela Bula Papal de dominar e conquistar para a cristandade todas as terras descobertas ou por descobrir através dos mares ao oriente das Tordesilhas. A bula estabelecia, a bem da verdade, o monopólio de Portugal e legitimava qualquer tipo de ação (RIBEIRO & VISENTINE, 2010, p. 22).

Ainda no continente africano, eles recebiam uma quantidade de sal em sua boca, era um ato simbólico que indicava a dominação de um cristão, aquele que as escrituras afirmavam ser o “sal da terra<sup>14</sup>”. Já nas viagens dentro dos chamados Navios Negreiros, “para materializar a solicitação da Igreja e, através da humilhação, reduzir o homem negro à sua nova condição – de escravo – ele era, durante a viagem, marcado a ferro no ombro, na coxa ou no peito” (PINSKY, 1993, p. 27).

---

<sup>14</sup> Mateus 5: 13 – Vós sois o sal da terra; mas se o sal se tornar insípido, com que se há de restaurar o sabor? Para nada mais presta, senão para ser lançado fora, e ser pisado pelos homens. A interpretação foi tão absurda, já que ela não faz qualquer indicação para tal fato, mas pelo contrário, indica que quando o cristão ‘perde seu sabor’ (pelas práticas não ensinadas pelo próprio Cristo), ‘para nada mais presta’.

Não praticando anacronismo, mas tendo plena consciência de que a religião e a ciência foram utilizadas ideologicamente para legalizar todo processo do colonialismo, que inclui não apenas africanos e sua prole, como também índios e seus descendentes (esses últimos foram escravizados na fase inicial, porém, posteriormente, seu objeto primário eram os africanos, ainda que mantivesse razoável quantidade de índios).

Tem-se a impressão de que o negro e o índio foram vítimas de uma conspiração bem planejada durante todos esses séculos, onde foram elaboradas doutrinas com falsa base bíblica e filosófica, bem como tentativas de comprovação de teorias com uma falsa base científica, que não resistiram ao tempo (SANT'ANA, 2005, p. 49).

Quando em território brasileiro, os africanos eram “domesticados” pela burguesia colonialista, tratados como animais, sendo que para tal fato “a burguesia colonialista é ajudada em seu trabalho de tranquilização das massas pela inevitável religião” (FANON, 1968, p. 51). Isso implica que a religião atuou tanto no início da escravidão como nas relações contínuas dos escravizados.

Na trágica experiência da escravidão no Brasil, a própria igreja católica “[...] explorou esse tipo de trabalho nas suas ordens, conventos e paróquias” (MOURA, 2003, p. 9). Isso é ratificado por outro escritor pela seguinte fala “[...] a própria Igreja Católica tinha, em suas propriedades, grande número de escravos” (MONTENEGRO, 1989, p. 5). Eles eram utilizados para pedir auxílio com a imagem de algum santo, sendo que este era o padroeiro do senhor de engenho e, após passar por todas as casas da região, retornava para as paróquias com todos os donativos colhidos. Na formação do território brasileiro, a igreja católica (já que o Brasil era colônia de exploração de Portugal, país cristão-católico da Europa) foi mais proeminente na subalternização das religiões africanas. Isso não significa que o protestantismo não tenha desenvolvido diálogos com a africanidade, já que

[...] na realidade não há diferenças substantivas entre a conduta de ideólogos e religiosos católicos e protestantes na defesa de conceitos que fortalecessem o racismo no passado, propiciando a sua presença hoje, ainda forte, no imaginário popular (SANT'ANA, 2005, p. 48).

Fica evidente que a religiosidade africana encontrou grande dificuldade para manter-se neste país, não apenas por causa do processo de escravidão dos seus praticantes como também pelo combate direto e ostensivo para com os seus rituais. Tirar as manifestações religiosas era o equivalente a subtrair a própria identidade, uma maneira de exterminar sua história e desnorrear o sentido da vida.

Na análise das religiosidades dos africanos que vieram para o Brasil, são comumente estudados os três principais grupos, sendo eles, em primeiro, os nagôs do grupo linguístico ioruba. Em segundo, Daomé, também chamados de minas ou fons, do grupo linguístico jeje. E o terceiro são os bantos, que têm sua constituição linguística banta. Sobre esses grupos, destacamos:

As etnias trazidas para o Brasil, provenientes de diferentes regiões de África, com diversas línguas e culturas, são: Os nagôs – provenientes da Nigéria, do Benin e do Togo, de língua ioruba. Os fons ou minas – provenientes do antigo Daomé, atual Benin, de língua jeje. Os bantos – provenientes de vários países – Angola, Congo, Moçambique, Zimbábue, etc. – de língua banta (THEODORA, 2005, p. 83-84).

O escritor Artur Ramos estudou as religiosidades africanas dividindo-as em dois grandes grupos: os sudaneses e os bantos. No primeiro caso, foram trazidos primeiramente para a “Bahia, de lá espalhando-se pelas plantações do recôncavo e secundariamente por outros pontos do Brasil. Desses negros sudaneses, os mais importantes foram os ‘iorubas’, ‘nagôs’ e os ‘jejes’” (RAMOS, 2001, p. 26). Quanto ao segundo, isto é, aos bantos, eles chegaram inicialmente em “Pernambuco (estendendo-se a Alagoas), Rio de Janeiro (estendendo-se a Minas e São Paulo) e Maranhão (estendendo-se ao litoral paraense), focos primitivos de onde irradiaram posteriormente” (RAMOS, 2001, p. 27).

Os iorubas, jejes e bantas<sup>15</sup> trouxeram modos e estilos de cultura distintos entre si e essas múltiplas maneiras de concepções religiosas são vistas geograficamente em Estados diferentes e tendo origens em lugares diversificados da África. Os Iorubas, no Brasil, foram responsáveis pelas manifestações do candomblé da Bahia, com seus inúmeros rituais em adoração aos orixás nos seus templos, chamados de terreiros, pelos Ialorixá/Babalorixá (sacerdote e sacerdotisa).

Os Jejes expressam suas manifestações religiosas e ritualísticas em tornos dos Voduns, seus sacerdotes ou sacerdotisas são chamados de Doté ou Doné. Seus terreiros de candomblé encontram-se principalmente no Estado do Maranhão, conhecidos como Casa do Tambor da Mina. Sobre o candomblé ioruba e jeje, Nei Lopes (2008) relata que

[...] o Brasil recebeu as primeiras concepções filosóficas e doutrinárias, bem como as práticas que vieram a se tornar a espinha dorsal da maioria dos cultos e religiões populares praticadas no país. É o caso das várias modalidades de candomblé, da mina manauense, [...] (LOPES, 2008, p. 54).

---

<sup>15</sup> Faremos utilização dos nomes dos grupos linguísticos para nos referir aos grupos religiosos, ou seja, Ioruba significando os Nagôs, os Jejes correspondendo aos Fons/Minas, Banta equivalente às religiosidades Banto.

Quanto às expressividades da manifestação religiosa banta, que têm sua ênfase em Pernambuco e Alagoas, caracterizam-se pelo culto aos ancestrais e pelo animismo, (OLIVEIRA, 2012). A concepção animista banta representa a maneira como esses povos compreendiam e se relacionavam com a natureza, implicando, assim, uma visão holística e espiritual da materialidade e da imaterialidade.

Robert Daibert (2015) encontrou na religiosidade banta uma hierarquia dos seres espirituais, sendo que eles correspondiam ao Deus Supremo, Arquipatriarcas, Espírito da natureza, Ancestrais, Antepassados e os vivos que eram seus representantes.

O Ser Supremo era comum a “todos os povos que compartilhavam a cosmovisão banto, acreditavam em um deus único, supremo e criador, chamado de Kalunga, Zambi, Lessa ou Mvidie,” (DAIBERT, 2015, p. 11), esse Ser Supremo era o criador e mantenedor do cosmo (MUNANGA, 1996; MALANDRINO, 2010). Abaixo dele, encontravam-se os Arquipatriarcas, eles foram os “fundadores dos primeiros clãs humanos e dos grupos primitivos que receberam a vida diretamente de Deus” (DAIBERT, 2015, p. 11). Logo abaixo, têm os Espíritos da natureza, que atuavam e eram representados pela água, ar, terra etc. (GIROTO, 1999). Já os ancestrais correspondem àqueles que deixaram uma herança para a comunidade por terem ligações diretas com os espíritos da natureza (LOPES, 1988). Quanto aos antepassados, só eram considerados como tal depois de vários requisitos. Segundo Daibert,

[...] para que o espírito de uma pessoa falecida se tornasse um antepassado era preciso considerar a forma como ele morreu e a conduta que teve em vida. Era preciso ter deixado as marcas de uma boa conduta moral, ter vivido até a velhice, não ter se suicidado, e ter deixado grande descendência. Além disso, o antepassado deveria se manifestar em algum vivo por meio da possessão, enviando mensagens aos seus familiares com os quais passava a desenvolver uma relação de muita proximidade (DAIBERT, 2015, p. 12).

Por fim, temos a participação dos vivos, esses eram parte integrante dessa escala. Caso não realizassem sua função, que era conjunta com os outros, a existência de todos estaria ameaçada. Os vivos eram o equivalente à herança e presença de todos os seres espirituais, as “bibliotecas vivas” (ALTUNA, 1985, p. 171).

Devido às práticas religiosas dos iorubas, jejes e bantos terem sido discriminadas, perseguidas, menosprezadas na tentativa de extermínio, passaram a aglutinarem-se uma nas outras de forma que se tornou trabalho árduo distinguir nomes, práticas e objetos de cada uma dessas vertentes. Para além dessa união, as matrizes africanas hibridaram-se com as religiosidades indígenas e católicas, transformando-se, assim, num sincretismo exclusivo

brasileiro: a umbanda. Fonseca Júnior (2000) descreve a união entre as religiosidades africana e católica como estratégia de perpetuação.

Era preciso manter os rituais de uma forma que não despertasse dúvida nos senhores brancos. Assim, é que na calada da noite faziam o “assentamento da divindade africana”, enterrando uma pedra, cercada de ritualística necessária, e colocava por cima o santo da igreja católica, aquele que mais se assemelhasse ao orixá de sua terra. Assim, pois, Ogum recebeu, em cima de seu “assentamento”, a imagem de São Jorge, Oxalá recebeu o nome de Cristo, Obaluaye, recebeu o nome de São Lázaro, e assim por diante. O feitor ou inquiridor quando vinha fiscalizar o local, encontrava-os cantando em seus dialetos para Ogun, Oxalá, Obaluaye, porém, não vendo os “assentados” que estava por debaixo das imagens católicas, pensava que os escravos estavam cultuando a São Lázaro, a Cristo e a São Jorge, os quais poderiam ter outros nomes nos seus dialetos, porém para eles, feitores, eram os mesmos santos católicos. Estava criado, portanto, o Sincretismo Católico-Fetichista, que, posteriormente veio a ser a razão da UMBANDA (FONSECA JÚNIOR, 2000, p. 21).

Na gênese da umbanda, manifestação sincrética e brasileira por excelência, encontra-se unânime, além das religiosidades africanas, o catolicismo bem como as práticas dos índios nativos com suas variadas entidades e concepções religiosas (Culto da Jurema, Tupã, Catimbó, Espíritos de Caboclos e tantos outros) (BIRMAN, 1983). Para além dessas junções, tivemos também a participação do espiritismo kardecista, mas é com o catolicismo, que o candomblé se mescla mais profundamente, inclusive com os Santos deste e suas Entidades.

IANSÃ = Santa Bárbara, IBÊJI = São Cosme e São Damião, IEMAJÁ = Nossa Senhora da Conceição, NANÃ = Sant’Ana, OBÁ = Joana D’arc, Santa Catarina, OBALUAÊ = São Lázaro, OGUM = São Jorge, OSSAIM = São Francisco de Assis, OXALÁ = Nosso Sr. do Bomfim, Espírito Santo, OXOSSIM, Santo Antônio, OXUM = Nossa Senhora das Dores, OXUMARÉ = São Bartolomeu, XANGÔ = São Jerônimo, São João (LOPES, 2008, p. 107).

É contundente que as manifestações africanas, tanto religiosas como culturais, estão nesta dinâmica sincrética, e esse fato representa um desafio para a presente sociedade, pois há necessidade de reconhecermos e darmos o devido espaço a quem lhe é devido (BOFF, 2003). A umbanda não representa o fim das religiosidades ioruba, jeje e banta, mas uma maneira de inserir-se nas transformações que o território brasileiro tem passado, o equivalente a uma estratégia para sua própria existência.

Na realidade, o africano nunca aceitou os santos Católicos para si. Na impossibilidade de cultuar seu próprio Deus abertamente, disfarçou-o em santos católicos pra fugir à sanha da perseguição dos inquisidores e feitores de engenhos. Os curiosos e sucessores que, não sabendo a razão daqueles santos católicos nos locais de culto africano, pensaram que os mesmos eram de cultos africanos. Daí, o sincretismo católico-fetichista conhecido por Umbanda (FONSECA JUNIOR, 2000, p. 22).

Para os africanos e seus descendentes, o sincretismo que ocorreu no Brasil não representa a negação de suas práticas, pois está vinculada à espiritualidade e à memória. Religião refere-se à capacidade que o indivíduo tem de atribuir sobrenaturalidade aos objetos que são comuns de sua vivência (ALVES, 1981), um jogo da memória em que divinizamos o mundo em nossa volta para que ocorra nos nossos corpos a sacralização que nos traz força para a existência (ALVES, 1985). Nesse aspecto, a “simbiose”, utilizando uma expressão de Artur Ramos, que o candomblé tem passado representa uma nova fase para a religiosidade de matriz africana.

Na realidade, as religiões e cultos do negro e do mestiço brasileiro contemporâneo, embora se lhes reconheça a origem africana, são a resultante de uma mescla curiosa, onde várias formas míticas entraram em contato, umas se fundindo a outras, as mais adiantadas absorvendo as mais atrasadas, originando uma verdadeira simbiose ou sincretismo religioso (RAMOS, 2001, p. 114).

No que se refere à experiência alagoana com a religiosidade africana, é contundente a sua presença, tendo em vista o grande número de africanos aqui e a vinda também de outras partes do país, sobretudo por causa do quilombo dos Palmares. Tivemos a manifestação de iorubas, jejes e bantas, principalmente desse último, pois sua influência pode ser vista de forma irrefutável na linguística dos iorubas e jejes, e em toda a sociedade (LOPES, 2008).

A presença dos orixás em Alagoas faz parte do imaginário, da cultura e da poesia (MACEDO, 2001), abrangendo vários aspectos da vida deste Estado. No entanto, o registro, ocorrido em 1912, marcou profundamente a religiosidade de matriz africana. Esse fato consta nos registros históricos da seguinte forma:

Durante o movimento político de 1912, populares exaltados invadiram as casas de xangô e num verdadeiro furor iconoclasta rebataram e arrebataram os ídolos, depredaram os centros das sessões, prenderam e surraram os pais e as mães de santos e quase que extinguiram o culto. Dizemos quase porque ainda hoje esses ritos são celebrados, embora muito reservadamente (BRANDÃO, 1988, p. 23).

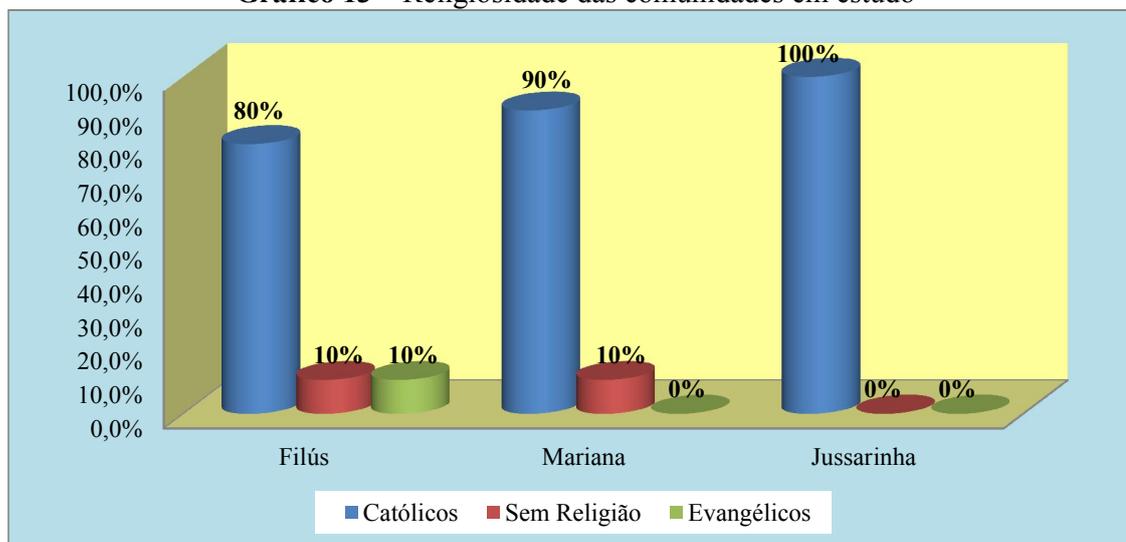
Depois da quebra dos terreiros de xangô, “Os cultos afro-alagoanos, por causa das constantes perseguições, começaram a ser executados de forma “silenciosa” – apenas com palmas e “rezas” aos santos – pois os “toques” ficaram por muito tempo proibido” (PEREIRA ROGÉRIO, 2006, p. 43). Posterior a esse ano, 1912, continuaram a existir práticas religiosas afro-alagoanas, todavia ficaram conhecidas como “xangô rezado baixo”, já que precisavam ser o mais secretas possível. Outras escritoras fazem o seguinte relato do ocorrido:

Em Maceió, o primeiro “toque” ou terreiro que constituiria a identidade de uma “nação africana” seria o de Tia Marcelina, um terreiro da nação Nagô. Era uma escrava africana de Janga, Angola, descendentes do Quilombo dos Palmares e da família real africana. Ela tinha o saber, o carisma e a voz dos Orixás, sendo contemplada com a coroa de Dadá, homenagem outorgada pelos oráculos do continente africano, posto mais alto da hierarquia religiosa africana no Brasil e que significava na liturgia africana, “irmão mais novo do Xangô”. O seu terreiro (casa do toque) estava situado num pequeno sítio atrás do Espaço Cultural da UFAL, hoje denominada Rua Sete de Setembro, no lado direito o Riacho Salgadinho, nas proximidades da Rua Aroeira, onde já funcionou o Cartório de 13ª Vara Criminal de Maceió (FARIAS, NASCIMENTO & BOTELHO, 2007, p. 78).

A intolerância religiosa para com os africanos e sua prole é nítida no estado de Alagoas, o “quebra de xangô” representa esse fato. Até mesmo depois do ano de 1912, “muitos pais e mãe-de-santo mudaram-se para outros estados, como Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, fato que causou o ‘desaparecimento’ dos ‘toques’ na cidade” (PEREIRA ROGÉRIO, 2006, p. 43).

Esse e tantos outros fatos influenciam na identidade religiosa dos alagoanos, sobretudo nas comunidades quilombolas que existem neste território. Vejamos no gráfico 13 como se identificam religiosamente as CRQs Filús, Mariana e Jussarinha.

**Gráfico 13 – Religiosidade das comunidades em estudo**



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

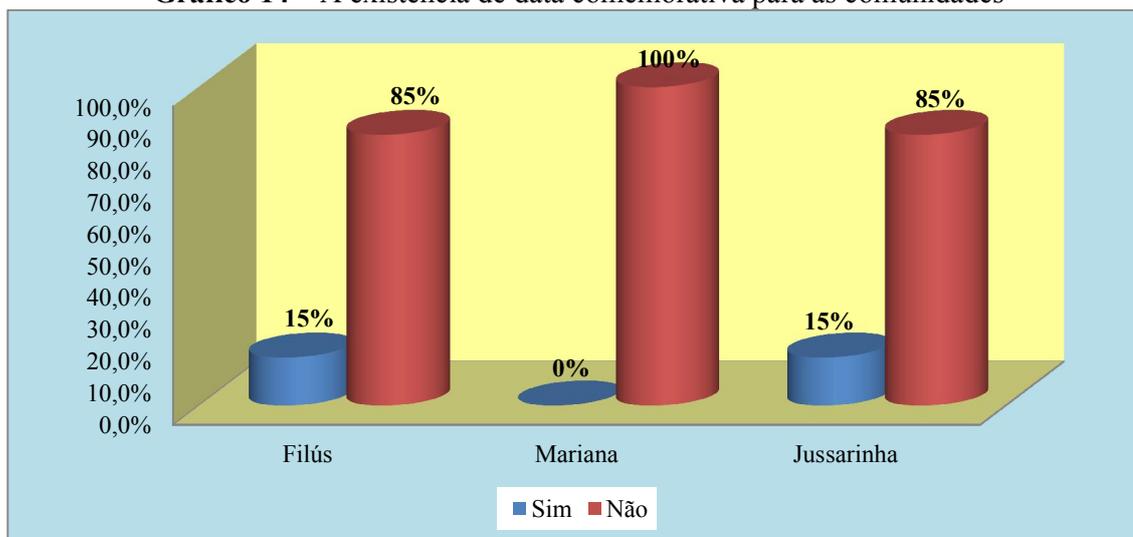
Na comunidade Filús, 80% das pessoas responderam que são católicos, 10% consideram-se evangélicos, e 10% intitularam-se sem religião. Em Mariana, 90% têm orientação religiosa católica, e 10%, por não terem prática nem comungarem dos ensinamentos religiosos, responderam que não têm religião. Sobre Jussarinha, consta que 100% dos participantes da pesquisa são seguidores do catolicismo.

Na comunidade de Filús, não há remanescente das religiões africanas. Em Mariana, já teve membro quilombola que “curava as pessoas” e “rezava pelos doentes”, tinha benzedeira (inclusive o nome da comunidade é por causa de uma mulher, Mariana, que benzia o povo), todavia hoje não existe nada relacionado. Em Jussarinha, existe uma “benzedeira que reza pelo povo” e há uma celebração no Dia de Todos os Santos, esses dois fatos podem ser entendidos como evidências de vestígio do sincretismo umbandista.

Observemos de forma explícita que há uma predominância da religiosidade católica nas referidas comunidades, contrariamente não temos nem uma manifestação religiosa de matriz africana. Talvez a explicação se relacione às várias perseguições e à subalternização às quais as comunidades de Filús, Mariana e Jussarinha são destinadas neste Estado. Outro ponto é a permanência da identidade destes quilombolas frente aos “não religiosos”, bem como ao surgimento de membros evangélicos (apenas dois foram constatados entre todos os pesquisados) nas comunidades. Enfim, a luta pela alteridade religiosa continua.

Quanto às comemorações, destacamos que este é um dos aspectos da materialização da identidade, notadamente a festividade que tem data fixa, ou seja, as datas comemorativas são manifestações explícitas dos valores simbólicos de uma comunidade quilombola. Muitas delas têm valores e vestígios da memória dos seus antepassados, outras revelam as inovações e transformações que ocorreram naquele determinado território.

Precisamos ter consciência da importância das festividades, já que estas são modos de guardar a herança histórica dos remanescentes (VANSINA, 2010). Pensando no que significa as festividades para os quilombolas, nessa etapa da presente pesquisa, verificamos se Filús, Mariana e Jussarinha têm essas festividades, bem como a relação étnica-social para a visibilidade destes remanescentes na inter-relação com outras comunidades quilombolas. Vejamos no gráfico 14 se há datas comemorativas nas referidas comunidades.

**Gráfico 14** – A existência de data comemorativa para as comunidades

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

De acordo com o gráfico 14, observamos que, em Filús, 15% afirmaram que têm comemorações, entretanto elas ocorrem de forma particular, como aniversário ou em datas como dia da criança, ou seja, não são comemorações relacionadas à temática quilombola. E 85% disseram não haver datas comemorativas na supracitada comunidade. No caso de Mariana, 100% disseram que não havia qualquer indício de datas comemorativas. E, em Jussarinha, tem-se o mesmo quantitativo de Filús, ou seja, 15% responderam sim, e 85% não. Todavia, uma moradora mencionou a existência da data 1º de novembro como tendo uma celebração.

A prática comemorativa realizada em Jussarinha no Dia de Todos os Santos, dia 1º (primeiro) de novembro, pode ter intrínseca relação com as manifestações religiosas africanas, pois as práticas da religiosidade Banta, além de sofrerem um sincretismo, tornam-se peculiar pelo fato de “cultuar espíritos dos antepassados e deuses dos lares” (RAMOS, 2001, p. 104), diferente do que ocorre com os povos Sudanese que nos trouxeram o candomblé, por exemplo. Na contemporaneidade, é preciso analisar estas práticas remanescentes.

A sobrevivência dos cultos de procedência banta existe como vimos, mas de difícil identificação, tão amalgamados se acham com elementos do fetichismo jeje-nagô, do espiritismo, do catolicismo. Com efeito, a religião dos negros e mestiços brasileiros, é resultante, como temos afirmados repetidas vezes, de um vasto sincretismo (RAMOS, 2001, p. 113).

O dia 1º de novembro é uma celebração católica (todos os santos) e é a data que antecede o dia dos finados (antepassados mortos). Sendo assim, percebemos a relação entre o

catolicismo e as práticas Banto, classificado como sincretismo umbandista (FONSECA JÚNIOR, 2000; BIRMAN, 1983). Vejamos esta celebração da comunidade Jussarinha na figura 10.

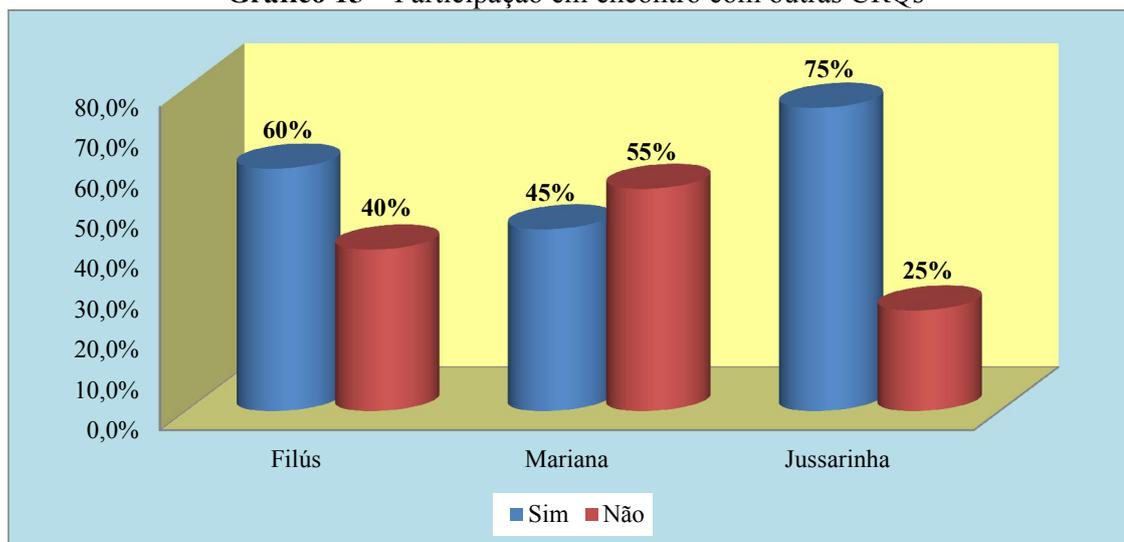
**Figura 10** – Celebração no Dia de Todos os Santos na CRQ Jussarinha



**Fonte:** Presidente da CRQ Jussarinha, 2018.

Além da festividade da própria comunidade, são de suma importância para o desenvolvimento comunitário os encontros com outras comunidades, pois esses fortalecem os vínculos e favorecem o desenvolvimento compartilhado das experiências de todos os remanescentes de forma coletiva e unificada. Os encontros com outras comunidades são essenciais, não apenas para se inteirarem das transformações do movimento negro como também para possibilitar visibilidade, pois até então temos “um ‘Brasil invisível’ secularmente, ou seja, povos e territórios que existiram e se mantêm sobreviventes, mas de uma maneira marginal, não oficial na sua plenitude” (ANJOS, 2006, p. 52).

Levando em consideração o valor desses encontros, a promoção de visibilidade étnica-racial, verifiquemos se os moradores das comunidades em análise participam dos encontros com outros remanescentes de quilombo (gráfico 15).

**Gráfico 15 – Participação em encontro com outras CRQs**

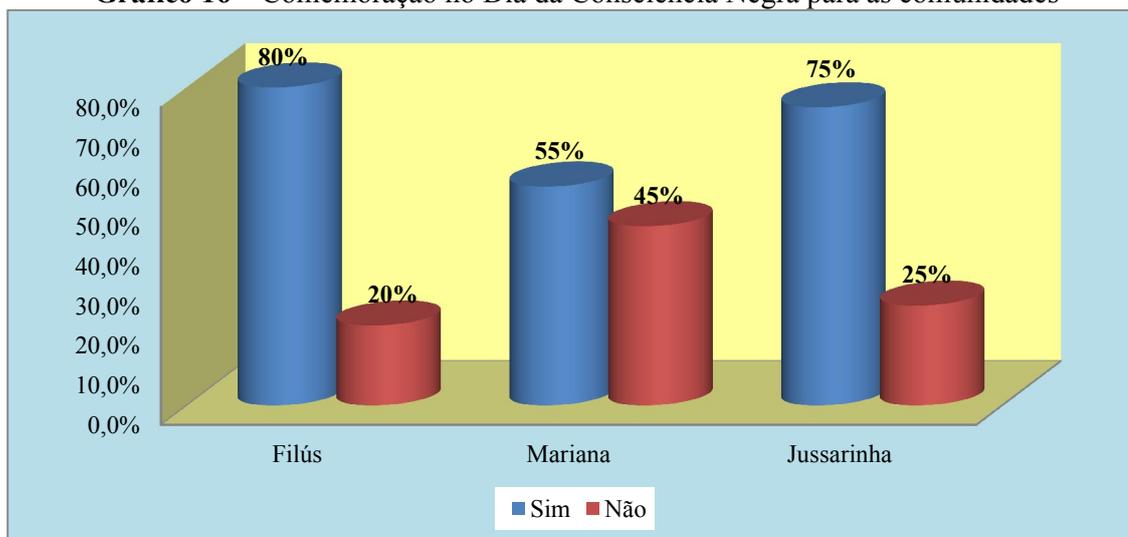
**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Em Filús, 60% dos quilombolas confirmaram já terem participado de encontro com outras comunidades. E 40% nunca foram em nenhum desses encontros. Quanto à comunidade Mariana, o número dos participantes é ainda menor, o equivalente a 45%, e 55% deles jamais foram a essas reuniões. Na Jussarinha, comunidade que comparativamente teve mais moradores envolvidos nesses encontros, 75% participaram dessas reuniões, e 25% não, ou seja, nunca se envolveram com o movimento intercomunitário.

Conforme o gráfico 15, as comunidades em estudo, em sua totalidade, não estão envolvidas nos intercâmbios intercomunitários, ocasionando, assim, uma fragilidade quanto à solidificação e consciência da identidade desenvolvida internamente, bem como externamente pelos mesmos, já que esses encontros são essenciais na formação de consciência social.

Para o movimento negro, a data de 20 (vinte) de novembro, Dia da Consciência Negra, significa o maior símbolo da luta em prol da dignidade, da cidadania e na formação da identidade dos negros neste país. Acerca deste dia, consultamos se as comunidades de Filús, Mariana e Jussarinha celebram essa data (gráfico 16).

**Gráfico 16** – Comemoração no Dia da Consciência Negra para as comunidades

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Na comunidade Filús, 80% afirmaram que comemoram o dia da Consciência Negra, e 20% disseram que nunca realizaram tal comemoração. Em Mariana, o total de 55% das pessoas confirma que celebra o dia 20 de novembro, e 45% responderam que não. Quanto a Jussarinha, 75% dos quilombolas responderam afirmativamente sobre a existência de comemoração na data em questão, e 25% disseram não haver quaisquer comemorações nesta data. Concluímos, então, que nem todos os moradores das comunidades em estudo participaram das comemorações realizadas no dia 20 de novembro, prejudicando, de certo modo, no processo de consolidação da identidade étnico-racial dos afrodescendentes.

No gráfico 16, foi-nos respondido sobre a existência de comemoração, porém precisamos saber se aqueles que afirmaram a existência da festividade nesta data participam dela e em qual localidade se realiza essa comemoração (tabela 5).

**Tabela 5** – Celebrações das comunidades no Dia da Consciência Negra

Comunidades Quilombolas	Porcentagem dos moradores que participam da comemoração do dia 20 de Novembro	Locais das comemorações
Filús	45%	Serra da Barriga
	35%	Comunidade Filús
Mariana	55%	Serra da Barriga
Jussarinha	55%	Serra da Barriga
	10%	Comunidade Jussarinha
	5%	Santana do Mundaú
	5%	Comunidade Filús

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

De acordo com a tabela 5, notamos que todos aqueles que comemoram o Dia da Consciência Negra da comunidade Mariana o fazem na Serra da Barriga, em seguida 55% dos moradores de Jussarinha, e 45% dos remanescentes de Filús também o comemoram na Serra da Barriga. Sendo assim, esse local se configura como espaço de resistência e de consolidação dos direitos sociais que foram usurpados durante os quatro séculos de escravidão brasileira. Vejamos, nas figuras 11 e 12, algumas fotografias da Serra da Barriga.

**Figura 11 – Serra da Barriga I**



**Figura 12 – Serra da Barriga II**



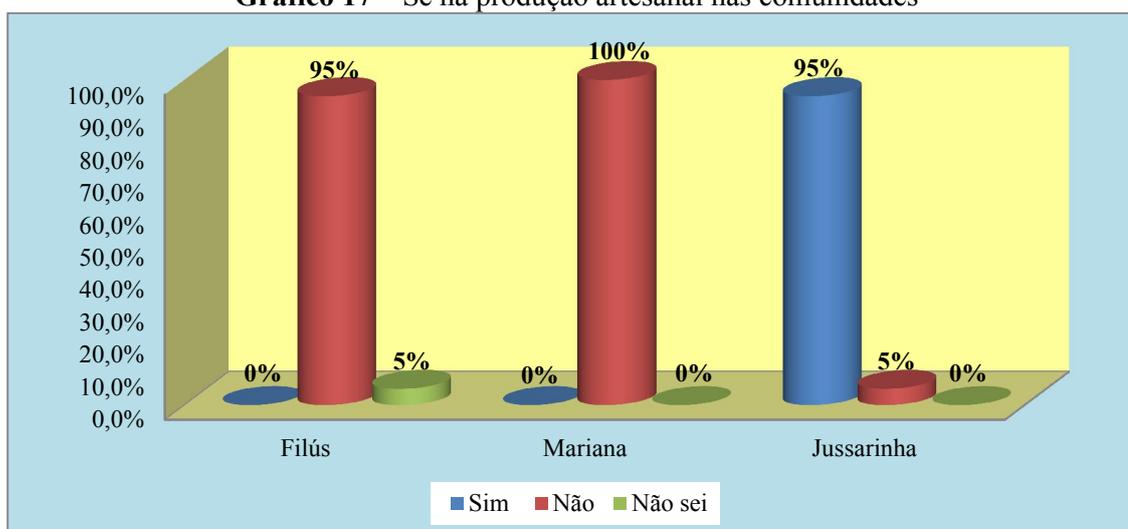
**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

É explícita a necessidade de que as comunidades quilombolas em análise participem mais dos encontros com as demais comunidades, sobretudo na data que recordamos a morte de Zumbi dos Palmares, 20 de novembro, conhecida como o Dia da Consciência Negra. Esta data representa a perpetuidade da negritude, com suas demandas sociais por direitos e dignidade para que esse grupo venha alcançar a tão sonhada democracia racial.

No que se refere às obras artesanais, essas representam uma das características das comunidades remanescentes, pelas quais manifestam seu saber, pois servem como elemento que materializa a identidade. Dependendo de qual objeto é produzido, pode ser utilitário ou ornamental, e ainda gera renda quando comercializado.

Sendo assim, indagamos sobre a produção de artesanato nas comunidades Filús, Mariana e Jussarinha (gráfico 17).

**Gráfico 17 – Se há produção artesanal nas comunidades**

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Conforme o gráfico 17, no qual a comunidade Filús afirma não dispor de qualquer produção artesanal, 95% disseram não existir, e 5% não souberam informar. Em Mariana, 100% informaram que não têm nenhuma produção de artesanato. Quanto a Jussarinha, por sua vez, 95% informaram a presença de várias produções artesanais, e 5% responderam não.

Salientamos que Filús e Mariana não têm nem tiveram qualquer forma de produção artesanal. Dentre as três comunidades, apenas Jussarinha tinha e mantém as produções de artesanato. Sendo assim, visualizemos, no quadro 5, as produções artesanais realizadas na comunidade Jussarinha.

**Quadro 5 – Objetos produzidos artesanalmente na CRQ Jussarinha**

<b>Artesanatos produzidos na comunidade quilombola Jussarinha</b>
Abano
Bolsa
Calçado da fibra da bananeira
Esteira
Guardanapo
Jogo-americano
Porta-retratos
Rede de pesca
Sabão
Sabonete
Tapete

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Os objetos produzidos artesanalmente na Jussarinha remetem-nos ao conhecimento africano, pois “essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167). Esse saber que é imaterial concretiza-se pela prática, ou seja, “transformando o *saber* – patrimônio imaterial – em patrimônio material através *do fazer*, criando elementos identitários e de pertença comuns a toda comunidade” (ARAÚJO, 2014, p. 92).

Compreendemos, assim, que as produções artesanais da comunidade Jussarinha representam um elemento característico da identidade quilombola, quando através do saber – patrimônio imaterial – materializam pelo fazer – patrimônio material –, os remanescentes formam sua identidade, pois essa “é uma fonte de significados e experiências de um povo, construída com base em atributos culturais, e que se constituem como referencial para os próprios indivíduos de uma comunidade” (CASTELLS, 1999, p. 22). Neste sentido, corroboramos com as perspectivas apontadas por Teixeira et al. (2011) quando descreve o artesanato como elemento de identidade cultural de um grupo.

O artesanato é uma possibilidade de resgate da ancestralidade porque é uma produção realizada através do saber-fazer passado de geração em geração. Portanto, todas as peças artesanais da comunidade Jussarinha são memórias históricas de seus familiares que, em médio prazo, remontam ao início das sociedades mocambeiras brasileiras e, em longo prazo, resgatam a origem africana desses quilombos contemporâneos. Atualmente, a produção do artesanato da referida comunidade reflete relações estabelecidas entre seus membros, pois a fabricação é realizada conjuntamente, fortalecendo, assim, os vínculos da comunidade e entre os quilombolas e seu território porque a matéria prima é retirada da própria comunidade.

O artesanato em Jussarinha tem a bananeira como elemento basilar para sua produção, pois são as fibras dela que servem para a produção dos variados objetos, como podemos observar nas figuras 13 e 14.

**Figura 13** – Plantação de bananeiras na Jussarinha



**Figura 14** – Fibras da bananeira



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Para os remanescentes de quilombos, a produção de artesanato é elemento de identidade: “O artesanato traduz a identidade de um povo. E traduzir a diversidade de um país continental como o nosso é uma atividade nobre” (BARRETTO, 2016, p. 16). Mas também deve ser entendido como uma maneira de adquirir recursos financeiros e, como tal, precisa de apoio para que tenha o devido valor, “Por isso mesmo, o artesanato necessita de apoio de instituições para que possa conquistar a posição de destaque que merece na cultura e na economia” (BARRETTO, 2016, p. 16).

Na produção artesanal, vemos, de forma nítida, a criatividade dos quilombolas, formando assim uma rica diversidade, pois “A produção artesanal, presente em todo nosso território, é reconhecida como uma expressão importante de identidade local, e de diversidade cultural, que enriquece o nosso patrimônio simbólico e artístico” (PAULA, 2016, p. 19). Vejamos, nas figuras 15, 16, 17 e 18, algumas das obras artesanais que são criadas em Jussarinha.

**Figura 15** – Produção artesanal da fibra da bananeira



**Figura 16** – Jogo-americano



**Figura 17** – Marca texto produzido artesanalmente



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Para além da produção, é preciso levar em consideração a comercialização dos objetos que são produzidos na comunidade, completando, desse modo, todo o processo. “Além disso, representa uma atividade econômica relevante, que gera quantidade expressiva de ocupações, seja na produção, seja na comercialização” (PAULA, 2016, p. 19). Vemos a importância das produções artesanais quando levamos em conta a quantidade de pessoas envolvidas na produção e na venda desses produtos.

Outro elemento essencial na produção artesanal dos quilombolas de Jussarinha é o pipiri, planta encontrada na comunidade que serve na criação de artesanato utilitário e ornamental, como podemos observar nas figuras 19 e 20. As esteiras foram produzidas com o pipiri.

**Figura 19** – Pipiri para produção de esteira na Jussarinha



**Figura 20** – Esteiras produzidas



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Evidentemente, entre as três comunidades em estudo, apenas a Jussarinha realiza a criação de objetos artesanais. Entretanto, ainda precisa de reconhecimento e de espaço para comercializar os seus produtos, pois só assim possibilitará o desenvolvimento da comunidade. A falta de apoio e o descaso têm levado muitas vezes ao desânimo na produção do referido artesanato, por isso precisamos enaltecer a bravura e audácia que os presentes quilombolas têm feito no sentido de continuar produzindo seu artesanato, algo que faz parte de sua identidade.

No decorrer do capítulo 3, iremos refletir sobre os desafios e perspectivas das comunidades em estudo, tendo por base a compreensão conceitual do que significa identidade, sobretudo a identidade étnica-racial dos afro-remanescentes, levando sempre em consideração as múltiplas dimensões da escala geográfica.

### CAPÍTULO 3

#### REFLETINDO SOBRE O CONCEITO DE IDENTIDADE QUILOMBOLA



Com os novos processos históricos, a compreensão sobre identidade tem-se modificado em uma volatilidade jamais vista antes, fazendo-nos questionar sua importância e inclusive a sua existência. Estamos no fim da identificação ou nas múltiplas? Seria absurdo se, no mundo em crise, a mesma permanecesse intacta, já que esta tem caráter político e dinâmico, capaz de influenciar no norteamento da vida e da existência.

Com as mudanças que temos vivenciado no período histórico atual, a compreensão sobre identidade também tem acompanhado essas transformações, implicando, portanto, em um conceito que se constrói, se destrói e se reconstrói novamente, em uma dialética social. Entendemos por identidade as particularidades do indivíduo, todavia é no grupo que ela se afirma, tanto pelo processo de assemelhar-se como pela própria distinção. Concordamos com Haesbaert que a identidade é, antes de tudo, uma relação de poder, portanto, territorialidade.

As relações de poder são, assim, iminentes a todas as demais: econômicas, epistemológicas, culturais, de gênero, [...]. Nesse sentido é que o poder, para muito além da figura do Estado – e de suas territorialidades –, envolve esferas, como a cultural e a econômica (HAESBAERT, 2014, p. 44).

A evocação da identificação remete aos vários aspectos da vida, entre eles, aos psíquicos-individuais, à sexualidade, à étnica-racial, à consciência global de um determinado fenômeno, dentre outros. Importa-nos a dimensão espaço-temporal que a identidade possui. Hall (2011) nos propõe a compreensão da identidade por meio de três diferentes sujeitos, em que o primeiro corresponde ao “sujeito do iluminismo, baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado” (HALL, 2011, p. 10). O segundo é o “sujeito sociológico, não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com outras pessoas importantes para ele” (HALL, 2011, p. 11); e o terceiro ele chamou de “sujeito pós-moderno, não tendo uma identidade fixa, essencialmente ou permanente” (HALL, 2011, p. 12).

Para Hall (2011), a identidade passou de um entendimento humanista fixo para uma relação social e posteriormente adquiriu uma dimensão de volatilidade, sendo que este último corresponde ao período da globalização. Entretanto, duas ideias sobre identidade permanecem, a de pertencimento e a de construção. Ainda sobre o caráter da identidade na contemporaneidade, destacamos:

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença (HALL, 2011, p. 22).

Existe uma impossibilidade de construção da identidade sem a dimensão espacial, pois essa é o tentáculo de sustentação daquela. A identidade de um grupo equivale à igualdade entre os seus participantes. Neste sentido, Campos diz que (2007, p. 37) “a identidade está sendo designada como um complexo relacional que liga o sujeito a um quadro contínuo de referências, este último construído pela intersecção de sua história individual com a do grupo em que vive”.

Os membros desse grupo evidentemente distinguem-se de outras coletividades sociais, ou seja, há uma indubitável inseparabilidade entre identidade e a dimensão espacial. Sobre a concepção territorial da identidade, somos informados que

[...] dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação. [...] De forma muito genérica podemos afirmar que não há território sem algum tipo de identificação e valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos seus habitantes (HAESBAERT, 1999, p. 172).

Quanto à realidade território-espacial, há uma inerência quanto ao movimento, ou seja, o espaço é dinâmico, e como tal tem passado por constantes modificações, sobretudo por causa das técnicas, criando uma nova possibilidade, a de que “os lugares permanecem fixos; é neles que temos ‘raízes’. Entretanto, o espaço pode ser ‘cruzado’ num piscar de olhos” (HALL, 2011, p. 73). As dinâmicas, que acontecem no território, influenciam seus membros nesse processo de identificação, principalmente na atualidade, pois “as ‘identidades’ flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras inflamadas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas” (BAUMAN, 2005, p. 19).

Compreendemos, assim, que a identidade tem passado por modificações, acompanhando todas as transformações que ocorrem no tempo-espaço, sobretudo na contemporaneidade, na qual a mesma é caracterizada por ser flexível e concomitantemente ausente de qualquer solidez.

Tornamo-nos consciente de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade” (BAUMAN, 2005, p. 17).

Quando não reconhecemos as dinâmicas temporais e espaciais que a identidade tem passado, passamos a classificar os outros de forma preconceituosa, com padrões e conceitos

retrógrados que não mais os representam. “Em nossa época líquida-moderna, em que o indivíduo livremente flutuante, desimpedido, é o herói popular, ‘estar fixo’ – ser ‘identificado’ de modo inflexível e sem alternativa – é algo cada vez mais malvisto” (BAUMAN, 2005, p. 35). No caso dos territórios quilombolas, é preciso pensá-los como atores sociais, sujeitos em um constante dinamismo, dentro de uma lógica globalizante em que todos estão imersos.

Quando discutimos identidade quilombola, território e identidade aparecem intimamente imbricados, a construção do território produz uma identidade e a identidade produz o território, este processo é produto de ações coletivas, recíprocas, de sujeitos sociais. A territorialização também é construção, movimento, no tempo e no espaço. São relações entre os sujeitos com sua natureza. Essa relação é registrada pela memória individual e coletiva, fruto e condição de saberes e conhecimentos (MALCHER, 2006, p. 67).

Para os remanescentes de quilombos, seu território equivale à continuação dos valores que foram construídos historicamente, sendo que estes remetem à cultura em aspectos da materialidade (econômica), e da simbologia (identidade), havendo uma imbricação desses fatores, por isso podemos considerar identidades territoriais (HAESBAERT, 2014). Em realidade, “a manifestação da territorialidade nas comunidades funciona como um meio de identificação, defesa e sustentação socioeconômica e cultural” (FREITAS, 2015, p. 33).

Nesses territórios, a identidade individual passou a ganhar conotação coletiva, não existindo o ser unitário e isolado, mas conjunto e dinâmico no espaço em que todos estão inseridos.

A situação ambiental sempre foi básica para essa construção. Além disso, a identidade coletiva passou a dar sentido à vida das pessoas: o pertencimento à comunidade tornou-se o elemento definidor da pessoa. Não existia a ideia de indivíduo: o ser humano era parte da comunidade ou não era ninguém. Por isso, quando ocorria a escravização, o escravo passava a ser considerado um estrangeiro, alguém sem vínculos com a comunidade (SOUZA, 2014, p. 22).

Semelhantemente, precisamos reconhecer a dimensão temporal da identidade. “Quanto ao impacto da globalização sobre a identidade é que o tempo e o espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação” (HALL, 2011, p. 70). O único tempo que temos é o hoje, pois é de onde estamos criamos a nossa identidade, respondendo de onde viemos. Em relação aos remanescentes de quilombos, esses formam suas identidades por causa de suas origens em comum, seus pais vieram do continente africano, mantêm características semelhantes, cor da pele, condição econômica, entre outras.

A relação tempo/espaço é fundamental para o desenvolvimento de uma territorialidade plena, fato preponderante para alcançar a identidade espacial. Enquanto a territorialidade diz respeito, em particular, ao indivíduo e lugar apropriado, a identidade espacial, para ser factível e reconhecida pelos demais grupos sociais, tem a necessidade de primeiro ser construída no interior do próprio grupo, dentro de um espírito de solidariedade, e, ainda, uma relação forte com o meio ecológico e as infraestruturas e com os membros de sua “comunidade” (CAMPOS, 2007, p. 37).

Como a identidade não é algo que nos é dado, mas construído, essa pode também ser destruída, e toda diáspora africana corresponde, em primeiro lugar, à eliminação da identidade dos povos africanos. Na experiência brasileira, houve uma superposição étnica-racial eurocêntrica, sobre muita das práticas africanas ou “afro-brasileiras” (SOUZA, 2006, p. 7), já que neste território elas sofreram modificações, se perpetuaram. Dado o processo de eliminação dos elementos que remetia às origens desses povos, nas escolas, nos livros, nos cinemas, a identidade africana tornou-se o equivalente à inferiorização do indivíduo, de forma que Silva (2010) vê o resgate dessa identidade da seguinte maneira:

Portanto, o processo de constituição da identidade étnica-racial do/a jovem negro/a consiste quase em um desafio individual, uma vez que as referências sociais, culturais, financeiras e simbólicas, [...] parecem contribuir de forma limitada para uma experiência de valorização da identidade negra (SILVA, 2010, p. 112-113).

Ao tratar sobre identidade afro-brasileira, não se objetiva um enobrecimento em detrimento das demais etnias, mas o reconhecimento da existência e importância que ela tem na formação e nas transformações do território brasileiro. Outro ponto em que os autores que estudam a identidade afro-brasileira recebem muitas críticas dos demais é com relação à “pureza” da identidade, todavia ninguém reconhece tanto quanto esses que, em primeiro lugar, houve um “caldeirão transétnico africano” (GOMES, 2006, p. 173) e, em segundo, que as culturas africanas estão tão imbricadas com as culturas em que elas foram inseridas, por isso que, no caso brasileiro, ela é chamada de afro-brasileira. Esse reconhecimento é, segundo Lopes, (1988) o caminho para a diversidade étnica-racial.

País onde convivem várias culturas, no Brasil, os africanos deixaram fortes traços de sua identidade na religião, na história, nas tradições, no modo de ver o mundo e de agir perante ele, nas formas de arte, nas técnicas de trabalho, fabricação e utilização de objetos, no modo de falar, na medicina caseira e em muitos aspectos. Esses traços, recriados pelos afro-brasileiros de uma forma inconsciente, são hoje – no nosso entender – a chave para o reencontro do Brasil consigo mesmo (LOPES, 1988, p. 181).

A formação da identidade está relacionada ao pertencimento a um espaço (ECHEVERRI, 2009). Nesse caso podemos falar em “identidade espacial dos quilombolas”

(CAMPOS, 2007, p. 37), pois sem o território africano, local de origens, no território brasileiro, os africanos e seus descendentes tentam reencontrar o significado de suas vidas. Neste sentido, pensar a identidade dos quilombolas é pensar sua cidadania, visto que ela remete diretamente à igualdade. Com relação ao lugar destinado aos negros na sociedade brasileira, destacamos:

Ser negro no Brasil é, pois, com frequência, ser objeto de um olhar enviesado. A chamada boa sociedade parece considerar que há um lugar predeterminado, lá em baixo, para os negros, e assim tranquilamente se comporta. Logo, tanto é incômodo haver permanecido na base da pirâmide social quanto haver “subido na vida” (SANTOS, 2002, p. 161).

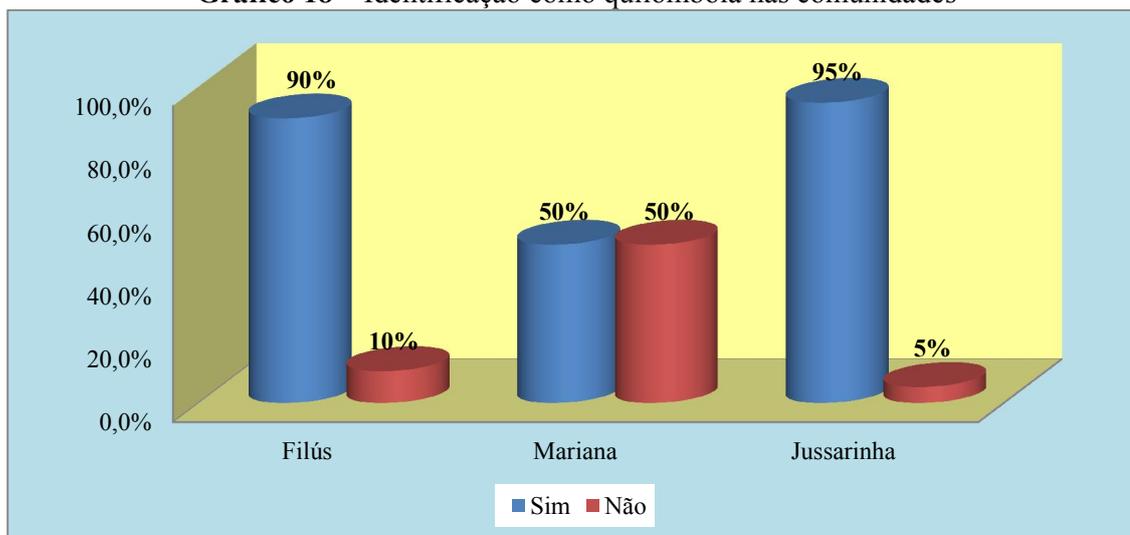
Dentro desse contexto, a busca pela cidadania quilombola ultrapassa as fronteiras étnicas e nos faz refletir sobre a sociedade como um todo, ou seja, traz um real diagnóstico da identidade brasileira, já que esta foi estereotipada. “A própria identidade de Brasil faz prevalecer como conteúdo um português não muito inteligente, um indígena preguiçoso e um africano carregado de atraso. Esses foram os estereótipos fornecidos para a identidade do país” (LIMA et al, 2012, p. 47). Precisamos ressignificar a nossa identidade como país, sobretudo para os mais excluídos, entre esses, os quilombolas.

A partir do exposto, veremos qual a compreensão dos quilombolas residentes nas comunidades Filús, Mariana e Jussarinha sobre identidade e se eles se identificam como quilombolas.

### **3.1 Formação da identidade em Filús, Mariana e Jussarinha**

Para um indivíduo se reconhecer como remanescente de quilombo, é necessário mais que uma definição teórica, pois, depois da autodefinição, passará por preconceitos e discriminação, e essas ocorrências afetarão diretamente a maneira de viver bem com sua definição de remanescente quilombola. Compreendemos, assim, que os níveis de educação, econômico, social e cultural são definidores no processo de pertencimento ou negação do pertencimento étnico-racial.

Em nossa pesquisa empírica, indagamos os moradores das três comunidades, Filús, Mariana e Jussarinha, se eles realmente se identificam como remanescentes de quilombos. Vejamos as respostas que nos ofereceram através do gráfico 18.

**Gráfico 18 – Identificação como quilombola nas comunidades**

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

De acordo com o gráfico 18, 90% dos moradores de Filús disseram que se identificam como quilombolas, e 10% deles se entendem como quem vive com eles, todavia não se interpretam como tal. A comunidade Mariana registou uma divisão igual quanto à identificação quilombola, isto é, 50% consideram-se quilombolas enquanto a mesma porcentagem se vê como moradores do mesmo sítio, mas não como quilombola. Já em Jussarinha, 95% dos moradores relataram que se identificam como remanescentes de quilombo, e 5% não se veem assim. Fica evidente que em Jussarinha o reconhecimento quanto à identidade quilombola superou as demais, e a comunidade de Mariana teve o percentual comparativamente mais baixo.

Conforme o gráfico 18, os moradores das comunidades quilombolas fazem nítida separação entre aqueles que têm ancestralidade africana daqueles que são apenas moradores das respectivas comunidades. Para uma pessoa ser considerada remanescente de quilombo, segundo as próprias comunidades, é necessário ter nascido nela e ser filho de um quilombola. Assim sendo, todos os pesquisados que não se enquadram nesses critérios disseram não ser quilombola, por exemplo, os 50% dos moradores de Mariana que não possuem a identidade quilombola, tendo em vista que Mariana é um sítio onde vive uma grande quantidade de moradores, entre esses, os quilombolas.

A definição do ser quilombola equivale a um desafio, e tal dificuldade é fruto de estereótipos produzidos durante os quase quatro séculos de escravidão. Para Santos (1997),

todo esse processo interiorizou no próprio negro a noção de inferioridade, seja individual ou coletiva, tendo em vista que:

[...] por cerca de três séculos e meio, o negro foi escravizado: de 1534 a 1888. Esse período tão longo estigmatizou o negro como subpessoa. A verdade é que o negro foi colocado como alguém incapacitado para a plena cidadania. Por outro lado, o negro foi compelido a crer, efetivamente, nisso. Temos, a partir daí a contramão citada em nosso estudo: a identidade – mais certo seria dizer a não-identidade – do não-branco brasileiro. Ser negro não é algo convidativo em um país embranquecido ideologicamente. Para a juventude negra, tais aspectos são ainda mais sensíveis do que para os mais velhos (SANTOS, 1997, p. 217).

Todavia, é a compreensão sobre identidade e cultura que nos possibilita a modificação da realidade histórica, sobretudo pelo fato de que a cultura é “um processo de aprendizagem, e transmitida ao conjunto de seus membros” (LAPLANTINE, 2003, p. 96), ou seja, a sociedade atual tem a oportunidade de utilizar o conhecimento histórico sobre o racismo como trampolim na criação de uma nova cultura, a da alteridade. E a definição do ser quilombola é um caminho para a gênese da cultura da igualdade, sendo ela um “produto coletivo da vida humana” (SANTOS, 2005, p. 46). Nesse sentido, Tenório (2014) reconhece a importância dos excluídos da sociedade alagoana na sua formação cultural com as seguintes palavras:

A identidade alagoana está ligada a valores sociais e culturais da maioria da população, não só da elite branca, de ascendência europeia, mas igualmente, e mais que tudo, dos seus pobres, negros e índios que são, sem dúvida, atores e fazedores da nossa cultura (TENÓRIO, 2014, p. 12).

A inclusão dos povos menos favorecidos como afrodescendentes, entre outros, na formação da cultura sempre foi um desafio, sobretudo porque “na própria base da construção da nossa identidade como nação, está o mito de uma comunidade inter-racial” (SOUZA, 1997, p. 30). É como disséssemos que somos multiculturais, e que aqui não existe racismo nem discriminação racial, entretanto, a realidade é extremamente marcada pelos preconceitos étnico-raciais, por isso chamamos de mito à democracia racial.

A conceituação do ser quilombola passa pela valorização e reconhecimento de quem somos, isto é, a compreensão dos fatos históricos, desmistificando os estereótipos sobre a África e seus descendentes. A conscientização geográfica no sentido de fornecer um diagnóstico preciso sobre a situação atual desta população, mas, sobretudo, das políticas públicas, pois são estas que impulsionarão uma transformação, tendo em vista que no presente os quilombolas encontram-se em estado de vulnerabilidade. A identidade perpassa pela dimensão econômica, mas não podemos reduzi-la apenas a esse fator, pois envolve outros valores, principalmente a ocorrência de “alinhamento afetivo”.

Mas o que é ser negro ou branco, quando se entende que *identidade* enquanto um estar *situado* é toda ela uma questão de *pertencimento* e de um *querer-estar-junto-a*, significando este estar junto o pertencer a um agrupamento, [...] o sentir-se negro – para além da cor da pele – pode significar um *alinhamento afetivo*, uma *incorporação de valores* e de *situações* nas quais o sujeito (ou os sujeitos) se coloca(m) a partir das *linhagens de pertencimento* e de afinidade eletiva, as quais, linhagens e afinidades podem estar sendo articuladas e agenciadas desde a luta pela terra – caso das comunidades quilombola rurais – ou então, no alinhamento festivo identitário [...]. (BEZERRA, 2014, p. 75-76).

A definição do ser negro não deve ter sua origem no outro, ela precisa partir do indivíduo, ou seja, esta é uma autodefinição, construída através da relação coletiva no território (HAESBAERT, 2014; SANTOS, 1999; SOUZA, 2000). Quando outrem classifica um indivíduo de negro, o faz pelo juízo de valor, e esse infelizmente é pautado no pré-conceito, é uma maneira de perpetuar a sociedade em seu letárgico processo de inalterabilidade, pois essa “herança colonialista sofreu pequenos ajustes ao longo do século XX, mas se mantém na essência” (ANJOS, 2014a, p. 344). O fato de alguém se declarar negro, principalmente quilombola, implica na consciência de quem ele é, sendo este o elemento basilar que possibilita lutar para alterar a realidade social e cultural, e não apenas do indivíduo, mas coletiva, já que esses são destinados pela presente sociedade à exclusão, como nos escreveu Araújo (2006):

O não ser é uma forma de existir sem ser e, portanto, é uma condição definidora, definidora do outro. É o estar dentro de forma marginal, é o pertencer estando fora (pela exclusão e pela desigualdade), sendo algoano e não **sendo**, ao mesmo tempo (ARAÚJO, 2006, p. 95).

Essa dialética do ser, e ao mesmo tempo não ser, dos quilombolas das comunidades de Filús, Mariana e Jussarinha, revela-nos como eles definem o que é ser quilombola. Essa resposta implicará na maneira como eles mesmos se autodefinem dentro da dinâmica social de exclusão que estão vivendo. Vejamos na tabela 6 as respostas dos moradores da comunidade Filús sobre esta questão.

**Tabela 6** – Definição do que é ser quilombola para os moradores da CRQ Filús

<b>Definição do que é ser quilombola para os sujeitos da pesquisa</b>	<b>(%)</b>
É viver em comunidade	5
Um povo que saíram da Serra da Barriga formado pelos negros	5
Não tem o que fazer. Todos são de casa. Todos são família	5
Os pais não passam para as crianças a identidade quilombola	5
É ter condição de manter a existência	5
Acho bom ser quilombola, sinto orgulho de ser quilombola. Chegaram aqui sem nada, meus pais e avó, e começaram do zero, e ele não tinha esse negócio de quilombola não.	5
Uma família grande que nós faz parte	5
Gosto de ser quilombola	30
Não sei	35
<b>Total</b>	<b>100</b>

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

As respostas dos moradores de Filús correspondem à condição vivida por todos na comunidade. Estas foram praticamente voltadas à convivência, a partir da qual se remeteram à família e ao sentimento de participar dela. Apenas um morador remeteu, em sua definição de quilombola, como sendo “um povo que saíram da Serra da Barriga”, utilizando-se da memória histórica para substancializar sua origem, mostrando, assim, sua relação de existência com uma realidade mais ampla, a sociedade mocambeira. Semelhantemente, observamos o alto índice daqueles que não sabem o significado do que é ser quilombola, necessidade preponderante na busca pelos direitos sociais e construção da conscientização étnico-racial.

Ainda pautado na complexa e difícil situação dos quilombolas, evidenciamos em Mariana quais as definições dos moradores sobre o que é ser quilombola (tabela 7).

**Tabela 7** – Definição do que é ser quilombola para os moradores da CRQ Mariana

<b>Definição do que é ser quilombola para os sujeitos da pesquisa</b>	<b>(%)</b>
É uma grande raça que forma mais da metade da população do Brasil	5
São pessoas humilde que precisa de ajuda para ser melhor	5
É bom, porque é divertido	5
Gosto muito	5
Uma coisa importante e de muito valor	5
Não sei	75
<b>Total</b>	<b>100</b>

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

De acordo com a tabela 7, os moradores de Mariana salientaram, nas suas definições, a importância de ser quilombola, a necessidade que esses têm e o sentimento que os alimentam através do convívio comunitário. Entretanto, um deles mencionou que os quilombolas são “mais da metade da população do Brasil”, reconhecendo o grande contingente de afrodescendentes que existem no nosso país. Todavia, reconhecemos que as respostas são condicionadas a sua situação educacional e social, ou seja, ausente de uma definição robustecida e elaborada.

Dando continuidade à nossa pesquisa, destacamos as respostas da comunidade Jussarinha quanto à definição do que é ser quilombola (tabela 8).

**Tabela 8** – Definição do que é ser quilombola para os moradores da CRQ Jussarinha

<b>Definição do que é ser quilombola para os sujeitos da pesquisa</b>	<b>(%)</b>
É um projeto do governo para ajudar a comunidade	5
É um povo que descendia dos escravos e foram foragidos e deles saíram as comunidades de hoje. Esse povo sabe de remédio de planta natural e que sabe benzer o povo	5
É o ser negro	05
Um povo grande que precisa ter união para fechar uma estrada, uma rua ou atrás de um negócio	10
É o povo negro que vivia como escravo antigamente	10
É fazer parte de uma família unida que partilha a vida	10
Ser uma pessoa normal	15
É um orgulho	20
Não sei	20
<b>Total</b>	<b>100</b>

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Conforme a tabela 8, nessa comunidade duas das respostas trouxeram um elemento novo, “um povo que descendia dos escravos” e “o povo negro que vivia como escravo antigamente”, frases que nos remontam ao lamentável período da história brasileira que durou quase quatro séculos, a escravidão. Quanto aos demais, remeteram-se ao convívio, trazendo a necessidade da união entre eles, e os demais salientaram a sensação e satisfação da vivência.

As três comunidades não apresentaram grandes variações quanto à conceituação do que é ser quilombola, porém observamos a alta quantidade de moradores que disseram não saber definir. Na comunidade Filús foram 35%, em Mariana compreendeu 75% e em Jussarinha correspondeu a 20%, demonstrando uma necessidade de se investir em políticas públicas para conscientização e cidadania dos remanescentes de quilombos.

Dando continuidade à nossa pesquisa, analisamos quais são os principais desafios sociais e econômicos encontrados nas comunidades de Filús, Mariana e Jussarinha, pois as territorialidades expressam-se tanto no campo simbólico-identidade como no campo material-político.

### **3.2 Desafios e perspectivas das comunidades em estudo**

As comunidades Filús, Mariana e Jussarinha, desde sua formação, têm passado por vários desafios. Alguns deles já foram superados, uns tendem a se perpetuarem e outros novos têm surgido durante o decorrer dos anos. Entretanto, na atualidade, “o olhar dominante continua a definir critérios e níveis de existência” (ARAÚJO, 2006, p. 95). Entre os desafios que estes povos têm vivenciado, Ribeiro (1995) destaca a “conquista de um lugar” como sendo seu principal.

Entretanto, a luta mais árdua do negro africano e de seus descendentes brasileiros foi, e é, a conquista de um lugar e de um papel de participante legítimo na sociedade nacional. Nela se viu incorporado a força. Ajudou a construí-la e, neste esforço desfez, mas ao fim, só nela sabia viver, em razão de sua total desaficanização (RIBEIRO, 1995, p. 220).

O desafio da conquista espacial dos quilombolas representa a formação de uma verdadeira cidadania que seja suficientemente sólida ao ponto de possibilitar a convivência com as diferentes manifestações culturais e étnicas. Neste aspecto, o território é a autêntica expressão da cidadania de um grupo afro-remanescente, portanto indissociável das práticas culturais e capaz de criar respeito e liberdade, como nos escreveu Santos:

[...] é no território tal como ele atualmente é, que a cidadania se dá tal como ela é hoje, isto é, incompleta. Mudanças no uso e na gestão do território se impõem, se queremos criar um novo tipo de cidadania, uma cidadania que se nos ofereça como respeito à cultura e como busca da liberdade (SANTOS, 1987, p. 6).

As necessidades dos quilombolas atuais são muitas vezes ignoradas, tratadas como se não existissem. Contudo, apregoa-se a ideologia da democracia racial com a finalidade de expor que neste país há igualdade entre todos. Mesmo nos centros acadêmicos, realiza-se pesquisa em torno da situação histórica dos afrodescendentes, porém pouco se investiga sobre a sua condição na contemporaneidade. Com relação aos desafios que este grupo tem enfrentado, tanto no passado como na atualidade, Fanon (1968) ressalta que

[...] durante o período colonial convidava-se o povo a lutar contra a opressão. Depois da liberdade nacional, é ele convidado a lutar contra a miséria, o analfabetismo, o subdesenvolvimento. A luta, afirmam todos, continua. O povo verifica que a vida é um combate sem fim (FANON, 1968, p. 73).

É o lugar das possibilidades, mas também é revelador das condições presentes, sejam elas agradáveis ou não. Alguns dos problemas enfrentados pelos afrodescendentes são os preconceitos e estereótipos, em todo decorrer da história, bem como em todos os espaços deste país. Seja no cinema, na escola, na rua, onde estiver um descendente africano, provavelmente ocorra alguma manifestação de preconceito para com ele.

A escolha dos modelos europeus para representar a nação brasileira produziu uma subalternização dos papéis de outras nações na formação do nosso território nacional, entre essas estão os africanos e posteriormente seus descendentes. Com a colonização europeia, houve a ideologização da religião, do conhecimento, da beleza etc., produzindo uma superposição eurocêntrica em detrimento das outras culturas. Sergio Buarque de Holanda (1995) descreve as influências eurocêntricas na sociedade brasileira.

A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra (HOLANDA, 1995, p. 31).

Como o Brasil foi, desde a sua formação, uma miscigenação de povos variados, a eurocentricidade tem acarretado consequências nefastas, pois “Nem o contato e a mistura com raças indígenas ou adventícias fizeram-nos tão diferentes dos nossos avós de Além-mar como às vezes gostaríamos de sê-lo” (HOLANDA, 1995, p. 40). Carregamos, assim, concepções extremantes distorcidas da situação cotidiana que os nossos conterrâneos e nós mesmos estamos imersos, por isso precisamos urgentemente romper com os estereótipos, preconceitos e discriminações que nos foram dados por via europeia e, concomitantemente, criarmos nossa nação sem os velhos e inadequados modelos que nunca nos serviram (FANON, 1968).

Dos modelos incompatíveis com a alteridade está a resolução de divergências por meio da violência. Em nosso cotidiano, a violência ganhou espaço e posição em praticamente todos os aspectos, produzindo assim uma normalidade na evocação desta, inclusive sendo usada de forma institucionalizada (MESQUITA NETO, 1999). Lamentavelmente, essa situação brasileira acentua-se veementemente no Estado de Alagoas, já que nesse Estado a cultura da violência é massificada cotidianamente, inclusive pelos meios de comunicação.

A reprodução diária de imagens da violência pela imprensa produz efeitos de “evidência do senso comum”, reforçadas pelo “efeito de repetição”, que têm contribuído para banalizar a violência no Estado de Alagoas, apagando as bases da formação sócio-histórica que constituem o fundamento último de todas essas práticas de violência institucionalizada (VASCONCELOS, 2014, p. 102).

Em uma sociedade marcada pela violência, todas as demais indiferenças são menores, já que a violência são as indiferenças levadas ao extremo. Em Alagoas, houve várias tentativas de destruir Palmares, conseguindo depois de quase um século; posteriormente, teve o Quebra de Xangô, no qual a religiosidade de matriz africana quase foi destruída, e ainda permanecem os preconceitos e as múltiplas maneiras de racismo. Mesmo com a violência sendo uma constante, os negros são vitimados em maior quantidade, ou seja, há uma seletividade destes para a morte, mas também para o sistema carcerário (DO BEM, 2006). Nessa condição, apresentamos a ideia do aforismo que diz:

“Em Alagoas não há balas perdidas, porque aqui as balas têm um endereço certo” transformou-se numa assertiva emblemática para caracterizar a especificidade da violência em Alagoas, e termina por revelar certa cultura de violência que expressa em crimes por encomenda, ou crimes de pistolagem que são divulgados em alto e bom som pelos meios de comunicação de massa (VASCONCELOS, 2014, p. 102).

A caracterização distinta da violência em Alagoas são os tentáculos que esta atingiu, não estando apenas na sociedade, mas principalmente entre os poderes constituídos, pois são alguns políticos com o aparato do estado que espalham a cultura da violência em todas as partes. Como consequência, vivemos em uma sociedade do silêncio, onde uma vez ou outra nos deparamos com os vestígios dos grupos de extermínio, cemitérios secretos e a massificação da violência pelos meios de comunicação (MAJELLA, 2006). Todo esse cenário é explicado, segundo Vasconcelos (2014), por uma relação entre três fatores, os quais compreendem:

A violência política representa uma articulação do “*trinômio violência-poder-cultura*” que compõe o imaginário dos chefes políticos locais, sendo o que justifica os episódios de violência e homicídios praticados pelas oligarquias alagoanas (VASCONCELOS, 2014, p. 102).

Evidentemente, as comunidades quilombolas de Alagoas estão neste bojo de violência, sofrendo muitas vezes pressões e ameaças. A população negra tem ainda que conviver com a discriminação racial, que é uma forma de preconceito com relação à sua origem étnica e à cor da sua pele (SANTOS, 1985). A nossa sociedade é profundamente marcada pelo racismo.

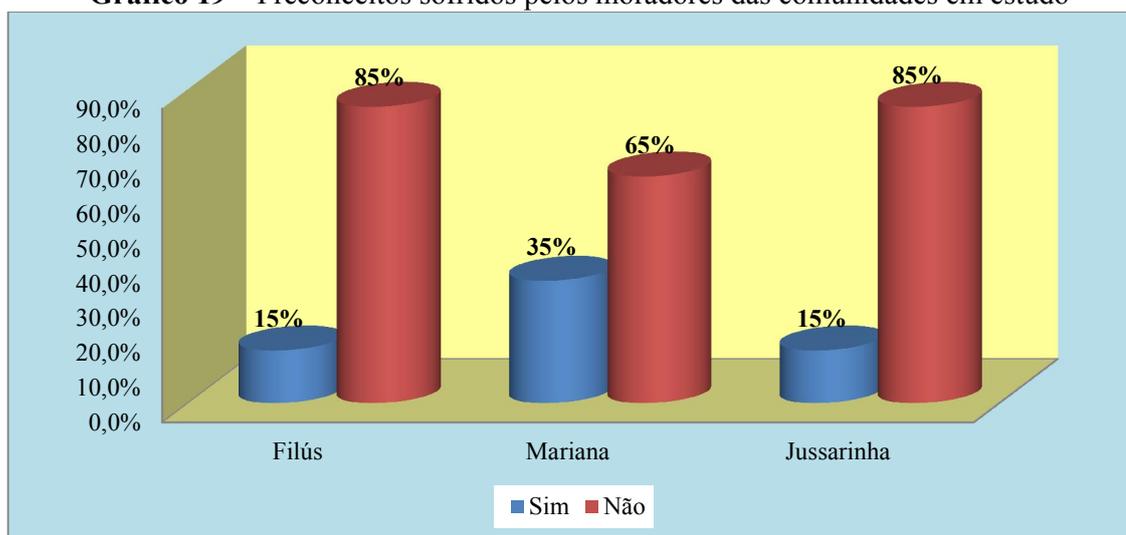
O racismo, portanto não é uma escolha, nem uma opinião, é mais do que isso: é uma ideologia. E como ideologia, penetra profundamente no nosso dia a dia naquilo que

somos e, sobretudo, no que fazemos. É o comportamento social que está mais carregado de crueldade (OLIVEIRA & BRITO, 2011, p. 85).

A ideologização racista está conjunturalmente unida com a ideologização da inferioridade de gênero, conforme Oliveira e Brito (2011, p. 88) salientaram: “A violência racial está imbricada na violência de gênero; elas interagem nas atitudes de desumanização do/a outro/a”. Viver em uma sociedade violenta e racista, quando a sua pele é negra e você é uma mulher, são condições agravantes para a cidadania e dignidade. Precisamos romper com todas essas perspectivas de indiferença e produzirmos a cultura da igualdade e da alteridade. Para esses fins, temos o auxílio da memória. Segundo Le Goff, “a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder” (1990, p. 250).

No caso específico das comunidades estudadas, verificamos se seus moradores têm passado por essas trágicas experiências no gráfico 19.

**Gráfico 19** – Preconceitos sofridos pelos moradores das comunidades em estudo



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Segundo os moradores das referidas comunidades, 15% dos moradores de Filús registraram tal acontecimento, enquanto 85% não passaram por essa experiência. Em Mariana, 35% sofreram alguma forma de preconceito, e 65% afirmaram que não. Em Jussarinha, 15% sofreram preconceito e 85% apontaram que não.

De acordo com os dados apresentados, os moradores das comunidades pesquisadas, em sua maioria, não sofrem preconceito étnico-racial, entretanto essa informação corresponde mais precisamente a uma maneira de não recordar essas experiências, pois um dos elementos

que faz com que esses quilombolas percebam a diferença entre as respectivas comunidades e o restante do município, em seu entorno, são as várias formas de discriminação sofrida.

Compreendemos, assim, que devido ao processo histórico de discriminação e subalternização que as presentes comunidades têm vivido, sobretudo o medo de agravamento dessa situação, os quilombolas seguem intimidados para descreverem os preconceitos sofridos. A ausência de relatos relacionados à discriminação étnico-racial revela-nos que práticas semelhantes ainda fazem parte da experiência pessoal de cada remanescente quilombola.

Quando as comunidades em estudo afirmam que, em sua maioria, não têm sofrido preconceito, colocam em questão a própria identidade quilombola, entretanto precisamos considerar esse fato como um subterfúgio da memória que se almeja esquecer.

Quanto aos relatos dos preconceitos sofridos pelos quilombolas das três comunidades, compreende-se, em primeiro lugar, a negação da ocorrência; e, em segundo, mesmo entre os que disseram ter passado pela experiência, relataram de forma sucinta e cautelosa, passando a clara percepção de que tais ocorrências não deveriam ser lembradas. Olhemos, no quadro 6, os sintéticos relatos.

**Quadro 6** – Relatos dos preconceitos que os moradores das comunidades sofreram

<b>Comunidades</b>	<b>Filús</b>	<b>Mariana</b>	<b>Jussarinha</b>
Relatos narrados pelos remanescentes de Filús, Mariana e Jussarinha	Quem mais sofre preconceito são os albinos. E os negros sofrem tanto que negam sua identidade quilombola	Sofro preconceito por causa do corpo, principalmente por ser gorda	O povo sempre chamou de filha da peste
		Sempre nós somos chamados de “raça de mundica”. Sempre muito mal visto	Todo mundo chama a gente de “mundica” e principalmente por eu se homossexual
		Nós aqui somos chamados de raça de “mundica” e de negro	A maior verdade da gente aqui é essa. As várias formas de preconceitos que vai desde as
		Sofri preconceito e teve muita briga por causa da terra	palavras feias até a morte, que já
		As pessoas sempre diz que a gente não tem valor	aconteceu com familiar por causa da terra da comunidade
		Sofremos muito por ser mal visto	

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

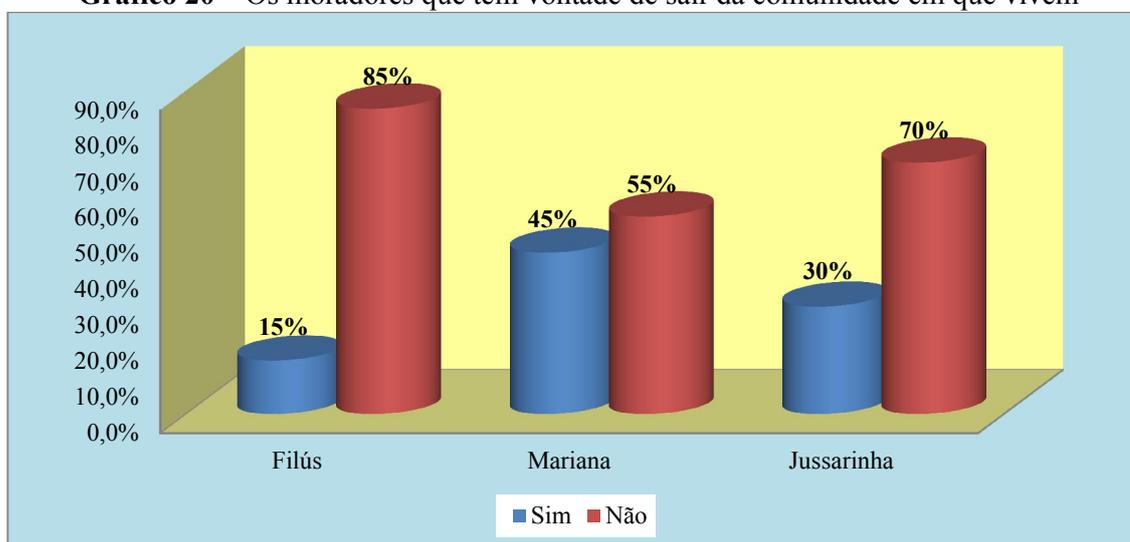
No quadro 6, estão presentes todos os relatos dos moradores das três referidas comunidades. Evidentemente, o que predomina nesses relatos é a lei do silêncio, pois a maioria dos que sofrem discriminação racial nem diz que passa por isso, e os que dizem ter passado por essas experiências não contam como ocorreram, preferem não recordarem.

Todavia, os relatos contidos no quadro 6 demonstram a monstruosidade na qual os quilombolas estão imersos, que vai desde o preconceito por causa da cor da pele até os constrangimentos e ameaças envolvendo suas terras. Outro ponto enfatizado é que não são apenas os quilombolas que passam por essas experiências, mas também os outros moradores da comunidade, apesar de ser de forma menos acentuada.

Compreendendo as múltiplas formas de vulnerabilidade nas quais os moradores de Filús, Mariana e Jussarinha estão submersos, cabe-nos os indagar sobre a perspectiva de permanecerem vivendo na mesma comunidade ou se eles têm vontade de sair desses territórios e viver em outra localidade.

Tendo em vista a pesquisa *in loco*, apresentamos alguns dados acerca das respectivas comunidades concernentes à vontade de deixar suas comunidades para viver em outra localidade (gráfico 20).

**Gráfico 20** – Os moradores que têm vontade de sair da comunidade em que vivem



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Em Filús, 15% dos seus moradores informaram a vontade de sair desta comunidade, 85% não têm esse desejo. Quanto à comunidade Mariana, 45% afirmaram que querem sair, e

55% não pretendem. Em relação a Jussarinha, 30% apontaram que têm vontade de sair, e 70% querem permanecer na comunidade.

Fica evidente que os moradores das comunidades pesquisadas, em sua maioria, não alimentam a vontade de deixar a comunidade para morar em outro lugar. Entretanto, 15% em Filús, 45% em Mariana e 30% em Jussarinha têm vontade de sair das respectivas comunidades.

Sendo assim, destacamos, na tabela 9, os lugares para onde os moradores de Filús gostariam de mudar-se e os motivos para a mudança.

**Tabela 9** – Localidades que os moradores da CRQ Filús mudariam e motivos

(%)	Lugares	Motivos
5	Maceió	Buscar de emprego
5	São Paulo	Familiar e relacionamento
5	Não informado	Familiar e relacionamento

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

De acordo com a tabela 9, os moradores que gostariam de mudar-se de Filús iriam para Maceió ou para São Paulo, sendo que o primeiro seria com a finalidade de empregar-se e o segundo para voltar a conviver com seus familiares, pois este considera a convivência entre os mesmos muito difícil. Ainda conforme a mesma tabela, 5% não informaram o local para onde gostariam de mudar-se, porém apontaram problemas familiares e de relacionamentos como responsáveis por essa eventual mudança.

A tabela 10 mostra os lugares que os moradores de Mariana desejam habitar e quais os motivos que os levaram a essa decisão.

**Tabela 10** – Localidades que os moradores da CRQ Mariana mudariam e motivos

(%)	Lugar	Motivos
5	Maceió	Buscar de emprego
5	Mato Grosso	Familiar e relacionamento
5	Minas Gerais	Buscar de emprego
5	São Paulo	Buscar de emprego
5	União dos Palmares	Familiar e relacionamento
20	Não informado	Buscar de emprego

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Conforme a tabela 10, os lugares onde os moradores de Mariana viveriam seriam Maceió, Mato Grosso, Minas Gerais, São Paulo e União dos Palmares. Os motivos apontados

correspondem à procura por emprego e aos problemas de relacionamentos que estes têm vivido na comunidade supracitada. E 20% não têm um local definido para onde ir, mas gostariam de viver em outro lugar que oferecesse oportunidade de trabalho.

Quanto à comunidade Jussarinha, a tabela 11 apresenta os lugares para onde os moradores desejam mudar-se.

**Tabela 11** – Localidades que os moradores da CRQ Jussarinha mudariam e motivos

(%)	Lugar	Motivos
5	Mato Grosso ou São Paulo	Buscar de emprego
5	Recife ou São Paulo	Buscar de emprego
20	Não informado	Não informado

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

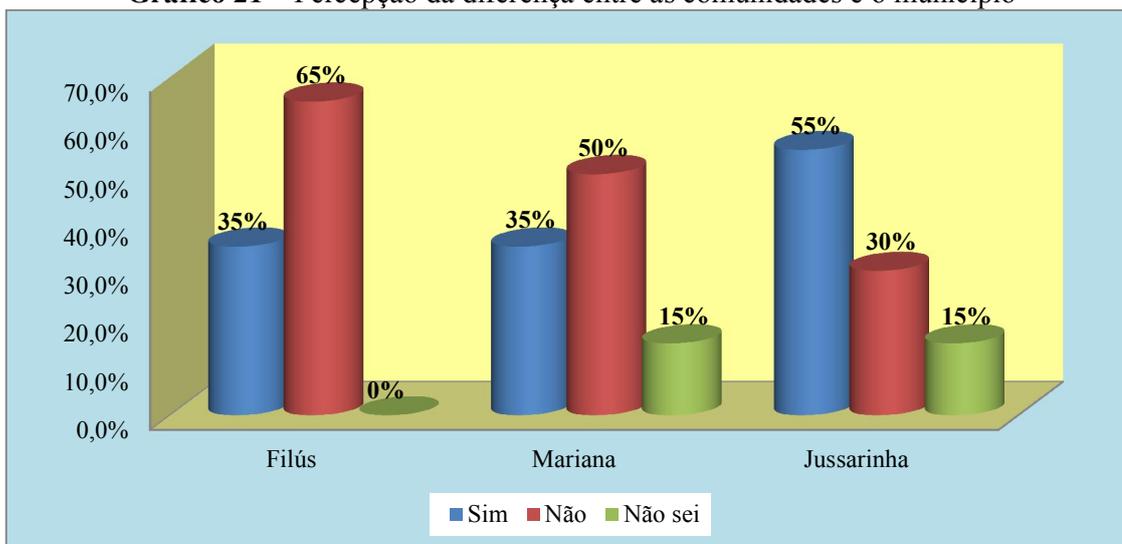
**Elaboração:** SILVA, 2019.

De acordo com a tabela 11, denota-se que os lugares escolhidos para uma eventual saída da comunidade Jussarinha foram Mato Grosso ou São Paulo, Recife ou São Paulo, sendo que os motivos correspondem à procura de emprego. Os outros 20% não souberam ou não quiseram informar os lugares para onde desejam ir, bem como seus respectivos motivos.

Diante das análises das três tabelas (9, 10 e 11), notamos que, apesar dos lugares escolhidos pelas três comunidades, isto é, aqueles que informaram que têm vontade de deixar a sua respectiva comunidade, serem diferentes, os motivos que levaram a essa decisão são semelhantes. Todos mencionaram os problemas familiares, aqueles relacionados ao convívio e aos relacionamentos ou à ausência de oportunidade de conseguirem trabalho nas comunidades em que vivem ou nas proximidades.

A falta de emprego ocasiona o processo de migração entre os quilombolas. Aqueles que migram, carregam consigo a sua situação de exclusão, analfabetismo e vulnerabilidade, levando-os à separação entre os familiares e, conseqüentemente, agravando a situação da construção da identidade desses quilombolas.

Dando continuidade, iremos averiguar se os moradores de Filús, Mariana e Jussarinha consideram que sua comunidade apresenta diferença em relação ao município. Sobre a percepção que distingue essas comunidades, destacamos o gráfico 21.

**Gráfico 21** – Percepção da diferença entre as comunidades e o município

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Substancializado no gráfico 21, entendemos que 35% dos moradores da comunidade Filús afirmaram que há diferenças entre a comunidade e o município; outros 65% apontaram que não. Em Mariana, 35% sinalizaram que sim, entretanto 50% disseram que não e 15% não informaram. Na comunidade Jussarinha, 55% disseram que sim, 30% responderam que não e 15% não informaram.

A percepção das diferenças que distinguem a comunidade de seu entorno é um dos tópicos basilares que serve na formação da identidade de um grupo étnico afro-brasileiro. No caso das comunidades pesquisadas, nem todos os quilombolas conseguiram perceber os elementos distintivos, apenas 35% em Filús, 35% em Mariana e 55% em Jussarinha.

É a diferença entre a comunidade e seu entorno que caracteriza uma comunidade remanescente de quilombo, ou seja, tanto a comunidade internamente como os indivíduos externos ao território quilombola são conscientes da diferença que os distingue do restante do município. Todavia, nas comunidades em estudo, constatou-se que nem todos têm a percepção de elementos característicos nas suas respectivas comunidades.

Essa constatação evidencia a ausência de consciência étnico-racial das comunidades de Filús, Mariana e Jussarinha. Entendemos, assim, a importância dos encontros com outras comunidades e da participação desses grupos étnicos na busca de direitos sociais do movimento negro. Semelhantemente, reconhecemos a afirmativa dos quilombolas de que não há diferença entre sua comunidade e seu entorno como uma forma de buscar a igualdade,

expressando, dessa forma, um sonho de ser parte da sociedade sem sofrer qualquer discriminação.

Em Filús, 35% consideram que a comunidade tem peculiaridades que as demais localidades não têm, todavia precisamos identificar quais são as diferenças percebidas pelos moradores. Sobre essas, destacamos o quadro 7.

**Quadro 7** – Diferenças identificadas entre a CRQ Filús e o município

<b>Diferenças entre o município e Filús, apontadas pelos moradores da comunidade</b>
Pelo fato de ser quilombola
Difícil de acesso, estrada
Em tudo
Por ser o único lugar onde tem albino e quilombola
Estrutura
Muito devagar
Não sei

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Conforme os moradores de Filús, o fato de a comunidade “ser quilombola” e “por ser o único lugar onde tem albinos” já os distinguem do município de Santana do Mundaú. Dentre as diferenças, tivemos também a dificuldade de acesso, pois a estrada que lhe dá acesso é ruim. Comprendemos, assim, que a cor da pele continua sendo um dos elementos de identificação e que, no caso de Filús, os albinos são um dos fatos distintivos, pois além de ser uma doença de pouca ocorrência, ainda os caracterizam pelo contraste com a pele negra.

Na comunidade Mariana, 35% dos moradores compreendem que têm diferenças que os distinguem do município. Sobre a identificação dessas, o quadro 8 sinaliza:

**Quadro 8** – Diferenças identificadas entre a CRQ Mariana e o município

<b>Diferenças entre o município e Mariana, apontadas pelos moradores da comunidade</b>
Por ter os quilombolas
Por não ter ajuda em nada
Porque não tem nem um projeto
Por ser muitos da mesma família, vive sem união
Muitas coisas
Não sei

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Conforme o quadro 8, os moradores de Mariana acreditam que sua comunidade se caracteriza distintamente “por ter os quilombolas”, sendo eles “da mesma família, e “vive sem união”. Outros apontaram que os desafios econômicos são mais fortes. Comprendemos,

assim, que os elementos distintivos, identificados pelos remanescentes pesquisados, estão diretamente relacionados às experiências vividas de cada um, ou seja, eles não apontaram uma manifestação cultural como a dança ou uma manifestação religiosa.

Na comunidade Jussarinha, os moradores que têm consciência da diferença entre ela e o município correspondem a 55%. As diferenças citadas estão no quadro 9.

**Quadro 9** – Diferenças identificadas entre a CRQ Jussarinha e o município

<b>Diferenças entre o município e Jussarinha, apontadas pelos moradores da comunidade</b>
Mais atrasada, fraca de recurso
Por todos ser da mesma família
Aqui é mais calmo, quieto
É diferente por ser quilombola e por não ter recurso
É difícil a vivência familiar
Por receber a cesta básica e por ser reconhecida como quilombola
Não sei

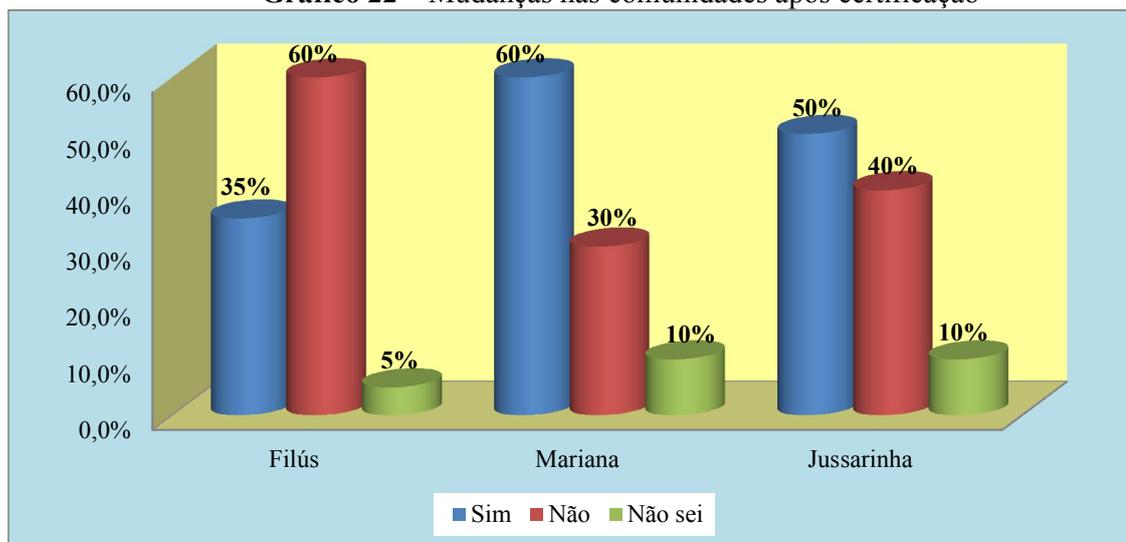
**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Percebemos, no quadro 9, que os moradores de Jussarinha apontaram que o fato de serem quilombolas já os distingue das demais localidades do município. Evidentemente, as diferenças mencionadas entre a referida comunidade e o município estão relacionadas ao modo de vida estabelecida internamente, suas dificuldades, sobretudo de relacionamento, já que todos são familiares.

Assim sendo, as comunidades Filús, Mariana e Jussarinha apresentaram basicamente as mesmas diferenças como sendo elementos que distinguem as respectivas comunidades do restante do município, e os fatores citados referem-se sempre àqueles voltados ao convívio entre moradores.

Como essas comunidades tiveram suas certificações outorgada pela FCP relativamente recente, certificado de reconhecimento como CRQ, vejamos nas comunidades em estudo se esse fato provocou alguma modificação entre eles, alterando suas territorialidades. Neste sentido, destacamos o gráfico 22.

**Gráfico 22 – Mudanças nas comunidades após certificação**

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Conforme o gráfico 22, 35% dos moradores de Filús identificaram que depois que receberam a certificação como remanescente de quilombo houve mudanças, porém 60% sinalizaram que não e 5% não souberam informar. Em Mariana, 60% responderam que sim, 30% que não e 10% não responderam. Os moradores de Jussarinha, 50% sinalizaram que sim, 40% que não e 10% não informaram.

Indubitavelmente, a certificação de autorreconhecimento que as comunidades quilombolas recebem da FCP representa o início da conquista dos direitos sociais e da consolidação da identidade, entretanto nem todos os participantes da pesquisa têm essa percepção. Aqueles que afirmaram terem visto alguma diferença depois da certificação equivalem a 35% em Filús, 60% em Mariana e 50% em Jussarinha, demonstrando que as certificações já surtiram efeitos positivos nas reparações étnico-raciais.

Referente às mudanças que ocorreram na comunidade Filús depois que foi certificada como remanescente de quilombos, destacamos o quadro 10.

**Quadro 10 – Melhoria na comunidade Filús depois de reconhecida como CRQ**

<b>Melhoria na comunidade Filús após seu reconhecimento com remanescente</b>
Por ter mais reconhecimento e ter água (uma cacimba)
A convivência
Não tinha água, hoje tem
Recebemos cesta básica
Algumas coisas chegaram
Recebemos ajuda da FCP e de ONGs
Estamos mais conhecidos, recebemos ajuda e melhorou mais

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Subsidiado no quadro 10, entendemos que a principal mudança ocorrida depois que Filús teve seu reconhecimento como quilombola foi a visibilidade, chamada por eles como “mais conhecidos”. Entre as melhorias, podemos ainda destacar a cesta básica que receberam da Fundação Palmares.

Apesar das melhorias citadas serem insuficientes para reparar a situação social das comunidades em pauta, inquestionavelmente começaram a passar por um processo de visibilidade que paulatinamente vem agregando algum melhoramento. Sem esse reconhecimento, a situação da comunidade estaria ainda mais agravada socialmente.

Os moradores da comunidade Mariana apontaram quais as mudanças que ocorreram na sua comunidade depois de ser reconhecida com remanescente de quilombo. Neste sentido, destacamos o quadro 11.

**Quadro 11** – Melhoria na comunidade Mariana depois de reconhecida como CRQ

<b>Melhoria na comunidade Mariana após seu reconhecimento com remanescente</b>
Ficou mais reconhecida
Mudou a visão sobre a comunidade
Teve reconhecimento e recebeu ajuda
É conhecida por mais gente
Houve recebimento de feira e ficou mais conhecida
Pela cesta básica e por ser mais reconhecida
Porque ganha cesta básica
Porque tivemos o recebimento de ajuda
Aqui é mais animado
Porque antes era Sítio Ginipapo hoje é Mariana
Não informado

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Embasado no quadro 11, entendemos que as mudanças que ocorrem na comunidade Mariana referem-se à visibilidade e ao recebimento da cesta básica outorgada pela Fundação Palmares, como consta em uma das suas falas: “Pela cesta básica e por ser mais reconhecida”.

Conforme o quadro 11, praticamente todos apontaram que houve um processo de visibilidade – ficaram mais conhecidos – e consequentemente passaram a buscar melhorias para sanar as condições sociais e identitárias, consolidando os vínculos internos, tão essenciais na perpetuação de uma comunidade remanescente.

A comunidade Jussarinha passou por mudanças depois que foi reconhecida como remanescente de quilombo. Sendo assim, destacamos o quadro 12.

**Quadro 12 – Melhoria na comunidade Jussarinha depois de reconhecida como CRQ**

<b>Melhoria na comunidade Jussarinha após seu reconhecimento com remanescente</b>
É mais vista por outros, ganhou mais direito e reconhecimento pra lutar por direitos
É diferente pelo maior reconhecimento
Por ter recebido ajuda com cesta básica da FCP
Mudou o trabalho e a moradia da gente aqui

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Consoante o quadro 12, Jussarinha vem passando por mudanças depois que foi reconhecida como remanescente de quilombo. Essas mudanças correspondem, principalmente, aos aspectos do reconhecimento e da visibilidade.

Sendo assim, compreendemos o papel significativo que a FCP exerce sobre essas comunidades, trazendo visibilidade aos remanescentes, muitas vezes marginalizados. Outro ponto a ser destacado é a ajuda com a cesta básica recebida pelos mais carentes, é de suma importância para os eles.

Nestes territórios étnicos, os desafios têm se tornando uma constante, entretanto alguns deles têm sido superados e outros novos surgem, juntando-se aos que os acompanham desde sua formação territorial. Identificar esses desafios é a possibilidade de criamos políticas assistenciais para a sua resolução, principalmente aqueles que os próprios remanescentes consideram como sendo prioridade, que lhes causam maior sofrimento ou porque têm uma duração temporal mais longa.

A característica principal que identifica a contemporaneidade é indubitavelmente a contradição, esta pode ser percebida nos mais variados aspectos da vida, sobretudo no que diz respeito à alimentação, pois, ao mesmo tempo em que se produz e desperdiça-se uma grande quantidade de alimento, outros passam fome. O mercado, com suas propagandas, leva o indivíduo a viver a necessidade ideológica dos seus produtos. Desse modo, os seus consumidores não o consomem como produto, mas como ideologização.

O mercado atual cria, em primeiro lugar, a necessidade e posteriormente o produto. Desta maneira, o consumidor vive uma eterna irrealização, pois o objeto consumido não consegue satisfazer sua vontade de consumir. Para o sociólogo Bauman, o próprio consumidor se metamorfoseia em produto.

O objetivo crucial, talvez decisivo, do consumo na sociedade de consumidores (mesmo que raras vezes declarado com tantas palavras e ainda com menos frequência debatido em público) não é a satisfação de necessidades, desejos e vontades, mas a comodificação ou a recomodificação do consumidor: elevar a condição dos consumidores à de mercadorias vendáveis (BAUMAN, 2008, p. 76).

O capitalismo, na fase atual, tem realizado a maior façanha que o comércio já obteve, isso não é a criação do produto nem a comercialização dele, mas sim a transformação em que “os membros da sociedade de consumidores são eles próprios mercadoria de consumo, e é a qualidade de ser uma mercadoria de consumo que os torna membros autênticos dessa sociedade de consumo” (BAUMAN, 2008, p. 76). Esse capitalismo dominante conseguiu, graças à globalização, gerar a “cultura de hiperconsumo”, isso porque “a esfera mercantil tornou-se uma esfera onipresente, tentacular, ilimitada” (LIPOVETSKY & SERROY, 2011, p. 57).

Dentro dessa lógica de consumo e, concomitantemente, de exclusão, em que estamos impossibilitados de satisfação, seja na presença ou ausência dos objetos mercantilizados do capital, existimos, segundo Mészáros (2007, p. 45) como “carcaça do tempo”, já que o capitalismo não alterou substancialmente a dominação sofrida em períodos anteriores. Sobre a perpetuação da condição histórica, destacamos:

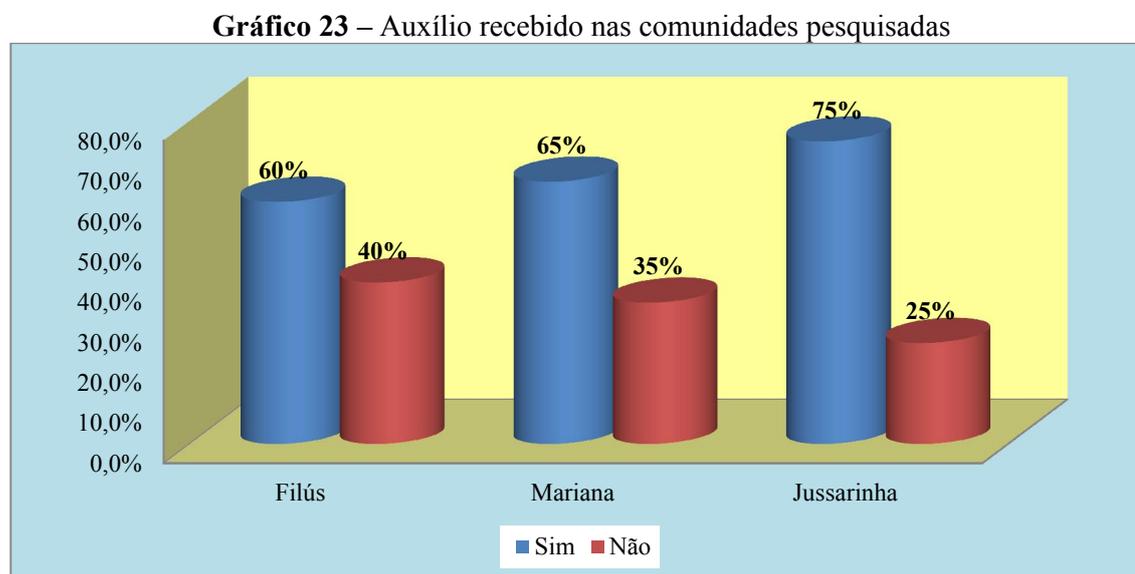
A extração lucrativa de trabalho excedente como mais-valia, característica da ordem do capital, não alterou a substância da antiquíssima relação exploratória, mas apenas a sua modalidade: por tornar estruturalmente dominante a expropriação economicamente forçada de trabalho excedente, reduzindo os seres humanos – a serviço da mais-valia que se acumula cada vez mais – “à carcaça do tempo” (MÉSZÁROS, 2007, p. 45).

Entre os mais atingidos nesse processo de dominação do capital estão os quilombolas. Esses vivem cumulativamente diversas fases históricas, pelo fato de o capitalismo existir de forma desigual e combinada (HOBSBAWM & DOBB, 1977). Essa perpetuação da exclusão que os afrodescendentes se encontram inseridos contraria o discurso político e social que o Brasil sempre fez questão de expressar. Anthony Marx (1997) entende que uma das maneiras para a resolução da situação atual dos remanescentes de quilombos são as políticas assistenciais que o governo precisa constantemente assumir. O referido autor expressa essa ideia a seguir.

O Brasil precisa fazer da imagem que sempre vendeu de mobilidade racial e social uma realidade. Em parte, isso pode ser realizado por meio de esforços que não especificam a raça, dado que a larga proporção dos pobres são negros e, portanto, qualquer esforço de uma política social de redução de pobreza vai fazer progredir essa população (MARX, 1997, p. 166).

No caso das comunidades remanescentes localizadas em Alagoas, elas necessitam que a política governamental as contemple de forma explicitamente mais próxima (CARVALHO, 2016) para que tenham condição de se desenvolver com recursos econômicos próprios.

Quanto ao auxílio, vejamos no gráfico 23 se, nas comunidades de Filús, Mariana e Jussarinha, há recebimento, seja de instituição governamental, pessoa física ou de alguma organização filantrópica.



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Em Filús, 60% dos seus moradores recebem auxílio, mas 40% deles não recebem. Em Mariana, 65% já receberam alguma ajuda, entretanto 35% não. Em Jussarinha, 75% receberam auxílio, enquanto 25% nunca receberam.

O recebimento do auxílio que as comunidades citaram refere-se a uma cesta básica outorgada pela FCP com o objetivo de ajudar na subsistência dos quilombolas. Ainda segundo os moradores, a grande dificuldade é levar essas cestas para as comunidades, já que as comunidades são distantes e de difícil acesso. Além disso, os quilombolas de Filús, Mariana e Jussarinha disseram que o recebimento é esporádico.

Quanto aos desafios dos quilombolas, ninguém melhor do que eles para apontar quais são. Nesta fase, registramos todos os problemas por eles mencionados. Vejamos quais os desafios da comunidade Filús (tabela 12).

**Tabela 12** – Os principais desafios dos moradores da CRQ Filús

Quantidade de vezes o desafio foi citado	Desafios mencionados
11	Falta um posto de saúde com atendimento médico e protetor solar para os albinos
06	Falta de emprego
05	Estrada que é de difícil acesso (agrava-se no inverno)
04	A água não é suficiente para consumo e agricultura
01	Dificuldade de tudo

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Na comunidade Mariana, seus moradores descrevem quais são os principais obstáculos que permanecem na vida deles (Tabela 13).

**Tabela 13** – Os principais desafios dos moradores da CRQ Mariana

Quantidade de vezes o desafio foi citado	Desafios mencionados
10	Falta posto de saúde com atendimento médico
05	Falta água para a comunidade
03	Falta casa de tijolos para os moradores
02	É difícil conseguir emprego
01	Falta uma escola com aula à noite
01	Dificuldade de tudo. Falta de alimento dentro de casa e amizade falsa
01	A estrada que é ruim
01	Falta telefone, porque aqui não dá área
01	Aqui não tem nem uma igreja para a comunidade
04	Não sei

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

A comunidade Jussarinha também aponta suas dificuldades, sobretudo aquelas que mais incomodam, conforme encontramos na tabela 14.

**Tabela 14** – Os principais desafios dos moradores da CRQ Jussarinha

Quantidade de vezes o desafio foi citado	Desafios mencionados
07	Falta posto de saúde com atendimento médico
07	A estrada é de difícil acesso
04	Água que não tem nas casas
03	Falta de emprego
02	A terra que é pouca para trabalhar
01	Os vizinhos que não são unidos
01	Tá bom
01	Não sei
01	O marido tá viajando
01	Precisamos uma ajuda na alimentação
01	A escola precisa de uma reforma

**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

As três tabelas 12, 13 e 14 evidenciam os mais variados tipos de desafios das três comunidades remanescentes em estudo. Sendo assim, iremos analisar, dentre todos os problemas que eles enfrentam, aquele considerado pelas três respectivas comunidades como sendo seu principal desafio atual, a falta de acesso aos serviços médicos.

Nas três comunidades em estudo, não existe um posto de saúde que disponibilize atendimento básico, ou seja, para usufruir de qualquer atendimento médico precisará deslocar-se para a cidade de Santana do Mundaú. Neste aspecto, os serviços de saúde fornecidos pelo município não consideram nem a existência da população nestes territórios. A triste situação dos quilombolas atuais é semelhante à descrição de Santos, que diz:

Olhando-se o mapa do país, é fácil constatar extensas áreas vazias de hospitais, posto de saúde, escolas secundárias e primárias, informações geral e especializada, enfim, áreas desprovidas de serviços essenciais à vida social e à vida individual. [...]. É como se as pessoas nem lá estivessem (SANTOS, 1987, p. 43).

Em relação ao acesso aos serviços médicos, para os remanescentes, um posto de saúde com atendimento médico é um sonho, muitas vezes inatingível, tendo em vista que essas comunidades se localizam na zona rural e os moradores não alimentam desejos mais nobres do que o acesso à água, alimentos e serviços médicos básicos. “A pobreza do povo, especialmente da população rural e, em consequência, o seu atraso cívico e intelectual constituirão sério obstáculo às intenções mais nobres” (LEAL, 1976, p. 258).

Desde a formação da nação brasileira, o atendimento médico era privilégio da elite, sendo esporadicamente ou nunca destinado à classe trabalhadora. Esta se caracterizava pela “franqueza desamparada e desiludida dos seres quase sub-humanos que arrastam a existência

no trato das suas propriedades” (LEAL, 1976, p. 56). Os quilombolas eram destinados à execução dos trabalhos braçais sem que tivessem qualquer cuidado com a saúde, sendo apenas objeto de lucro para seu senhor. Esse quadro se agravava ainda mais já que essa população era “Completamente analfabeta, ou quase, sem assistência médica” (LEAL, 1976, p. 25). Tratando do coronelismo, Vitor Nunes Leal (1976) menciona os médicos e advogados como familiares ou parceiros dos coronéis, portanto desenvolvendo função seletiva e corroborativa deste processo de dominação.

A maior difusão do ensino superior no Brasil espalhou por toda parte médicos e advogados, cuja ilustração relativa, se reunida a qualidades de comando e dedicação, os habilita à chefia. Mas esses mesmos doutores, ou são parentes, ou afins, ou aliados políticos dos “coronéis” (LEAL, 1976, p. 21-22).

Até mesmo onde as bases agrárias feudais foram superadas, o acesso aos cuidados com a saúde tende a se constituir em privilégios para poucos, pois “O modo de produção capitalista engendrou uma sociedade desigual, que em alguns países chegaram a níveis elevadíssimos de concentração de riqueza” (RIBEIRO, 2012, p. 414). A oportunidade de cuidar da saúde está diretamente relacionada com as condições econômicas e sociais, seja pela medicina preventiva ou pela medicina paliativa. Para Paul Singer (2012), há uma incompatibilidade entre os direitos sociais e o capitalismo, sobretudo na fase atual, que é o neoliberalismo. Assim, o presente autor escreveu:

O neoliberalismo é umbilicalmente contrário ao estado de bem-estar. Porque seus valores individualistas são incompatíveis com a própria noção de direitos sociais, ou seja, direitos que não são do homem como cidadão, mas de categorias sociais, e que se destinam a desfazer o veredicto dos mercados, amparando os perdedores com recursos públicos, captados em grande medida por impostos que gravam os ganhadores (SINGER, 2012, p. 254).

Quanto mais uma nação submerge-se na lógica do neoliberalismo, mais nítida será a lacuna entre as classes sociais. “Esta tremenda desigualdade econômica é a causa fundamental de inúmeros outros traços de desigualdade entre grupos humanos, outrora atribuídos a fatores raciais e climáticos” (CASTRO, 1968, p. 14). A saúde é inquestionavelmente um dos principais fatores que separa a população economicamente elevada da massa populacional dos excluídos. Para dispor de uma boa saúde, a alimentação é o elemento primordial. Sem esta, estamos impossibilitados de avançarmos nessa questão. Castro (1968) via a ausência de alimentos como a mais cruel das miserabilidades e causadora das demais agruras da existência humana.

Em matéria de produção, de saúde, de educação, de índice de consumo, em todos os fatores se evidencia a precariedade das regiões subdesenvolvidas. Mas a característica mais marcante, o traço mais negro e mais constante da conjuntura econômica e social destas regiões subdesenvolvidas é a fome crônica e generalizada (CASTRO, 1968, p. 15).

Uma alimentação balanceada é fundamental para saúde, a falta dela acarreta desordens orgânicas nos mais variados órgãos ocasionando inúmeras doenças, provocando inclusive a morte. Outro integrante definidor da saúde é a água, sem a mesma a vida é impossível e, dependendo do estado em que se encontra, pode provocar uma gama de doenças bem como levar a óbito.

A condição higiênico-sanitária brasileira é ameaçadora para as populações de baixa renda, já que se encontram em estado de vulnerabilidade. No caso brasileiro, esse fator é ainda mais complexo, já que algumas pesquisas constataram que “As condições sanitárias gerais como medidas pela esperança de vida e mortalidade infantil parecem ser piores no Brasil do que em outros países que têm uma renda por habitante semelhante” (DOWBOR, 1985, p. 90).

Nas comunidades rurais, entre elas quilombolas, há um alto índice de esquistossomose, inclusive o geógrafo Manoel Correia de Andrade, ao estudar uma determinada área do Estado de Alagoas, relatou a necessidade de “combater a esquistossomose e o tracoma que vitimam grande parte da população, em consequência, acreditamos das inferiores condições higiênicas regionais” (ANDRADE, 2010, p. 94).

Nas comunidades quilombolas de Filús e Mariana, entre seus quadros de doenças, está a esquistossomose. Principalmente na segunda comunidade, tem um agravante, pois parte dela se localiza à margem de uma região alagada, seus moradores diariamente precisam atravessar essa área. Vejamos as cacimbas dessas duas comunidades (ver figuras 21 e 22).

**Figura 21** – Cacimba da CRQ Filús



**Figura 22** – Cacimba da CRQ Mariana



**Fonte:** Pesquisa Direta, 2019.

**Elaboração:** SILVA, 2019.

Outra doença presente nas comunidades em análise é a doença de Chagas (tripanosomíase), também conhecida popularmente como barbeiro. Esse, quando contaminado “pelo *Trypanosoma cruzi*, o agente da doença de Chagas, chupa o sangue de sua vítima. Ao mesmo tempo defeca sobre a pele da pessoa que, ao cocar-se, conduz ao sangue as fezes infectadas” (PATARRA, 1982, p. 85). A ocorrência dessa doença está relacionada com as moradias, já que essas são, em sua maioria, de taipa, e este transmissor “se aloja nas fendas, nas falhas das paredes dessas construções rudimentares e começa a se alimentar de sangue humano” (PATARRA, 1982, p. 84-85), levando alguns a óbito.

As doenças presentes nas referidas comunidades são, em sua maioria, se não todas, devido à situação socioeconômica, a saber: a esquistossomose por causa da água; a doença de Chagas por causa do tipo de material da casa; doenças respiratórias por causa da fumaça ocasionada pela queima de lixo; problemas na coluna por causa do trabalho na agricultura. A melhoria das condições sociais e habitacionais ajudaria muitas vidas (PATARRA, 1982, p. 82) e reduziria grande parte dos gastos com a saúde dessa população. Concordamos, assim, com Vilela e Almeida (2001) quando afirmam que as doenças são consequências da dinâmica social.

É sabido que o processo saúde-doença não pode representar um campo separado da dinâmica social. Pelo contrário, tem um caráter peculiar que inclui a multidimensionalidade e, portanto, a multidisciplinaridade. O processo não pode ser considerado como algo em si, mais em uma relação em que se tem desde o biológico até o cultural (VILELA & ALMEIDA, 2011, p. 48).

Nessa relação entre o biológico e o social, há uma necessidade urgente para combater essas enfermidades, através de ações, muitas vezes simples, como fazer “Uso adequado da água de boa qualidade, instalação de fossas sanitária” “[...] combate às moscas, tratando-se o lixo e os excrementos dos animais, além de cuidar-se da higiene doméstica” (PATARRA, 1982, p. 80). Pequenas atitudes poderão, em longo prazo, surtir efeitos inimagináveis na saúde dessas comunidades.

No caso específico da comunidade Jussarinha, temos o diagnóstico já confirmado de doenças psíquicas, sendo elas consequência dos casamentos consanguíneos, pois em Jussarinha sempre houve a prática de casamento entre parentes. Outra doença rara pode ser encontrada na comunidade Filús, o albinismo, já que nela há 9<sup>16</sup> (nove) moradores que são portadores dessa raríssima enfermidade. Quanto à causa desse alto índice, 9 dentre o total de

---

<sup>16</sup> A distribuição dos albinos por residência encontra-se no Apêndice B. E, com relação à quantidade, os 9 (nove) que foram citados são os que permanecem vivos, já que outros desenvolveram câncer de pele, em decorrência do albinismo, e, mesmo submetendo-se às cirurgias, chegaram a óbito.

147 moradores, esta também diz respeito aos casamentos entre familiares, ainda comum entre os remanescentes de Filús. Na literatura especializada, o albinismo é descrito como:

O albinismo, a ausência de pigmento na pele, nos cabelos e nos olhos, resulta de um bloqueio mutacional na conversão de tirosina para o pigmento escuro melanina. Um tipo de albino é causado pela ausência de tirosinase, a enzima que catalisa a primeira etapa na síntese de melanina a partir de tirosina. Outros tipos de albinismo resultam de bloqueios em etapas subsequentes na conversão de tirosina em melanina. O albinismo é herdado como uma característica autossômica recessiva. Os heterozigotos geralmente têm níveis normais de pigmentação. Portanto, dois albinos que têm mutações em genes diferentes produzirão filhos com pigmentação normal (SNUSTAD & SIMMONS, 2010, p. 363).

Pelo fato de a comunidade Filús estar localizada na parte rural do município e seu trabalho ser na agricultura familiar, os albinos estão constantemente expostos ao sol, tendo agravamento no seu quadro clínico, sendo necessário a submissão deles a procedimentos cirúrgicos. O próprio governo do Estado constatou que a “comunidade de Filús, em Santana do Mundaú, sofre com a elevada incidência de câncer de pele em sua população”, e o mesmo relatório aponta que “A rotina de trabalho no campo, atrelada à falta de protetor solar, agravam a situação” (ALAGOAS, 2015, p. 20). Devido à ausência da pigmentação, a pele e outros órgãos apresentam dificuldade para desenvolverem suas funções dentro da normalidade. O albinismo oculocutâneo provoca complicações na pele e em outros membros.

O albinismo oculocutâneo (OCA) é um distúrbio autossômico recessivo devido a uma deficiência da enzima tirosinase, que é necessária para a formação de melanina a partir da tirosinase. Nas pessoas com OCA há uma falta de pigmentação na pele, cabelos, íris e fundo de olho. A falta de pigmento no olho resulta em pouca acuidade visual e movimento ocular pendular descontrolado típico (nistagmo) (TURNPENNY & ELLARD, 2009, p. 162-163).

Com todas essas complicações na saúde, os quilombolas necessitam de mais assistência médica, por isso eles apontaram a questão saúde como o maior desafio enfrentado na atualidade. Como todos só são atendidos pelo Sistema Único de Saúde – (SUS), eles são contemplados pelo Programa de Saúde da Família – (PSF), todavia não há, em nenhuma das três comunidades em estudo, uma Unidade Básica de Saúde – (UBS) com atendimento médico e odontológico. Todos os moradores precisam deslocar-se para fora da respectiva comunidade para serem atendidos em uma UBS distante do lugar em que vivem. Em suas residências, os quilombolas só têm a visita do Agente Comunitário de Saúde – (ACS), que lhes fornece informações sobre as datas das consultas médicas e odontológicas nas UBS ou no Centro de Especialidades Odontológicas – (CEO), onde o paciente pode ser atendido pela Equipe de Saúde Bucal – (ESB), entre outros.

Quando pensamos os desafios e as perspectivas dos quilombos atuais, precisamos considerar suas lutas para receber a titulação de suas terras. Como não há raízes sem solo, também não há identidade quilombola sem território, a própria existência da comunidade denota a vida comum em um território, portanto imprescindível para as vidas dos quilombolas.

Semelhantemente, compreendemos que a luta pelas terras quilombolas é histórica, levando em consideração que desde a formação dos primeiros quilombos brasileiros a disputa pela terra esteve presente, sobretudo, na tentativa de extermínio do quilombo dos palmares. “A partir de 1677, porém a campanha tomou o caráter de luta pela posse das terras dos Palmares – consideradas, unanimemente, as melhores de toda a capitania de Pernambuco” (CARNEIRO, 1958, p. 37). Outro autor que corrobora com o exposto é Décio de Freitas, ao afirmar que:

[...] o que há, por traz do parecer, é uma luta pelas terras: de um lado, os potentados que haviam obtido títulos antes da destruição de palmares; de outro lado, os paulistas e todos que haviam participado da campanha final. Essa luta durou muitos anos e se resolveu em favor dos potentados da zona da mata (FREITAS, 2004, p. 135).

Quando os africanos ou seus descendentes organizaram-se em mocambos, a posse daquela terra, por parte dos senhores de engenhos, estava ameaçada. Por causa disso, a destruição do acampamento quilombola também era uma questão de conquista territorial. Como a terra até então não era comprada, mas doada, a formação mocambeira representava uma administração defeituosa por parte daquele senhor de engenho que recebera porção de determinada capitania, todavia a reconquista da terra era um sinal de credibilidade e confiança. Entendemos porque houve grande empenho na destruição do reduto palmarino, por exemplo.

Sucedem que, uma vez vencidos e desalojados, os palmarinos podiam ser os titulares das terras “povoá-las”, cumprindo dessa forma a exigência legal. Para evitar isso, recorre o parecer ao argumento da “conquista”. Noutras palavras, o território palmarino teria sido conquistado pela coroa através de guerra contra um inimigo. Em consequência, ficavam as terras palmarinas pertencendo à coroa, podendo ela atribuí-las a quem bem entendesse (FREITAS, 2004, p. 135).

Ainda no sistema escravocrata, o processo de doação de terra fora proibido em 1850 pela lei de número 601, que veio a ser conhecida como a Lei da Terra (DO BEM, 2006). Anos depois, em 1888, quando é posto termo à escravidão, os quilombolas não possuíam terra nem podiam recebê-la, tal ocorrência já era vetada pela lei que tinha sido promulgada 38 (trinta e

oito) anos antes (FARIAS, NASCIMENTO & BOTELHO, 2007). Deixados à própria sorte, sem nenhuma condição de se manterem, os que foram escravos até então permaneciam estruturalmente em situação inalterada, como se fossem descartes de um sistema que não mais estava em curso, conforme nos escreveu Fernandes (1959, p. 123): “Por fim, como ficar indiferente ao drama humano intrínseco, a abolição, que largou a massa de ex-escravos, dos libertos e dos ingênuos à própria sorte, como se eles fossem um simples bagaço do antigo sistema de produção?”.

Dada à ausência da posse da terra, mesmo no transcorrer dos anos, a condição dos quilombolas mantém-se sem muitas alterações. Entretanto, concordamos com Santos quando ele afirma que teríamos uma nação totalmente diferente se, concomitantemente à abolição, tivéssemos uma reforma agrária. Nas palavras do autor:

O Brasil seria um outro país hoje, caso a Abolição se tivesse feito acompanhar por uma adequada reforma agrária, em que as famílias dos ex-escravos tivessem recebido pequenas propriedades agrícolas aptas à produção. Tais famílias, como se sabe, detinham então secular experiência rural (SANTOS, 1997, p. 215).

No Brasil, toda a luta pela reforma agrária precisa levar em consideração a questão quilombola, pois esse povo, tendo executado funções nas terras, são excluídos de possuí-las, conseqüentemente há múltiplas vulnerabilidades. O acesso à terra, juntamente com as condições para trabalhar, é uma dívida histórica que a nação brasileira tem para com os remanescentes de quilombos. Gomes (2012) entende a posse da terra para as atuais comunidades quilombolas como uma reparação.

É fundamental incluir no debate sobre a questão agrária no Brasil a questão étnica, especialmente as experiências do cativo – como os quilombos/mocambos e formas de protestos de ocupação de terra – e aquelas do pós-emancipação, com as comunidades remanescentes e outras tantas “terras de negros” (GOMES, 2012, p. 463).

No Brasil, a posse dos territórios quilombolas é garantida pelo ADCT, em seu artigo 68, que reza: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir os títulos respectivos” (BRASIL, 1988, p. 228). Evidentemente, os remanescentes de quilombos têm uma base jurídica plausível para pleitearem suas terras.

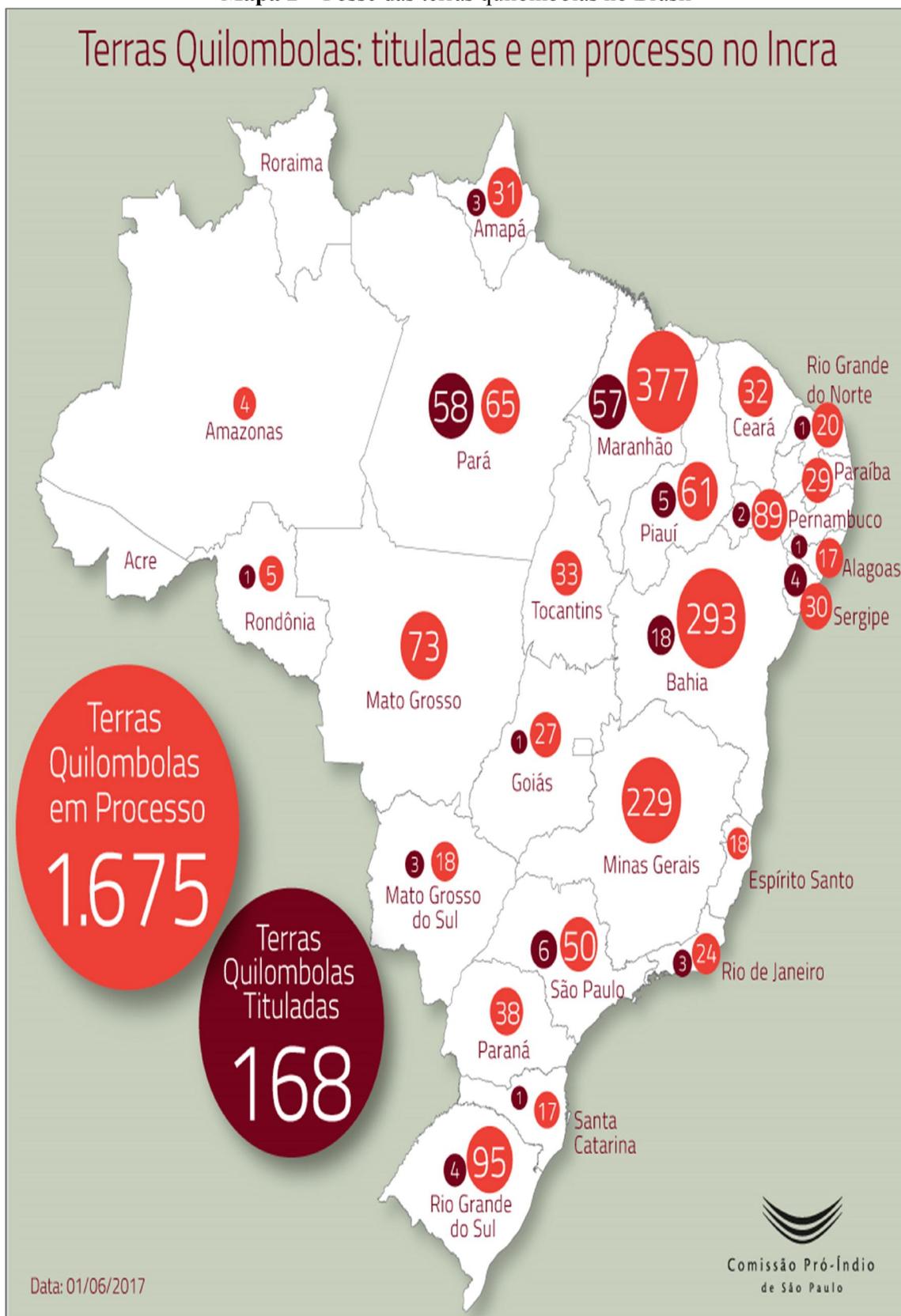
O artigo 68 da Constituição garante aos remanescentes das comunidades de quilombos o direito à propriedade das terras que ocupam. O reconhecimento da propriedade definitiva e a regulamentação fundiária são, portanto, atribuição do Estado, que deve emitir os respectivos títulos (LIMA et al, 2012, p. 25).

Na contemporaneidade, os remanescentes de quilombos têm respaldo jurídico para o acesso à terra, é o caso do IER de 2010 no seu artigo 31, mas principalmente o Artigo 68 do ADCT. Foi a partir da constituição de 1988 que as comunidades quilombolas passaram paulatinamente a serem contempladas pela legislação brasileira. Na compreensão do jurista Dimas: “A possibilidade que temos de discutir pela primeira vez na história direitos constitucionais dos negros no Brasil é rara, é uma oportunidade que não pode ser desperdiçada” (SILVA, 1996, p. 26), e o procurador Aurélio acrescenta “Por isso mesmo, os projetos de leis apresentados até o momento, visando regulamentação do art. 68 do ADCT, devem ser entendidos, todos eles, como preocupações iniciais para uma ampla e contínua discussão sobre a temática” (VEIGA RIOS, 1996, p. 77).

Mesmo havendo respaldo jurídico, as comunidades remanescentes passam por inúmeros problemas e impedimentos que resultam na não obtenção de seus territórios. Cabe-nos lembrar de que, após o recebimento da certificação de autodefinição emitida pela FCP, as comunidades precisam protocolar um pedido ao INCRA para obtenção da posse de suas terras.

Segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo – (CPISP), que há mais de uma década monitora as titulações das terras quilombolas em todo território nacional, no Brasil temos apenas 168 (cento sessenta e oito) comunidades que possuem a titulação de suas terras. Vejamos no mapa 2 a distribuição dos quilombos que obtiveram suas terras e das comunidades que instauraram seu pedido junto ao INCRA.

Mapa 2 – Posse das terras quilombolas no Brasil



Fonte: CPISP, 2017.

Substancializado no mapa de número 2, elaborado pela CPISP, há apenas uma CRQ no Estado de Alagoas que possui a titulação de sua terra. Outras dezessete comunidades fizeram seus pedidos no INCRA, todavia ainda não tiveram resultado definitivo, estão em processo.

É neste processo que se realizam estudos históricos, antropológicos e geográficos com a finalidade de identificar sua ancestralidade étnica, bem como delimitação e documentação dos limites territoriais da comunidade através de cartas e mapas. O INCRA também faz, quando necessário, a compra e desapropriação dos territórios para que a posse da terra seja de forma plena e totalitária.

A partir de então, haverá a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – (RTID) da comunidade solicitante. Todo o processo de conquista da terra é realizado em cinco fases, que são: Identificação – Reconhecimento – Delimitação – Demarcação e Titulação.

Quanto às comunidades pesquisadas, elas não possuem a terra de forma coletiva, pois não fizeram a solicitação ao INCRA. Todavia, mesmo sem a elaboração do RTID, há inquestionavelmente uma ramificação étnico-racial que une as comunidades em estudo ao Quilombo dos Palmares, como nos explicita o pesquisador Zezito de Araújo, no seguinte comentário sobre Filús, Mariana e Jussarinha:

Eles descendem do grupo étnico ambundu ou quimbundo, porque foram estes grupos que foram para a Serra da Barriga e para aquela região, na época da colonização. Provavelmente, eles são descendentes desses grupos étnicos, ambundu ou quimbundo, mas no meu entendimento são muito mais ambundus que falava a língua quimbundo. A língua que eles falavam era o quimbundo. [...]. As comunidades de Munquém, de Jussarinha e Mariana, elas ficavam localizadas onde era o antigo Mucambo de Sucubira, ali era o quilombo. Depois da Serra dos Macacos, Santana do Mundaú era o mucambo mais importante que as pessoas desconhecem. Acho que merece até começar a celebrar também neste quilombo que ficava ali na própria comunidade Jussara, na serra da Jussara. O quilombo ficava situado ali. [...] Era naquele ambiente da Jussara, a serra da Jussarinha, que ficava os treinamentos militares, era lá (Informação Verbal).<sup>17</sup>

Substancializados na informação verbal anterior, compreendemos a formação das comunidades em estudo como parte integrativa do próprio quilombo dos Palmares, inclusive desenvolvendo função estratégica e militar para a perpetuação da sociedade mocambeira mencionada. Semelhantemente, vemos a origem étnica desses remanescentes atuais, incluindo

---

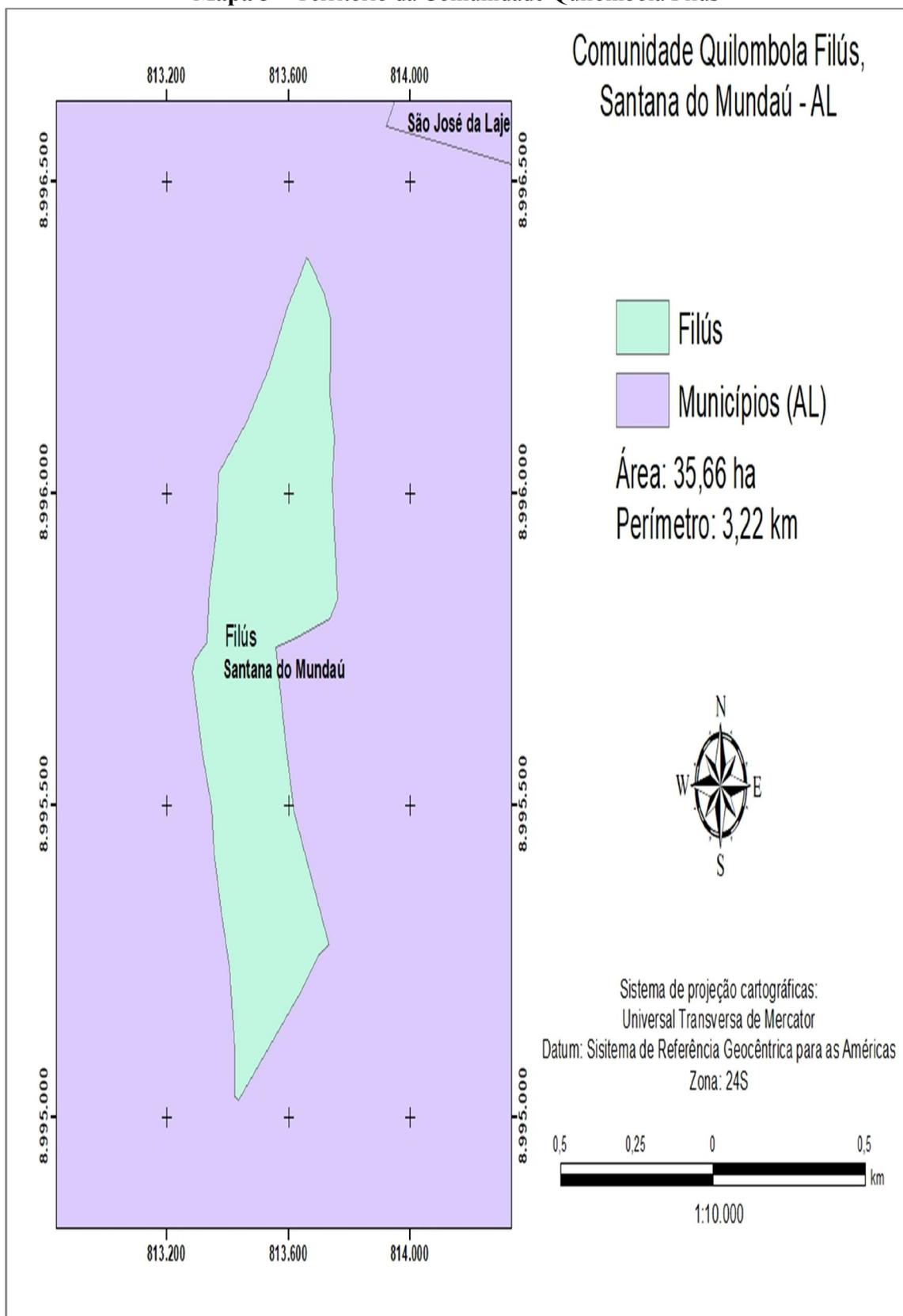
<sup>17</sup>Entrevista concedida por: ARAÚJO, Zezito de. **Entrevista**. Realizada na Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR – Maceió. Entrevistador: José Roberto Dantas da Silva. Em 24 de Setembro de 2019. Arquivo.mp3 (51 min e 21 s).

seu grupo linguístico originário, servindo assim para traçarmos suas raízes históricas e sua identidade afro-remanescente.

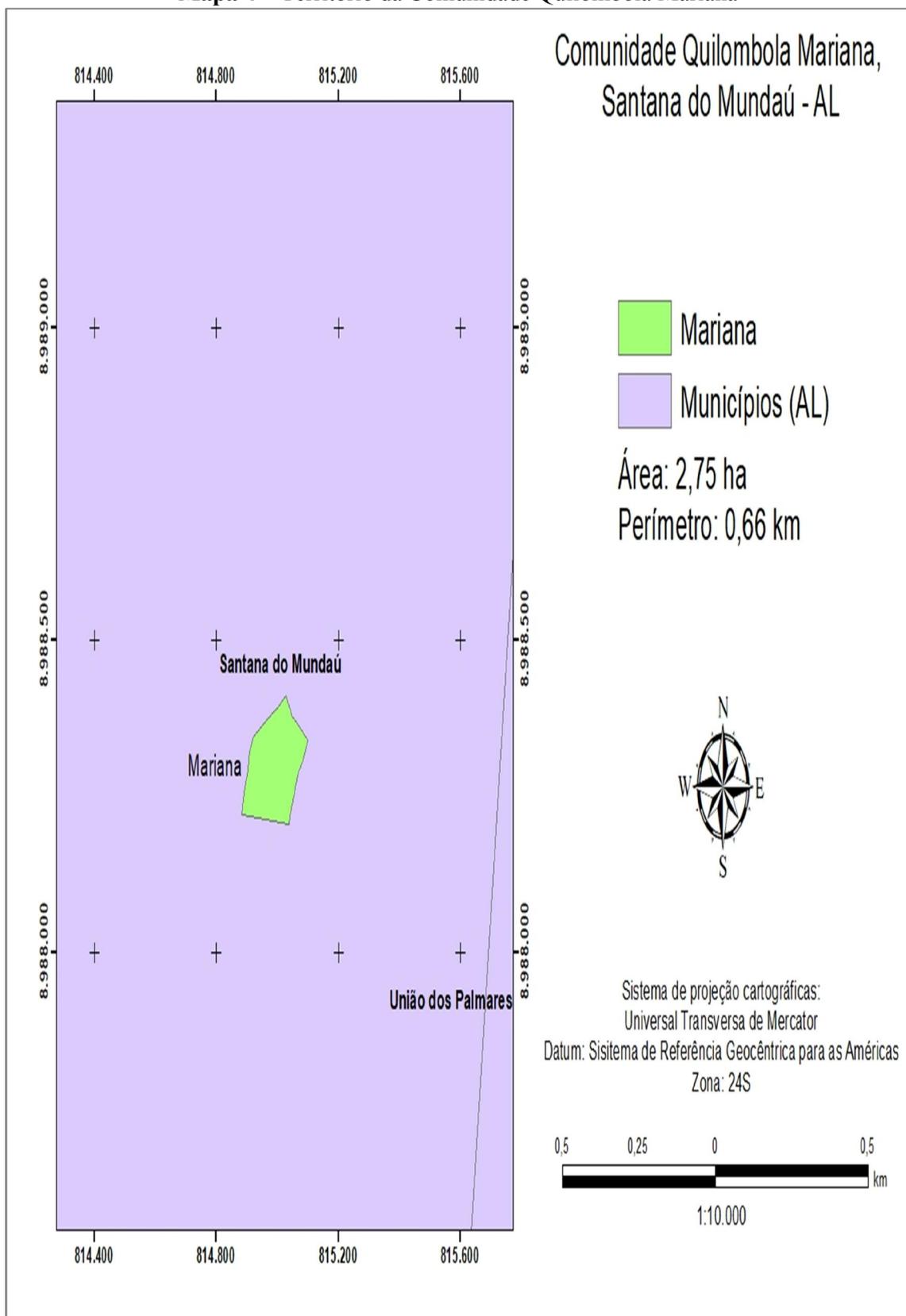
Nas comunidades de Filús, Mariana e Jussarinha, os quilombolas dividem a terra entre si, que é posteriormente repartida para seus descendentes, mas sempre de forma individualizada. Devido aos latifundiários circunvizinhos irem adentrando paulatinamente as comunidades, essas vêm perdendo frações do seu território, principalmente quando a situação financeira ou de saúde se agrava, sem qualquer alternativa, eles acabam vendendo sua pequena parte de terra para os grandes proprietários circunvizinhos.

Como as comunidades são pequenas em sua extensão, (vejamos pelos mapas 3, 4 e 5 as delimitações dos territórios das comunidades em estudo), alguns deles são obrigados a migrarem, seja por tempo parcial, para trabalhar ou por tempo definitivo, para morar em outro lugar. Mesmo assim, a terra não é suficiente para os que residem nas referidas comunidades trabalharem nela. Para Filús, Mariana e Jussarinha, a questão territorial está imbricada com diversos outros desafios, como migração, falta de emprego, alimentação, disputas externas e internas, constituindo, assim, um desafio-chave.

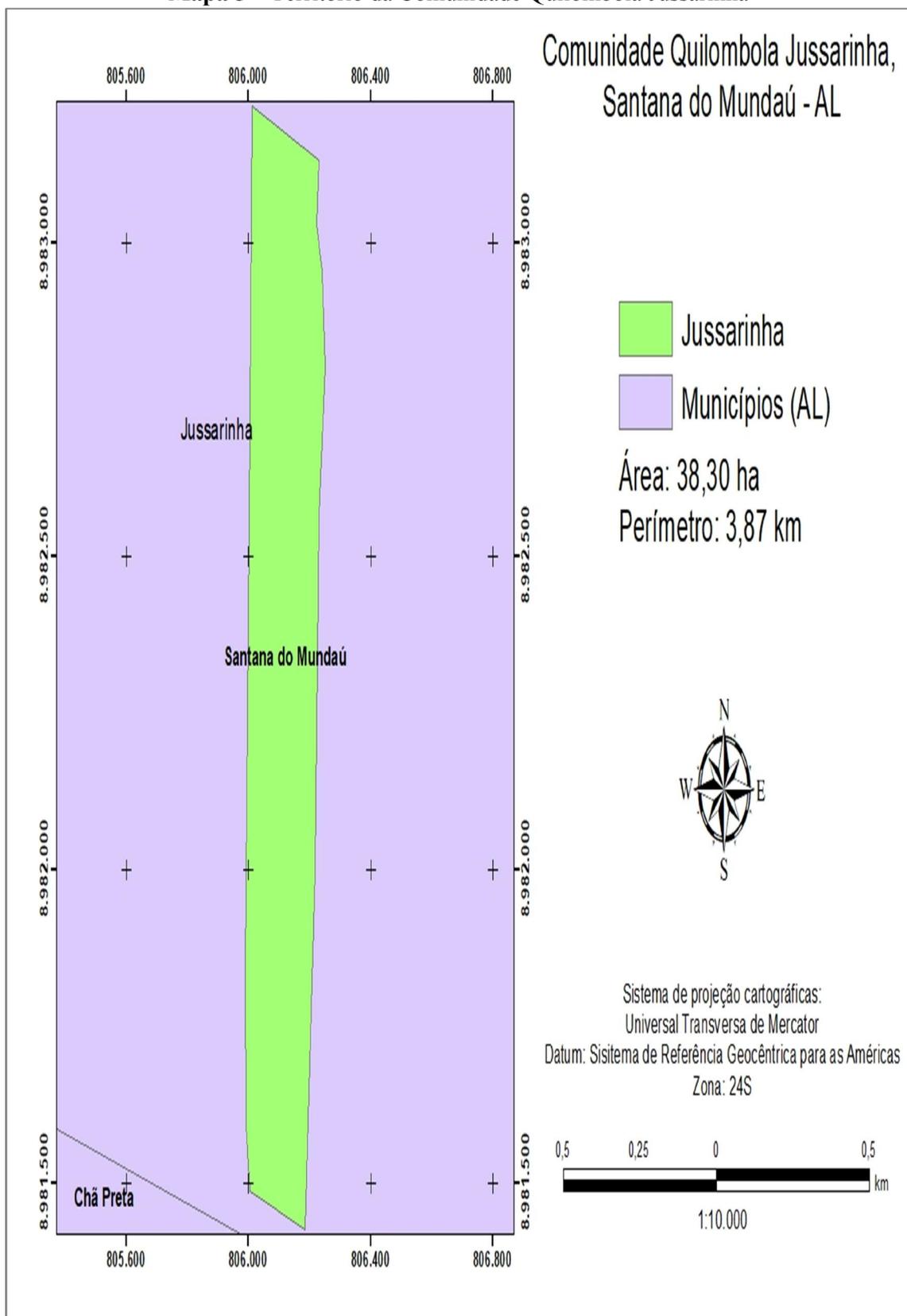
**Mapa 3 – Território da Comunidade Quilombola Filús**



**Elaboração:** GOMES, 2019.

**Mapa 4 – Território da Comunidade Quilombola Mariana**

**Mapa 5 – Território da Comunidade Quilombola Jussarinha**



Elaboração: GOMES, 2019.

A elaboração dos mapas 3, 4, e 5, contendo área e perímetro dos territórios das comunidades Filús, Mariana e Jussarinha, tem como fonte de referência as informações que os líderes comunitários forneceram, portanto não representa uma informação oficial nem desta derivada, já que nem o INCRA, nem o ITERAL delimitaram as dimensões territoriais das comunidades em estudo.

Podemos pensar as perspectivas das comunidades Filús, Mariana e Jussarinha primeiramente em uma dimensão interna, pautada na consciência e na união dos moradores. Sem esse relacionamento integrativo e objetivo, haverá uma divergência de interesses e, conseqüentemente, impedirá as conquistas para a comunidade. Outro nível no qual reconhecemos a necessidade de enfrentamento é no circunvizinho, pois é em seu entorno que os respectivos quilombolas sofrem discriminação, e os proprietários de terras tendem a comprar as pequenas porções de terra pertencente à comunidade.

Como a execução do SUS é por via municipal, todos os fatores relacionados à saúde destas comunidades também passam obrigatoriamente pela administração pública municipal, ou seja, essas comunidades sofrem influência direta da gestão realizada municipalmente. Não apenas o fator saúde, mas também educação, assistência social, transporte e vários outros são fatores determinantes na consolidação e integração das perspectivas futuras dos quilombolas.

Semelhantemente, reconhecemos a influência que a administração Estadual exerce sobre estas comunidades, pois, na elaboração de qualquer política pública que contemple os mais vulneráveis, indubitavelmente os quilombolas são contemplados. Todavia, é em nível Nacional que as perspectivas passam por maior incerteza, sobretudo com a implantação da nova política neoliberal. Dentro desse cenário de transição, as lideranças das comunidades não sabem qual é seu espaço, inclusive temem a exclusão e o retrocesso das conquistas jurídicas e das secretarias já estabelecidas junto ao governo.

Nesta perspectiva, a fase atual corresponde a um período de incertezas nas diversas escalas de administração pública para os remanescentes de quilombo, principalmente em nível nacional, quando se cogita a retirada de programas assistenciais e a anulação das garantidas jurisdições adquiridas penosamente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo caminho trilhado, podemos extrair algumas lições, sendo que a primeira delas é a consciência de que o trajeto percorrido até aqui não representa um ponto final em absolutamente nada, pois tempo e espaço são absolutamente dinâmicos, com capacidade de produzir um eterno devir. No decorrer da história, os africanos passaram a ser considerados pessoas inferiores, desterritorializadas, que foram trazidas para o Brasil como escravos, viveram as piores condições e, mesmo depois da abolição da escravidão, o lugar que lhes designaram foi o ostracismo e a marginalização.

Todo esse processo consiste em uma tentativa de eliminação da identidade dos africanos e, posteriormente, dos seus descendentes. Foi-nos transmitido, por exemplo, que o continente africano é o espaço da ignorância, pobreza e doenças incuráveis, e os negros que não mais se encontram nesse continente ainda são vetados de inteligência e de beleza. Evidentemente, a identidade dos afro-brasileiros é constituída de uma não-identidade, já que são desprovidos de suas raízes. Todavia há de se reconhecer que, na contemporaneidade, os afro-brasileiros estão ressignificando a definição da identidade negra, a qual deixa de ser uma imposição do outro e começa a ser uma autodefinição, um reconhecimento pautado na alteridade.

Nessa perspectiva, vemos avanços em duas dimensões: a primeira delas se refere às conquistas do MNU junto aos poderes constituídos, que tiveram início a partir do ADCT em seu artigo 68, em 1988, até chegarmos à criação do EIR, em 2010. Cada projeto de Lei representa um sonho, uma conquista, ainda que paliativa, entretanto nunca ocorrida antes. A segunda dimensão é a individual. A cada dia, os remanescentes de quilombos e, por extensão, os negros brasileiros, estão se autoidentificando como negro. Isso significa a superação dos estereótipos, o trampolim para continuarmos trilhando, ainda que em passos lentos, novos caminhos.

Esse quadro mostra que os lugares destinados ao negro, desde sua inserção na sociedade brasileira, estão mudando, por isso a sociedade passa constantemente por convulsões sociais. A situação atual é de crise generalizada, pois, se por um lado os negros pleiteiam por um espaço que é seu por direito, a elite brasileira começa a sentir medo de perder posições que foram historicamente usurpadas pelos seus familiares. Assim, constitui-se a crise, um modelo que não mais funciona junto com uma solução que ainda não veio. O Brasil, hoje, tem condições de aprender com os devaneios históricos e criar novos horizontes

pautados na alteridade e na igualdade étnico-racial, melhorando, assim, o progresso da nação como um todo e não apenas desse grupo étnico.

Entretanto, durante a realização desta pesquisa, as comunidades estudadas estão estarecidas perante a incerteza quanto ao futuro dos direitos penosamente conquistados, já que a administração nacional atual consiste em um governo neoliberal que prioriza em sua agenda o livre comércio, muitas vezes em detrimento dos direitos sociais.

Quanto ao Estado de Alagoas, seu progresso é ainda mais lento, sobretudo por manter sua base agrária, comandada por uma pequena quantidade de latifundiários que concomitantemente regem as decisões políticas. Todavia, a atuação das Universidades e o acesso às tecnologias, principalmente a internet, estão lentamente criando uma nova possibilidade. A crise nas usinas suco-alcooleira tem proporcionado uma agricultura familiar com uma variedade de produções, entre essas, destacamos a produção de laranja-lima no município alagoano de Santana do Mundaú, alternativa à descentralização da economia açucareira.

Neste contexto, percebemos que as famílias quilombolas estão dentro de uma dinâmica para além de suas próprias comunidades. Um dos grandes desafios superados nas comunidades Filús, Mariana e Jussarinha, de Santana do Mundaú, foram os certificados de reconhecimento como remanescentes de quilombos. Após esse reconhecimento, está havendo lentamente uma maior visibilidade, portanto melhoria. Antes, essas comunidades viviam no ostracismo, isoladas da sociedade, sem qualquer perspectiva de retrocesso das suas vulnerabilidades. É a partir do processo de certificação que as comunidades começam a interpretar-se como realmente são, quilombolas, possibilitando um diagnóstico dos seus desafios.

Face do exposto, temos condição de apontar que o maior desafio para as três comunidades é o acesso à saúde, já que elas não têm UBS, tendo como agravante o albinismo (na comunidade Filús) e as doenças mentais (na comunidade Jussarinha). Conjuntamente, Filús, Mariana e Jussarinha sofrem com a esquistossomose, doença de chagas e dores nas costas (problema de coluna). A primeira se relaciona com o acesso à água, que não é limpa, nem tratada; a segunda tem ligação direta com as suas moradias, são de taipa, em meio ao espaço rural; e a terceira, com os trabalhos executados desde a infância na agricultura, sem nenhum cuidado com a saúde. Seus moradores viviam trabalhando nas usinas de açúcar para sobreviver e atualmente continuam executando trabalhos braçais na agricultura.

Percebemos, ainda, que seus casamentos se caracterizam por serem consanguíneos, inclusive ocasionando algumas doenças e, por terem grande quantidade de filhos, dificultando

ainda mais o atendimento das necessidades básicas dessas famílias. Analfabetos ou semianalfabetos vivem sem plena consciência da estrutura social na qual estão imersos, dificultando, assim, sua formação identitária como quilombolas, agravado pelo processo de migração, consequência da pouca terra para cultivar suas lavouras e da pressão exercida pelos coronéis circunvizinhos às comunidades.

Comprovamos, também, que na comunidade Jussarinha existe a produção de artesanato derivado da fibra da bananeira e do pipiri, os dois encontram-se no próprio território de Jussarinha. A criação de bolsa, calçado, marca-texto, jogo-americano, esteira e as demais peças servem para produzir visibilidade, bem como auxiliar na renda das famílias da comunidade, ou seja, precisamos pensar na criação e na comercialização desses produtos. Uma das carências é um selo que os identifique para que todos os produtos vendidos estejam com a marca da produção de Jussarinha.

Entendemos as políticas públicas como a única solução das condições socioeconômicas diagnosticadas, pelo menos *a priori*, a fim de que, posteriormente, as comunidades consigam se desenvolver mais tranquilamente. Algumas ações para melhoria das comunidades são construções de casas de tijolos com banheiro, eliminado, assim, as moradias de taipa, proporcionando o mínimo de dignidade e ajudando no aspecto da saúde. Outra ação é melhorar as escolas quilombolas, sobretudo a qualidade do ensino, para que o processo ensino-aprendizagem contemple a causa dos próprios remanescentes. Acompanhado dessas mudanças nas escolas quilombolas, aplicar a Lei 10.639, que contempla o ensino afro-brasileiro nas outras escolas do município, pois são em outras escolas que os alunos quilombolas vão estudar quando ingressam no ensino fundamental II e no ensino médio.

Outra forma de melhoria é a construção de um posto de saúde nas presentes comunidades, possibilitando o atendimento médico e odontológico para os moradores em sua própria comunidade. Toda equipe de saúde daria assistência nos tratamentos e nas prevenções, como o cuidado com a água, controle de natalidade (orientação e distribuição de contraceptivos), distribuição de protetores solar para os albinos, higienização e cuidados com a alimentação, enfim, cuidados essenciais para a saúde.

Percebemos a necessidade da FCP, por meio do IIQ, de disponibilizar sistematicamente a cesta básica, ainda que seja necessário selecionar os mais necessitados. A cesta básica, embora compreenda um pequeno auxílio, significa muito para aqueles que a recebem, tendo em vista que, nas visitas de campo, foi mencionada praticamente em todas as residências a necessidade dos alimentos distribuídos.

Outra ação que o IIQ pode contribuir com os quilombolas é na promoção de encontros e eventos entre outras comunidades com a finalidade de fortalecimento dos vínculos das irmandades quilombolas e, conseqüentemente, formar uma identidade mais solidificada e autêntica. No Dia da Consciência Negra (20 de novembro), por exemplo, vários moradores das presentes comunidades são privados de qualquer comemoração, pois muitos não têm como deslocar-se para a Serra da Barriga, necessitando da disponibilização de transporte.

Por outro lado, vemos o descaso com que a política municipal trata as comunidades Filús, Mariana e Jussarinha, tendo em vista que as estradas que lhes dão acesso são as piores possíveis. Acentua-se o descaso com relação à primeira mencionada, localizada mais distante da cidade, vive praticamente isolada, sendo possível seu acesso apenas durante o período de verão e com muita dificuldade. O poder público municipal pode ainda destinar os produtos agrícolas das comunidades localizadas em seu município para a merenda escolar, fortalecendo a renda familiar. Se suas plantações tivessem destino certo de comercialização, evitar-se-ia vendê-los aos atravessadores, que lucram muito mais que os agricultores.

Comparativamente, as três comunidades comungam de muitas semelhanças, porém Jussarinha apresenta algumas desenvolturas, entre elas localiza-se próximo à cidade de Santana do Mundaú, tem menos casas de taipa, todos têm água em suas residências, realizam a prática criativa de artesanato utilitário e ornamentário. Possui o maior poder aquisitivo, já que em quase todas as casas recebem uma aposentadoria, tem uma liderança mais atuante, portanto, é a mais visível e militante.

Quanto à fidedignidade da presente pesquisa, afirmamos que foram seguidas todas as precauções e cautelas para não chegarmos a alguma conclusão que não correspondesse com a realidade vivida dos quilombolas. Para este fim, foram utilizadas todas as informações fornecidas pelos participantes da pesquisa de acordo com os critérios éticos. Por fim, declaramos que este trabalho equivale a um grito esperançoso e otimista de que as territorialidades poderão criar uma identidade autêntica e pautada na alteridade para os afrodescendentes, em especial para as comunidades de Filús, Mariana e Jussarinha.

## REFERÊNCIAS

ALAGOAS. **Estudo sobre as Comunidades Quilombolas de Alagoas**. Secretaria de Estado do Planejamento, Gestão e Patrimônio. Maceió: SEPLAG, 2015.

ALBUQUERQUE, M. C. S.; JORGE, J. S. O Uso de Fumo, Álcool e Outras Drogas e as Vulnerabilidades as DST/AIDS nas Comunidades Remanescentes de Quilombos. In: RISCADO, J. L. S.; OLIVEIRA, M. A. B. (Orgs.). **Quilombolas, Guerreiros Alagoanos: AIDS, prevenção e vulnerabilidades**. Maceió: EDUFAL, 2011. p. 97-106.

ALTUNA, R. R. A. **A Cultura Tradicional Banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ALVES, R. **Conversas com Quem Gosta de Ensinar**. São Paulo: Editora Cortez, 1980.

\_\_\_\_\_. **O que é Religião**. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981. (Coleção primeiros passos 31).

\_\_\_\_\_. **Variações sobre a Vida e a Morte: o feitiço erótico-herético da teologia**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

ANDRADE, M. C. **Geografia: ciência da sociedade**. Recife: Editora Universitária/UFPE, 2006.

\_\_\_\_\_. **Os Rios-do-açúcar do Nordeste Oriental: os rios de Coruripe, Jequiá e São Miguel**. 2ª ed. Maceió, EDUFAL, 2010. Vol. 1 (Coleção Olhares de fora).

ANJOS, R. S. A. **África-Brasil: atlas geográfico**. Brasília: Mapas Editora e Consultoria, 2014.

\_\_\_\_\_. **Coleção África-Brasil: cartografia para o ensino-aprendizagem**. Brasília: Mapas Editora e Consultoria, 2005.

\_\_\_\_\_. **Geografia, Cartografia e o Brasil Africano: algumas representações**. Revista do Departamento de Geografia – USP, Volume Especial Cartogeo, 2014a. p. 332-350.

\_\_\_\_\_. **Quilombola: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ARAÚJO, A. M. **Folclore Nacional**. São Paulo: Edições Melhoramento, 1964.

ARAÚJO, C. C. Identidade e Cidadania: a dinâmica do estar dentro e fora ao mesmo tempo. In: CAVALCANTI, B. C.; FERNANDES, C. S.; BARROS, R. R. A. (Orgs.). **KULÉ KULÉ: visibilidades negras**. Maceió: EDUFAL, 2006.

ARAÚJO, Z. **Zumbi dos Palmares**. Tempo e Presença. S/D. Disponível em: <<http://www.koinonia.org.br/oq/uploads/conteudos/zezito.pdf>>. Acesso em 03 de Março de 2019.

\_\_\_\_\_. Dona Marinalva – saberes e fazeres. In: TENÓRIO, A. D.; COSTA, J. J. C. (Orgs.). **A Presença Negra em Alagoas**. Maceió: Viva Editora, 2014.

BARBOSA, I. M. P. B. **Culinária Quilombola**: a busca pelo resgate da identidade gastronômica alagoana. 2015. Disponível em: <[http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts\\_download/Isabela%20Maria%20Pereira%20Barbosa%20-%201020825%20-%204218%20-%20corrigido.pdf](http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Isabela%20Maria%20Pereira%20Barbosa%20-%201020825%20-%204218%20-%20corrigido.pdf)>. Acesso em 29 de Março de 2019.

BARRETTO, L. Artesanato, Destaque na Economia Criativa. In: FAVILLA, C.; BARRETO, L.; REZENDE, R. **Artesanato Brasil**. Brasília: Sebrae, 2016.

BARROS, A. **A Pequena África Chamada Alagoas**. Recife: Bagaço, 2007.

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. **Vida para Consumo**: a transformação das pessoas em mercadorias. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BENJAMIN, R. E. C. **A África Está em Nós**: história e cultura afro-brasileira. João Pessoa: Grafset, 2004.

BEZERRA, E. Quilombismo Urbano: uma alegre folia de negros periféricos. In: TENÓRIO, D. A.; COSTA, J. J. C. (Orgs.). **A Presença Negra em Alagoas**. Maceió: Viva Editora, 2014.

BIRMAN, P. **O que é Umbanda**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos 97).

BOFF, L. **Depois de 500 Anos**: que Brasil queremos? 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

BRANDÃO, A. B. L. **Os Negros na História de Alagoas**. 2ª ed. Maceió: Comissão Estadual do Centenário da Abolição, 1988.

BRANDÃO, M. **História de Alagoas**. 3ª ed. Arapiraca: EDUAL, 2004.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão n.º 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais n.º 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

BRASIL. LDB: **Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional**: lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. – Brasília: 6ª ed. Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2011.

BRASIL. **Lei n.º 10.639**, de Janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e base da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e outras. Disponível em:

<[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/I10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/I10.639.htm)>. Acesso em: 03 de Março de 2019.

BRASIL. **Lei nº 12.288**, de 20 de Julho de 2010, que Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/Lei%2012.288%20-%20Estatuto%20da%20Igualdade%20Racial.pdf/view>>. Acesso em: 03 de Março de 2019.

BRASIL. **Lei nº 8.069**, de 13 de Julho de 1990, Institui o Estatuto da Criança e do Adolescente e outros. Disponível em: <[http://www.chegadetrabalho infantil.org.br/wp-content/uploads/2017/LivroECA\\_2017\\_v05\\_INTERNET.pdf](http://www.chegadetrabalho infantil.org.br/wp-content/uploads/2017/LivroECA_2017_v05_INTERNET.pdf)>. Acesso em: 03 de Março de 2019.

CAMPOS, A. **Do Quilombo à Favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CAPEL, H. **Filosofía y Ciencia en La Geografía Contemporánea: una introducción a La geografía**. 2ª ed. Barcelona: Barcanova, 1983.

CARNEIRO, E. **O Quilombo dos Palmares**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1958.

CARRIL, L. **Quilombo, Favela e Periferia: a longa busca da cidadania**. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2006.

CARVALHO, C. P. **Economia Popular: uma via de modernização em Alagoas**. 7ª ed. rev. e ampl. Maceió: EDUFAL, 2016.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução Klauss Bandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, J. **Geografia da Fome: o dilema brasileiro pão ou aço**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Livro Negro da Fome**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1968.

CERTEAU, M.; GIARD, L. **Espaços Privados**. In: CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL, P. **A Invenção do Cotidiano 2: morar e cozinhar**. 2ª ed. Tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petropolis RJ: Vozes, 1998.

CHAUÍ, M. **O que é Ideologia?** São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos).

CLAVAL, P. **Histoire de La Géopgraphie**. Paris: UPF, 1996.

CORRÊA, R. L. **Espaço: um conceito-chave da geografia**. In: CASTRO, I. E.; CORRÊA, R. L.; GOMES, P. C. C. (Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

DAIBERT R. **A Religião dos Bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial**. In: Estudos Históricos Rio de Janeiro, vol. 28, nº 55, p. 7-25, janeiro-junho 2015. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/eh/v28n55/0103-2186-eh-28-55-0007.pdf>>. Acesso em 27 de Março de 2019.

DAMIANI, A. L. **População e Geografia**. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2006. (Caminhos da Geografia).

DANTAS, A.; MEDEIROS, T. H. L. **Introdução à Ciência Geográfica**. 2ª ed. Natal: EDUFRN, 2011.

DANTAS, C. V. Mobilização Negra nas Primeiras Décadas Republicanas. In: DANTAS, C. V.; MATTOS, H.; ABREU, M. (Orgs.). **O Negro no Brasil: trajetórias e lutas em dez aulas de história**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. p. 85-98.

**Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948**. Disponível em: [https://www.unicef.org/brazil/pt/resources\\_10133.htm](https://www.unicef.org/brazil/pt/resources_10133.htm). Acesso em: 03 de Março de 2019.

DO BEM, A. S. Criminologia e Etnicidade: culpa categórica e seletividade de negros no sistema judiciário brasileiro. In: CAVALCANTI, B. C.; FERNANDES, C. S.; BARROS, R. R. A. (Orgs.). **KULÉ KULÉ: visibilidades negras**. Maceió: EDUFAL, 2006.

DOWBOR, L. Fome: alguns dados básicos. In: MINAYO, M. C. S. (Org.). **Raízes da Fome**. Rio de Janeiro: Vozes, 1985. p. 70-93.

DUARTE, A. **Episódios do Contrabando de Africanos nas Alagoas**. Maceió: Comissão Estadual do Centenário da Abolição, 1988.

\_\_\_\_\_. **Folclore Negro das Alagoas: áreas de cana-de-açúcar – pesquisa e interpretação**. 2ª ed. Maceió: EDUFAL, 2010. (Coleção Nordestina; V. 6)

ECHEVERRI, R. **Identidade e Território no Brasil**. Brasília: IICA, 2009.

FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FARIAS, A. M. F.; NASCIMENTO, E. L. G.; BOTELHO, M. S. Q. **Quilombos Alagoanos Contemporâneos: uma releitura da história**. Recife: Bagaço, 2007.

FERNANDES, C. S. A Comunidade Quilombola de Pau D'Arco: a identidade coletiva na escola com a Lei 10.639/03. In: TENÓRIO, A. D.; COSTA, J. J. C. (Orgs.). **A Presença Negra em Alagoas**. Maceió: Viva Editora, 2014.

FERNANDES, F. **Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo**. São Paulo: Nacional, 1959.

FONSECA JÚNIOR, E. **Zumbi dos Palmares: A História do Brasil que não foi contada**. Rio de Janeiro: Yorubana do Brasil Editora, 2000.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREITAS, D. **República de Palmares**: pesquisa e comentários em documentos históricos do século XVII. Maceió: EDUFAL: IDEÁRIO, 2004.

FREITAS, L. F. N. Filhos do Waraná: territorialização dos Sateré-Mawé na região metropolitana de Manaus – RMM. In: FARIA, I. F. (Org.). **Gestão do Conhecimento e Território Indígena**: por uma geografia participante. Manaus: Reggo Edições, 2015.

GALEANO, E. **As Veias Abertas da América Latina**. Tradução de Galeno de Freitas. 16ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GIROTO, I. **O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro**: bantu e nagô. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) – USP SÃO Paulo, 1999.

GOMES, F. S. **História de Quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. – Ed. rev. e ampl. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. Sonhando com a Terra, Construindo Cidadania. In: PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (Orgs.). **História da Cidadania**. 6ª ed. São Paulo: Contexto, 2012.

HAESBAERT, R. A Multiterritorialidade do Mundo e o Exemplo da Al Qaeda. **Terra Livre**, São Paulo, v. 1 n. 18, jan./jun. 2002. p. 37-46.

\_\_\_\_\_. **Des-territorialização e Identidade**: a rede “gaúcha” no nordeste. Niterói: EDUFF, 1997.

\_\_\_\_\_. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.) **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999, p. 169- 190.

\_\_\_\_\_. **O Mito da Desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_. Território e Multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**. Rio de Janeiro, ano 11, n. 17, p. 19-44, mar. 2007.

\_\_\_\_\_. **Viver no Limite**: território e multi/transterritorialidade em tempos de insegurança e contenção. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11ª ed. 1. Reimp. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HAMPATÉ BÂ, A. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.). **História Geral da África I**: metodologia e pré-história da África. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

HOBBSAWM, E.; DOBB, M. Do Feudalismo para o Capitalismo. In: DOBB, M. (*et al*). **A Transição do Feudalismo para o Capitalismo**: um debate. Tradução de Isabel Didonnet. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 201-214.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

INCRA. **Regularização de Território Quilombola**: perguntas e respostas. 2017. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf>>. Acesso em 03 de Março de 2019.

KOSIK, K. **Dialética do Concreto**. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

LACocca, L. **Você e a Constituição**: 33 temas para conhecer os seus direitos de cidadão. [ilustrações Michele Lacocca; projeto gráfico Alcy]. – São Paulo: Editora Casa Amarela, 2003.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Tradução de Maria Clarice Sammpaio Villac. São Paulo: UNICAMP, 1990.

LEAL, V. N. **Coronelismo, Enxada e Voto**: o município e o regime representativo no Brasil. Prefácio de Barbosa Lima Sobrinho. 3ª ed. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1976.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Cru e o Cozido**. 2ª ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2011. (Coleção Mitológica, V. 1).

LIMA, H. P. [et al]. **O Fio D'água do Quilombo**: uma narrativa do Zambeze no Amazonas? São Paulo: Prumo, 2012.

LINDOSO, D. **A Razão Quilombola**: estudos em torno do conceito quilombola de nação etnográfica. Maceió: EDUFAL, 2011.

\_\_\_\_\_. **Formação de Alagoas Boreal**. Maceió: Edições Catavento, 2000.

\_\_\_\_\_. **O Poder Quilombola**: a comunidade de mocambeira e a organização quilombola – Maceió: EDUFAL, 2007.

LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. **A Cultura-Mundo**: resposta a uma sociedade desorientada. Tradução de: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LOPES, N. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

\_\_\_\_\_. **História e Cultura Africana e Afro-Brasileira**. São Paulo: Balsa Planeta, 2008.

MACEDO, M. **Canção dos Orixás**. Maceió: EDUFAL, 2001.

MAGNONI JÚNIOR, L. A Contribuição do Ensino da Geografia Cidadã de Milton Santos para a Compreensão das Transformações em Curso no Mundo Contemporâneo. **Ciência geográfica** – Bauru– VII– vol. II– (19): Maio/Agosto– 2011.

MAJELLA, G. **Execução Sumária e Grupos de Extermínios em Alagoas (1979 – 1988)**. Maceió: EDUFAL, 2006.

MALANDRINO, B. C. “**Há Sempre Confiança de que se Estará Ligado a Alguém**”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. 2010. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – PUC São Paulo, 2010.

MALCHER, M. A. F. **A Geografia da Territorialidade Quilombola na Microrregião de Tomé-açu**: o caso da ARQUINEC – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia do Pará. 2006. Belém: CEFET. (Trabalho de Conclusão de Curso) – CEFET Belém, 2006.

MANFIO, V.; PIEROZAN, V. L. Território, Cultura e Identidade dos Colonizadores Italianos no Rio Grande do Sul: uma análise da Serra Gaúcha e da Quarta Colônia. **Geosp – Espaço e Tempo** (Online), v. 23, n. 1, p. 144-162, abr. 2019. ISSN 2179-0892. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geosp.2019.146130>>. Acesso em 14 de Outubro de 2019.

MARQUES, B. C.; RAMÍREZ, G. P. **Quilombo Quilombola**. [ilustrações Sidney Meireles]. Tatuí – São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

MARQUES, D. L. O Quilombo como Arte da Memória Negra sobre Palmares. In: RASCHE, K. L.; PINHEIRO, L. B. M. (Orgs.). **Festa da Diáspora Negra no Brasil**: memória, história e cultura. Porto Alegre: Pacartes, 2016.

MARX, A. W. A Construção da Raça no Brasil: comparações históricas e comparações políticas. In: SOUZA, J. (Org.). **Multiculturalismo e Racismo**: uma comparação Brasil – Estados Unidos. Paralelo 15, 1997.

MATTOS, H.; ABREU, M. “Remanescentes das Comunidades Quilombolas”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. In: DANTAS, C. V.; MATTOS, H.; ABREU, M. (Orgs.). **O Negro no Brasil**: trajetórias e lutas em dez aulas de história. 1ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. p. 139-162.

\_\_\_\_\_. Uma Conversa com Professores de História sobre as “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”. In: DANTAS, C. V.; MATTOS, H.; ABREU, M. (Orgs.). **O Negro no Brasil**: trajetórias e lutas em dez aulas de história. 1ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. p. 115-138.

MATTOS, R. A. **História e Cultura Afro-Brasileira**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2012.

MAYOL, P. O Pão e o Vinho. In: CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL, P. **A Invenção do Cotidiano 2**: morar e cozinhar. 2ª ed. Tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petropolis RJ: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. O Prato do Dia. In: CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL, P. **A Invenção do Cotidiano 2**: morar e cozinhar. 2ª ed. Tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petropolis RJ: Vozes, 1998.

MESQUITA NETO. Violência Policial no Brasil: abordagens teóricas e práticas de controle. In: PANDOLFI, D. C. [*et al.*] (Orgs.). **Cidadania, Justiça e Violência**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999. p. 129-148.

MÉSZÁROS, I. **O Desafio e o Fardo do Tempo Histórico**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MONTENEGRO, A. T. **Reinventando a Liberdade**: a abolição da escravatura no Brasil. São Paulo: Atual, 1989. – (História em documentos).

MORAES, A. C. R. **Geografia**: pequena história crítica. São Paulo: HUCITEC, 1983.

MOURA, C. **A Encruzilhada dos Orixás**: problema e dilemas do negro brasileiro. Maceió: EDUFAL, 2003.

MUNANGA, K. **Origem e Histórico do Quilombo na África**. Revista da USP, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez. 1995-fev. 1996.

\_\_\_\_\_. **Origens Africanas do Brasil Contemporâneo**: histórias, línguas, culturas e civilizações. 3ª ed. São Paulo: Gaudí Editorial, 2012.

NICODEMOS, A.; OLIVEIRAS, P. Conhecimento ou Ação: por onde principia? Educação e relação ético-raciais no cotidiano escolar. In: PEREIRA, A. A. (Org.). **Educação das Relações Étnico-Raciais no Brasil**: trabalhando com histórias e culturas africanas e afro-brasileiras nas salas de aula. Brasília: Fundação Vale, 2014.

OLIVEIRA, M. A. B.; BRITO, Â. M. B. A trajetória do Racismo e a Violência Sofrida pelas Mulheres Negras: uma questão de saúde pública. In: RISCADO, J. L. S.; OLIVEIRA, M. A. B. (Orgs.). **Quilombolas, Guerreiros Alagoanos**: AIDS, prevenção e vulnerabilidades. Maceió: EDUFAL, 2011. p. 85-96.

OLIVEIRA, M. N. **A Religião Tradicional Banta Sec. XIX**. Programa de Pós-Graduação Latu Senso em História e Cultura Afro-Brasileira. IERGS/UNIASSELVI, 2012. Disponível em: <<https://mari-marineves.blogspot.com/2012/01/religiao-banta-sec-xix.html>>. Acesso em 27 de Março de 2019.

ORTIZ, R. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PATARRA, I. **Fome no Nordeste Brasileiro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. (Coleção Nossos Dias, v. 5).

PAULA, J. Relevância Artística e Econômica. In: FAVILLA, C.; BARRETO, L.; REZENDE, R. **Artesanato Brasil**. Brasília: Sebrae, 2016.

PERAFÁN, M. E. V.; OLIVEIRA, H. **Território e Identidade**. Secretaria de Cultura do Estado da Bahia: Salvador, 2013. (Coleção Política e Gestão Cultural). Disponível em: <[http://www.cultura.pr.gov.br/arquivos/File/territorio\\_e\\_identidade.pdf](http://www.cultura.pr.gov.br/arquivos/File/territorio_e_identidade.pdf)>. Acesso em 03 de Março de 2019.

PEREIRA ROGÉRIO, J. O Xangô em Maceió: suas variadas nações In: CAVALCANTI, B. C.; FERNANDES, C. S.; BARROS, R. R. A. (Orgs.). **KULÉ KULÉ**: visibilidades negras. Maceió: EDUFAL, 2006.

PEREIRA, A. A. Movimento Negro no Brasil Republicano. In: DANTAS, C. V.; MATTOS, H.; ABREU, M. (Orgs). **O Negro no Brasil**: trajetórias e lutas em dez aulas de história. 1ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. p. 99-106.

PINSKY, J. **A Escravidão no Brasil**. 12ª ed. São Paulo: Contexto, 1993. (Coleção Repensando a História).

RAMOS, A. **O Folclore Negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

\_\_\_\_\_. **O Negro Brasileiro**: etnografia religiosa. 1º volume 5ª ed. Rio de Janeiro: Grafhia, 2001. (Série Memória Brasileira; 5).

REIS, J. R. T. **Cenas Familiares**: psicodrama e ideologia. São Paulo: Ágora, 1992.

RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, D. T.; VISENTINE, P. G. F. O Sul da África: das origens à “descolonização branca” (até 1910). In: VISENTINE, P. G. F.; PEREIRA, A. D. (Org.). **África do Sul**: História, Estado e Sociedade. Brasília: FUNAG/CESUL, 2010.

RIBEIRO, W. C. Em Busca da Qualidade de Vida. In: PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (Orgs.). **História da Cidadania**. 6ª ed. São Paulo: Contexto, 2012.

SANT'ANA, A. O. História e Conceitos Básicos sobre o Racismo e seus Derivados. In: MUNANGA, K. (Org.). **Superando o Racismo na Escola**. 2ª edição revisada [Brasília]: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

SANTANA, F. **A Alimentação como Identidade Cultural**. Nutrição e Alimentação, 19 de Abriu de 2007. Disponível em: <<https://maisminas.org/a-alimentacao-como-identidade-cultural/>>. Acesso em 29 de Março de 2019.

SANTOS, H. Desafios para a Construção da Democracia no Brasil. In: SOUZA, J. (Org.). **Multiculturalismo e Racismo**: uma comparação Brasil – Estados Unidos. Paralelo 15, 1997.

SANTOS, J. R. **O que é Racismo**. 9ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SANTOS, J. L. **O que é Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2005. (Primeiros passos 110).

SANTOS, M. **O Dinheiro e o Território**. Conferência de inauguração do Mestrado em Geografia da Universidade Federal Fluminense e abertura do ano letivo de 1999, proferida em 15/3.

\_\_\_\_\_. **O Espaço do Cidadão**. São Paulo: Nobel, 1987. (Coleção espaços)

\_\_\_\_\_. **O País Distorcido**: o Brasil, a globalização e a cidadania. Organização, apresentação e notas de Wagner Costa Ribeiro; ensaio de Carlos Walter Porto Gonçalves. São Paulo: Publifolha, 2002.

\_\_\_\_\_. O Retorno do Território. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A.; SILVEIRA, M. L. **Território: globalização e fragmentação**. 4ª ed. São Paulo: HUCITEC, 1998.

\_\_\_\_\_. **Por Uma Geografia Nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica**. 6ª ed. São Paulo: EDUSP, 2004. (Coleção Milton Santos 2).

SAVIANI, D. **A Pedagogia Histórico-Crítica: primeiras aproximações**. 9ª ed. Campinas: Autores Associados, 2005.

SILVA, A. C.; A Desconstrução da Discriminação no Livro Didático. In: MUNANGA, K. (Org.). **Superando o Racismo na Escola**. 2ª edição revisada [Brasília]: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

SILVA, D. S. Apontamentos para Compreender a Origem e Propostas de Regulamentação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. In: **Regulamentação de Terras de Negros no Brasil**. Boletim Informativo NUER/Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas – v. 1, n. 1 (1996) – Florianópolis: UFSC, 1996. p. 11-27.

SILVA, N. N. **Juventude Negra na EJA: o direito à diferença**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

SINGER, P. A cidadania para Todos. In: PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (Orgs.). **História da Cidadania**. 6ª ed. São Paulo: Contexto, 2012.

SNUSTAD, D. P.; SIMMONS M. J. **Fundamentos de Genética**. 4ª ed.; Tradução de Paulo A. Motta. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2010.

SOUZA, R.; SILVA, F. A. **(Re)Pensando a Geografia: história, objeto, método e práxis**. Maceió – Uneal, 2011.

SOUZA, J. Multiculturalismo, Racismo e Democracia: por que comparar Brasil e Estados Unidos? In: SOUZA, J. (Org.). **Multiculturalismo e Racismo: uma comparação Brasil – Estados Unidos**. Paralelo 15, 1997.

SOUZA, M. L. O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E.; CORRÊA, R. L.; GOMES, P. C. C. (Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

\_\_\_\_\_. Território e (des)territorialização. In: SOUZA, M. L. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013. cap. 4, p. 77-110.

SOUZA, M. M. **África e Brasil Africano**. São Paulo: Editora Ática, 2006.

SOUZA, M. L. História da África. In: PEREIRA, A. A. (Org.). **Educação das Relações Étnico-Raciais no Brasil: trabalhando com histórias e culturas africanas e afro-brasileiras nas salas de aula**. Brasília: Fundação Vale, 2014.

TEIXEIRA, M. G.; [et al.]. **Artesanato e Desenvolvimento Local: o caso da comunidade quilombola de Giral Grande, Bahia**. Interações, Campo Grande, v. 12, n. 2, p. 149-159, jul./dez. 2011.

TENÓRIO, A. D. A Presença Negra e a Identidade Alagoana. In: TENÓRIO, A. D.; COSTA, J. J. C.(Orgs.). **A Presença Negra em Alagoas**. Maceió: Viva Editora, 2014.

THEODORA, H. Buscando Caminho nas Tradições. In: MUNANGA, K. (Org.). **Superando o Racismo na Escola**. 2ª edição revisada [Brasília]: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

TREVISAN, L. **Abolição**: um suave jogo político? 9ª ed. São Paulo: Moderna, 1988.

TURNPENNY, P. D.; ELLARD, S. **Emery, Genética Médica**. 13ª ed.; Tradução de Paulo A. Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

VANSINA, J. A Tradição Oral e sua Metodologia. In: KI-ZERBO, J. (Org.). **História Geral da África I: metodologia e pré-história da África**. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 139-166.

VASCONCELOS, R. **O Poder e a Cultura de Violência em Alagoas**. 2ªed. Maceió: EDUFAL, 2014.

VEIGA RIOS, A. V. Quilombos: raízes, conceitos, perspectivas. In: **Regulamentação de Terras de Negros no Brasil**. Boletim Informativo NUER/Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas – v. 1, n. 1 (1996) – Florianópolis: UFSC, 1996. p. 65-77.

VIANA, L. Festas e Irmandades Negras no Brasil. In: DANTAS, C. V.; MATTOS, H.; ABREU, M. (Orgs.). **O Negro no Brasil: trajetórias e lutas em dez aulas de história**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. p. 45-54.

VILELA, R. Q. B.; ALMEIDA, L. S. O Negro em Alagoas: história e doença falciforme. In: RISCADO, J. L. S.; OLIVEIRA, M. A. B. (Orgs.). **Quilombolas, Guerreiros Alagoanos: AIDS, prevenção e vulnerabilidades**. Maceió: EDUFAL, 2011. p. 45-62.

ZIEGLER, J. **Destruição em Massa**: geopolítica da fome. Tradução de: José Paulo Netto. São Paulo: Editora Cortez, 2012.

## **APÊNDICES**

**APÊNDICE A: Questionário para aplicação nas CRQs.**

Questionário para aplicação: Territorialidades das Comunidades Quilombolas Filús, Mariana e Jussarinha Localizadas no Município de Santana do Mundaú/AL (Data: \_\_/\_\_/\_\_).

Masculino (Homem) ( ) Feminino (Mulher) ( )

Nome: \_\_\_\_\_

Identidade: \_\_\_\_\_

Comunidade: ( ) Filús ( ) Jussarinha ( ) Mariana

Estado civil: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

**1. Qual é sua escolaridade? (colocar na linha o ano exato)**

a) ( ) Não estudei.

b) ( ) Ensino Fundamental incompleto (1º ao 9º ano): \_\_\_\_\_

c) ( ) Ensino Fundamental completo.

d) ( ) Ensino médio incompleto (1º ao 3º): \_\_\_\_\_

e) ( ) Ensino médio completo.

**2. Você tem filho?**

a) ( ) Sim. Quantos? \_\_\_\_\_

b) ( ) Não.

**3. Há quanto tempo você mora nesta Comunidade?**

a) ( ) Sempre morei.

b) ( ) Moro há: \_\_\_\_\_ anos: \_\_\_\_\_

c) Veio de onde? \_\_\_\_\_

**4. Seus avós eram desta Comunidade?**

a) ( ) Sim.

b) ( ) Não. Era de onde? \_\_\_\_\_

c) ( ) Não sei.

**5. E seus pais eram desta Comunidade?**

a) ( ) Sim.

b) ( ) Não. Era de onde? \_\_\_\_\_

c) ( ) Não sei.

**6. Você se identifica como quilombola?**

a) ( ) Sim.

b) ( ) Não.

c) ( ) Não sei.

**7. Qual sua manifestação religiosa?**

a) ( ) Católica.

b) ( ) Evangélica (protestante).

c) ( ) De matriz africana.

d) ( ) Sem religião.

e) ( ) Outras. Qual? \_\_\_\_\_

**8. Existiu ou existe alguma dança realizada na comunidade?**

- a)  Sim. Qual? \_\_\_\_\_  
b)  Não.  
c)  Não sei.

**9. Se sim, você participa dela?**

- a)  Sim.  
b)  Não.

**10. Houve ou há na comunidade alguma comida típica?**

- a)  Sim. Qual? \_\_\_\_\_  
b)  Não.  
c)  Não sei.

**11. Há alguma produção artesanal na comunidade?**

- a)  Sim.  
b)  Não.  
c)  Não sei.

**12. Se sim, essa produção é?**

- a)  Produção com barro como panelas (utilitária ou ornamental), estátuas, etc.  
b)  Produção a partir da madeira como imagens, móveis domésticos, etc.  
c)  Bordado.  
d)  Crochê.  
e)  tricô.  
f)  Filé.  
g)  Xilogravuras (desenhos).  
h)  Outros. Qual? \_\_\_\_\_

**13. Você participa de algum encontro com outras comunidades?**

- a)  Sim. Qual. \_\_\_\_\_  
b)  Não.

**14. Há alguma data comemorativa (especial) para a comunidade?**

- a)  Sim.  
b)  Não.

**15. No dia 20 de novembro, dia da consciência negra, você faz alguma comemoração?**

- a)  Sim. Onde e como? \_\_\_\_\_  
b)  Não.

**16. Você recebeu algum auxílio (ajuda) por ser quilombola (ou morar na comunidade)?**

- a)  Sim.  
b)  Não.

**17. Já sofreu algum preconceito por ser quilombola (ou morar na comunidade)?**

- a)  Sim. Poderia contar? \_\_\_\_\_  
b)  Não.

**18. Você acha que esta Comunidade é diferente do restante do município?**

- a) ( ) Sim. Em quê? \_\_\_\_\_  
b) ( ) Não.  
c) ( ) Não sei.

**19. Houve alguma mudança depois que a comunidade foi reconhecida como quilombola?**

- a) ( ) Sim. O quê? \_\_\_\_\_  
b) ( ) Não.  
c) ( ) Não sei.

**20. Você tem vontade de sair desta comunidade?**

- a) ( ) Sim.  
b) ( ) Não.

**21. Ainda sobre a pergunta anterior, se sim.**

- a) Para onde? \_\_\_\_\_  
b) E por quê?

---

---

**22. Quais os maiores desafios que você enfrenta?**

---

---

**23. Para você, o que é ser quilombola?**

---

---

**APÊNDICE B:** Quantidade de casas, moradores e albinos da CRQ Filús.

<b>Comunidade Remanescente de Quilombo Filús</b>		
<b>Casas</b>	<b>Moradores</b>	<b>Albinos</b>
1 <sup>a</sup>	04	02
2 <sup>a</sup>	05	01
3 <sup>a</sup>	06	01
4 <sup>a</sup>	09	01
5 <sup>a</sup>	05	01
6 <sup>a</sup>	02	01
7 <sup>a</sup>	06	01
8 <sup>a</sup>	05	01
9 <sup>a</sup>	05	
10 <sup>a</sup>	06	
11 <sup>a</sup>	03	
12 <sup>a</sup>	04	
13 <sup>a</sup>	06	
14 <sup>a</sup>	07	
15 <sup>a</sup>	01	
16 <sup>a</sup>	07	
17 <sup>a</sup>	05	
18 <sup>a</sup>	03	
19 <sup>a</sup>	04	
20 <sup>a</sup>	01	
21 <sup>a</sup>	09	
22 <sup>a</sup>	04	
23 <sup>a</sup>	06	
24 <sup>a</sup>	01	
25 <sup>a</sup>	02	
26 <sup>a</sup>	08	
27 <sup>a</sup>	06	
28 <sup>a</sup>	02	
29 <sup>a</sup>	02	
30 <sup>a</sup>	06	
31 <sup>a</sup>	02	
32 <sup>a</sup>	05	
<b>TOTAL</b>	<b>TOTAL</b>	<b>TOTAL</b>
32	147	09

**APÊNDICE C:** Quantidade de casas, moradores e os nomes dos respectivos chefes de família da CRQ Mariana.

<b>Comunidade Remanescente de Quilombo Mariana</b>		
<b>Casas</b>	<b>Moradores</b>	<b>Chefe de Família</b>
1 <sup>a</sup>	02	Antônio
2 <sup>a</sup>	01	Cícera
3 <sup>a</sup>	05	Cícera
4 <sup>a</sup>	08	Das Neves
5 <sup>a</sup>	05	Flávia
6 <sup>a</sup>	03	Geovânia
7 <sup>a</sup>	08	Gilvan
8 <sup>a</sup>	03	Gilvânia
9 <sup>a</sup>	07	José dos Santos
10 <sup>a</sup>	04	Liliane
11 <sup>a</sup>	05	Mauro
12 <sup>a</sup>	04	Quitéria
13 <sup>a</sup>	04	Rogério
14 <sup>a</sup>	04	Rozilda
15 <sup>a</sup>	03	Valdelir
16 <sup>a</sup>	04	Verônica
<b>TOTAL</b>	<b>TOTAL</b>	
16	70	

**APÊNDICE D:** Quantidade de casas, moradores e os nomes dos respectivos chefes de família da CRQ Jussarinha.

<b>Comunidade Remanescente de Quilombo Jussarinha</b>		
<b>Casas</b>	<b>Moradores</b>	<b>Chefe de Família</b>
1 <sup>a</sup>	02	Antônio
2 <sup>a</sup>	04	Carmelita
3 <sup>a</sup>	01	Cicero Marquês
4 <sup>a</sup>	04	Cláudia
5 <sup>a</sup>	03	Edjane
6 <sup>a</sup>	04	Geovani
7 <sup>a</sup>	05	Geraldo
8 <sup>a</sup>	03	Irene
9 <sup>a</sup>	03	João Martins
10 <sup>a</sup>	04	Leidiane
11 <sup>a</sup>	01	Marcelo
12 <sup>a</sup>	03	Maria Aparecida
13 <sup>a</sup>	03	Maria Aparecida
14 <sup>a</sup>	06	Maria Cícera
15 <sup>a</sup>	03	Maria Edvânia
16 <sup>a</sup>	03	Maria Leane
17 <sup>a</sup>	03	Maria Solange
18 <sup>a</sup>	01	Mariana
19 <sup>a</sup>	03	Mário
20 <sup>a</sup>	04	Mônica
21 <sup>a</sup>	03	Neusa
22 <sup>a</sup>	01	Odete
23 <sup>a</sup>	02	Paulo Alves
24 <sup>a</sup>	04	Quitéria
25 <sup>a</sup>	02	Raimunda
26 <sup>a</sup>	02	Rosa Maria
27 <sup>a</sup>	01	Rosivaldo
28 <sup>a</sup>	02	Selenilsa
29 <sup>a</sup>	03	Silvaneide
<b>TOTAL</b>	<b>TOTAL</b>	
29	83	

**ANEXOS**

## ANEXO A: Modelo de Requerimento para certificação como Remanescente de Quilombo

**MODELO DE REQUERIMENTO PARA CERTIFICAÇÃO DAS COMUNIDADES AUTODECLARADAS  
REMANESCENTES DE QUILOMBO**

**Requerimento de Certificação**

Senhor(a) Presidente da Fundação Cultural Palmares,

Nós, da Comunidade \_\_\_\_\_ [nome da comunidade],  
do município de \_\_\_\_\_ [nome do município e Estado], viemos através  
desta, requerer a nossa certificação enquanto comunidade remanescente de quilombos, nos  
termos do Decreto Nº 4.887/2003 e da Portaria FCP Nº 98/2007.

Atenciosamente,

\_\_\_\_\_  
Nome e Assinatura do/a presidente da Associação da Comunidade\*

\*Caso a comunidade não possua associação constituída, o requerimento deve vir assinado por  
três de seus membros. Recomendamos que sejam lideranças reconhecidas entre as pessoas da  
comunidade.

Informações relevantes

**Endereço para Correspondência (pode ser o endereço da sede dos Correios mais próxima da  
comunidade):**

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Telefones para contato: ( ) \_\_\_\_\_  
( ) \_\_\_\_\_

E-mail: \_\_\_\_\_

Nome da Comunidade: \_\_\_\_\_

Município e Estado: \_\_\_\_\_

**ANEXO B: Certificado de Autodefinição da comunidade Jussarinha**



**REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL**  
**MINISTÉRIO DA CULTURA**  
**FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES**  
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

**Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro**

**CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO**

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção n.º 169, ratificada pelo Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do Processo administrativo desta Fundação n.º 01420.001103/2007-93 **CERTIFICA** que a **Comunidade de Jussarinha**, localizada no município de Santana do Munçaú/AL Registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 011, Registro n. 1.182, fl. 198, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINE COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO.**

Eu, **Maurício Jorge Souza dos Reis**, (Ass.)....., Diretor da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília/DF, **24 de agosto de 2009.**

O referido é verdade e dou fé.

  
**Edvaldo Mendes de Araújo**  
**(Zulu Araújo)**  
**Presidente**

**Fonte:** disponibilizado pela Presidente da CRQ Jussarinha