


Diversidade, espaço e relações étnico-raciais discutindo os procedimentos, dúvidas e percursos

Organizadoras
Cirlene Jeane Santos e Santos
Maria Ester Ferreira da Silva Viegas



**Diversidade, espaço e relações
étnico-raciais:
discutindo os procedimentos,
dúvidas e percursos**



EDuneal

Editora da Universidade
Estadual de Alagoas
Arapiraca/AL
2021



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE ALAGOAS

Reitor: Odilon Máximo de Moraes

Vice-Reitor: Anderson de Almeida Barros

Diretor da Eduneal: Renildo Ribeiro

CONSELHO EDITORIAL DA EDUNEAL

Presidente: Renildo Ribeiro

Titulares

Professores:

José Lidemberg de Sousa Lopes

João Ferreira da Silva Neto

Luciano Henrique Gonçalves da Silva

Natan Messias de Almeida

Maria Francisca Oliveira Santos

Márcia Janaína Lima de Souza - Sistema de Bibliotecas (SIBI)

Suplentes

José Adelson Lopes Peixoto

Edel Guilherme Silva Pontes

Maryny Dyellen Barbosa Alves Brandão

Ariane Loudemila Silva de Albuquerque

Ahiranie Sales dos Santos Manzoni

Elisângela Dias de Carvalho Marques - Sistema de Bibliotecas (SIBI)



COMITÊ CIENTIFICO

Profa. Dra. Cirlene Jeane Santos e Santos

Profa. Dra. Marli de Araújo Santos

Profa. Dra. Maria Ester Ferreira da Silva Viegas

Dr. José Crisólogo de Sales Silva (UNEAL)

Revisores Científicos

Profa. Dra. Cirlene Jeane Santos e Santos

Profa. Dra. Maria Ester Ferreira da Silva Viegas

Profa. Dra. Jusciney Carvalho Santana

Prof. Me. Vagner Gomes Bijagó

Profa. Dra. Maria Sueli do Nascimento

Prof. Ms Ricardo Santos de Almeida

Profa. Dra Ana Maria Vergne

Profa. Ms. Sara Jane Cerqueira Bezerra

Prof. Dr. Almir Almeida de Oliveira

Prof. Dr. Fernando Augusto de Lima Oliveira

Profa. Ms. Sara Ingrid Borba

Comissão Organizadora

Camila dos Santos Sabino

Herigleydson Thomás da Silva Amorim

Israel da Silva Oliveira

Mateus Henrique Gomes da Silva Bispo

Samuel Nunes da Silva

Revisão ortográfica

Kátia Barbosa Feitosa

Capa

Rima Produção Editorial

Imagem da contracapa

Maria Ester Ferreira da Silva Viegas

Descrição da imagem da contracapa

Arte de rua no bairro de Jaraguá/Maceió

Diagramação

Mariana Lessa

Catálogo na Fonte

-
- D618 Diversidade, espaço e relações étnico-raciais discutindo os procedimentos, dúvidas e Percursos / (Organizadoras) Cirlene Jeane Santos e Santos, Maria Ester Ferreira da Silva Viegas. – Arapiraca : Eduneal, 2021.
115 p. : il. : color (e-book).

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-86680-42-3
DOI: 10.48016/GT7Xenccult

1. Diversidade. 2. Espaço - Arquitetura. 3. Relações étnico-raciais. 4. Alagoas.
I. Santos e Santos, Cirlene Jeane, org. II. Viegas, Maria Ester Ferreira da Silva, org.
III. Encontro Científico Cultural.

CDU: 316.347(813.5)

Elaborada por Fernanda Lins de Lima – CRB – 4/1717

Direitos desta edição reservados à

Eduneal- Editora da Universidade Estadual de Alagoas

Sobre as organizadoras



Cirlene Jeane Santos e Santos

Possui graduação em Geografia Licenciatura (1999) e Geografia Bacharelado (2000), pela Universidade Federal da Bahia, Mestrado em Geografia pela Universidade Federal da Bahia (2004) e Doutorado em Geografia (Geografia Humana) pela Universidade de São Paulo (2011). É Professora Adjunta da Universidade Federal de Alagoas, coordenando o Núcleo de Estudos Agrários e Dinâmicas Territoriais (NUAGRARIO/UFAL). Tem experiência na

área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana, atuando principalmente nos seguintes temas: Geografia Agrária e Epistemologia da Geografia, com destaque para: produção do espaço, território, assentamentos rurais, luta pela terra, reforma agrária, comunidades tradicionais, agricultura urbana, relação campo-cidade e políticas públicas.



Maria Ester Ferreira da Silva Viegas

Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Alagoas (1985), mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe (2004) e doutorado em Geografia também pela Universidade Federal de Sergipe (2010), pós doutorado na Universidade de Aveiro - Portugal no Departamento de Ciências Sociais, Políticas e do Território, com o plano de trabalho “Colegiados Territoriais” dinâmicas de participação pública nos processos de decisão política com incidência territorial!.

Atualmente é Professora Associada da Universidade Federal de Alagoas - Campus Arapiraca. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana, atuando principalmente nos seguintes temas: geo-história, Nordeste, Povos indígenas e quilombolas. É coordenadora do Laboratório de Estudos do território (LETUR/UFAL). Pesquisadora associada do Grupo de Pesquisa em Políticas Públicas, Instituições e Inovação, Universidade de Aveiro, Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Territoriais (GOVCOOP).



Sumário

Apresentação	7
1. ETHNOIFF - Educação para as Relações Étnico-Raciais.....	10
Elson dos Santos Gomes Junior	
Lucas Lima da Silva Ferreira	
2. A Lei 10.639/03 e o resgate do “Quebra de Xangô” - uma trama de intolerância religiosa, racismo e silenciamentos.....	17
Cirlene Jeane Santos e Santos	
João Paulo Costa Franco Muniz	
3. Habitação e modo de vida na Comunidade Quilombola da Tabacaria-Palmeira dos Índios-Alagoas.....	32
Maria Ester Ferreira da Silva Viegas	
Odair Barbosa de Moraes	
4. Turismo de resistência: fortalecimento comunitário e exercício de liberdade - Comunidade Mutuca/Território Mata Cavalo-MT	45
Bruna Mendes de Fava	
Dolores Cristina Gomes Galindo	
Saulo Luders Fernandes	
5. O processo de territorialização da comunidade remanescente de quilombo da Vila Pau d’Arco – Arapiraca/AL.....	58
Cirlene Jeane Santos e Santos	
Maria Ester Ferreira da Silva Viegas	
Maria Josefa de Lima Costa	

**6. Itinerários terapêuticos em comunidades rurais e tradicionais:
uma revisão sistemática77**

Dolores Cristina Gomes Galindo

Liliana Parra-Valência

Raul Santos Brito

Saulo Luders Fernandes

**7. Cuidar de si, do outro e da natureza: práticas de saúde na etnia
Xucuru-Kariri 90**

Edvaldo Ribeiro Brandão

Karen Lauren Monteiro Silva

Liliane Santos Pereira Silva

Maria Aparecida da Silva Santos

Milena de Siqueira Nolasco

Saulo Luders Fernandes

8. Mulheres negras no Brasil: o mito da fragilidade feminina103

Marli de Araújo Santos



Apresentação

Este E-book é resultante do esforço de três mulheres, professoras e negras que acreditaram que ao abrir um canal de discussão no X ENCCULT através do Grupo de Trabalho (GT) intitulado “Diversidade, espaço e relações étnico-raciais em Alagoas” estavam investindo para subsidiar a superação de alguns dilemas vividos por pesquisadores (negros e também não-negros interessados nas discussões das temáticas étnico-raciais). Partindo do pressuposto que não é possível compreender a problemática das questões étnico-raciais, sem examinar através de um olhar plural, alguns dos discursos que constituem a nossa intelectualidade.

Assim, procuramos buscar um espaço dialógico numa esfera interdisciplinar, na qual os trabalhos que por ventura fossem apresentados pudessem contribuir para uma melhor compreensão a saber: como as relações etno-raciais contemporâneas estendem ou recompõem as hierarquias coloniais? Como as categorias étnico-raciais são mobilizadas diariamente nas relações interpessoais, profissionais ou de vizinhança? Que sentido os indivíduos dão a essas categorias, de acordo com suas propriedades sociais e a posição que ocupam em um determinado espaço territorial ou em um contexto profissional específico? Como os processos de categorização etno-racial se transformam em processos discriminatórios?

Esses questionamentos foram os eixos das nossas preocupação durante a construção desse Grupo de Trabalho. O que dizem as diferentes ciências que se debruçam sobre as questões de diversidade e questões étnico-raciais sobre as diferentes instituições estatais (escola, hospital, igrejas) e os processos de rotulagem de pacientes e estudantes de grupos migrantes ou minorias locais e os efeitos discriminatórios dessas categorizações étnicas sobre as práticas profissionais de funcionários públicos?

Estes apontamentos questionando a articulação entre clivagens étnico-raciais e relações sociais e político-administrativas, também questionam as abordagens que constroem as relações étnicas como um fator explicativo essencial da dinâmica social e política em Alagoas. Nesse GT, também entendemos que ao discutir a reprodução das categorias étnico-raciais que circulam em Alagoas, sem questioná-las à luz de outras relações sociais, como gênero, classe ou divisão urbano rural, tem-se o obscurecimento da discussão e por não encontrar expressão no campo político, por não se cruzarem com outras divisões sociais, como desigualdades socioeconômicas e territoriais, não estão sujeitas à politização.

Assim, os colaboradores que responderam às nossas inquietações o fizeram com as brilhantes discussões que compõem esse e-book. Os temas discutidos nesse e-book vão desde a dinâmica da organização social dos povos quilombolas até as práticas de curas dentro dos

territórios indígenas. Diferentes olhares se cruzando sobre o mesmo objeto nos forneceram a tessitura das seguintes leituras:

Acreditando em um olhar baseado na pedagogia de Paulo Freire o artigo **ETHNOIFF - Educação para as Relações Étnico-Raciais**, discute a necessidade de se ampliar as reflexões acerca das questões que assolam as relações étnico-raciais, que possibilite uma ação libertadora e empoderadora através das práticas educativas objetivando a construção de uma sociedade em que seus integrantes se atenham às necessidades coletivas, de forma dialógica, reflexiva e crítica na qual, ao contrário de se buscar eliminar as diferenças e os “diferentes”, objetive a construção da percepção de necessitarmos do outro e de sua pluralidade.

No artigo **A Lei 10.639/03 e o resgate do “Quebra de Xangô” - uma trama de intolerância religiosa, racismo e silenciamentos**, é abordado o trágico evento do “Quebra” ocorrido em 1912 em Alagoas, inserindo esse evento como uma possibilidade a resgate da memória e da história silenciada na opressão da população negra e dos Terreiros de Candomblé, aproximando-o da Lei 10.639/03 como um conteúdo didático a ser discutido no âmbito da História e Cultura Africana e Afro-brasileira.

Compartilhando a experiência de um projeto de extensão, o artigo **Habitação e modo de vida na Comunidade Quilombola da Tabacaria-Palmeira dos Índios-Alagoas-BR**, fornece um quadro das precariedades habitacionais dos quilombolas da Tabacaria, procurando entender como viviam as famílias nesta comunidade, suas necessidades e demandas relacionadas ao morar.

Em **Turismo de resistência: fortalecimento comunitário e exercício de liberdade - Comunidade Mutuca/Território Mata Cavalão-MT**, temos uma análise do etnoturismo comunitário como alternativa de renda e fortalecimento cultural, na estratégia de resistência da comunidade quilombola em discussão.

Discutindo os povos quilombolas, no artigo **O processo de territorialização da comunidade remanescente de quilombo da Vila Pau d’Arco – Arapiraca/AL** as autoras trabalharam a construção da territorialidade da Comunidade Quilombola de Pau d’Arco do Município de Arapiraca, sendo abordada a questão do processo de construção da territorialidade quilombola como uma expressão da luta e da organização do povo negro no território alagoano.

No artigo **Cuidar de si, do outro e da natureza: práticas de saúde na etnia Xucuru-Kariri** os autores/as procuram entender as práticas de cuidado desenvolvidas pelos povos indígenas, nas quais a ética coletiva do cuidado, fica evidente e também mostra como está distante das lógicas das práticas de saúde institucionalizadas e instrumentalizadas na biomedicina hegemônica. Artigo materializado através das práticas de pesquisa e ensino entre alunos e professores dos cursos de serviço social e psicologia, apontam para uma construção de conhecimento numa perspectiva multidisciplinar que torna o artigo uma rica fonte de indagações.

No artigo **Itinerários terapêuticos em comunidades rurais e tradicionais: uma revisão sistemática** os autores/as com base na análise de artigos de periódicos nacionais em Humanidades e Saúde sobre itinerários terapêuticos em comunidades rurais e tradicionais, publicados entre 2000 e 2018, o estudo oferece um panorama de como a

temática vem sendo investigada nessas populações rurais e como foi possível observar que a compreensão dos itinerários terapêuticos pode proporcionar ações de saúde mais eficazes e horizontalizadas, levando-se em consideração os saberes comunitários.

A questão feminina é abordada no artigo intitulado **Mulheres negras no Brasil: o mito da fragilidade feminina**”, este faz referência a invisibilidade do papel das mulheres dentro da história das sociedades, e no caso do Brasil em particular, das mulheres negras escravizadas, é o caminho percorrido revelando a violência da sociedade colonial chegando aos dias atuais no corpo negro feminino no Brasil.

Este E-book é principalmente, resultado de trabalhos de pesquisa e extensão, feitos por alunos e professores que acreditam, que as questões étnico-raciais devem ocupar um lugar permanente de discussão no processo de transformação social. A consolidação da prática da parceria de olhares que se cruzam sobre um determinado objeto, ouvir o outro dentro do universo acadêmico nos fortalece enquanto sujeitos construtores do conhecimento e nos coloca também no lugar de aprendiz da vida, o que nos fornece uma maior elasticidade na análise dos conceitos e nas aplicabilidades dentro dos conteúdos disciplinares.

É produto de caminhadas e diferentes olhares entre professores, alunos e comunidades, esse E-book evidencia o papel desafiador da universidade em tempos sombrios, de desvelar no claro escuro de verdade e engano que a sociedade nos oferece uma postura de leitor vivaz que captura a realidade através do véu fenomênico que nos envolve cotidianamente.

Maria Ester Ferreira da Silva Viegas

ETHNOIFF - Educação Para as Relações Étnico-Raciais¹

ETHNOIFF - Education for Ethnic-Racial Relations

Elson dos Santos Gomes Junior ⁽¹⁾; Lucas Lima da Silva Ferreira ⁽²⁾

⁽¹⁾ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7222-8288>; Professor da Educação Básica, Técnica e Tecnológica; Instituto Federal Fluminense – IFF; Santo Antônio de Pádua, Rio de Janeiro; Brasil; E-mail: elsonuenf@yahoo.com.br;

⁽²⁾ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7013-2381>; Graduando no curso de Bacharelado em Direito; Faculdade Santo Antônio de Pádua – FASAP; Santo Antônio de Pádua, Rio de Janeiro; E-mail: lucas.limassf@gmail.com;

ABSTRACT: The ETHNOIFF project has originated from a need about studies that reinforce the reflection on inclusion, otherness and empowerment on issues inherent to ethnic-racial relations. For such, from the analysis of the discourse – language permeates all fields of knowledge –, the research relates several areas of knowledge, in order to offer an interdisciplinary discussion on aesthetics, culture, politics and power relations that constitute through social media and mediations. Therefore, the research project aims to contribute, in general, to the expansion of discussions related to fundamental ethnic-racial issues for the school community organized at the Instituto Federal Fluminense, strengthening the construction of a positive image of narratives and stories of subjects “ex-centric” and decentralized. The project has contributed to the students awareness of social privileges, prejudices, discrimination, so that they can be more humanitarian and have more respect for alterity, cultural diversity, taking into account the importance of empowering the “ex-centric”/ decentralized as a way of resistance in a society with assiduous manifestations of intolerance.

KEY-WORD: Empowerment, Racial Prejudice, Human Formation.

INTRODUÇÃO

A necessidade de estudos que ampliem as reflexões acerca das questões que assolam as relações étnico-raciais deve se instaurar de uma forma que possibilite uma prática libertadora, empoderadora e fixadora para o refortalecimento de um debate esclarecido e direto sobre as questões sociais e culturais que se estruturaram em meio a sociedade.

Neste sentido a educação surge como pilar essencial no processo de estabelecimento de uma criticidade que transmita uma auto-reflexão, um olhar que se volte para a cultura como meio de engrandecimento e reconhecimento da mesma, para o confronto e delimitação de uma nova formação. Nestes termos, objetiva-se a construção de uma sociedade em que seus integrantes se atenham às necessidades coletivas, de forma dialógica, reflexiva e crítica.

Assim objetiva-se uma universalidade de direitos que sejam realmente eficazes (WALLERSTEIN, 2001), e comprometidos com os que dependem de sua unicidade, sem

estruturas hierárquicas de exclusão. Além disso, que possa contribuir para o desenvolvimento de uma sociedade pautada na solidariedade e na ampliação dos preceitos de equidade, cujo objetivo seja a promoção de uma educação cultural e social que promova a efetividade dos desígnios democráticos.

O caráter humanístico (DALBOSCO, 2019) deve ser posto de maneira incisiva na análise de discursos, visto que, a linguagem advinda dos mesmos caminha pelos variados campos do conhecimento existentes. Assim sendo, é fundamental que se provoque e instigue uma discussão objetivando um teor interdisciplinar que semeie a criticidade diante das questões sociais, as relações de poder, cultura e as políticas estabelecidas.

Deste modo, a educação e a cultura atreladas a uma formação humana devem servir como condutores de uma conscientização ampla, para que assim, os espaços para discussões em torno das relações étnico-raciais, da diversidade cultural e da pluralidade cada vez mais se amplifique de maneira a combater a dominação e a barbárie postas em sociedade e legitimadas pelos deturpadores que nela se estabeleceram (ADORNO, 1995). O respeito deve imperar para que assim se constitua uma comunidade afetiva, humanamente orientada e opositora da intolerância.

Neste sentido, este trabalho apresenta os resultados preliminares do projeto de pesquisa voltado para a educação étnico-racial, desenvolvido no Instituto Federal Fluminense – IFF (campus Santo Antônio de Pádua – RJ), onde os trabalhos sobre a temática vêm gerando bons frutos em termos de uma “gramática” (NUNES, 2004) do diálogo, do respeito e de uma educação crítica.

REFERENCIAL TEÓRICO

O referencial teórico para este projeto é muito amplo e variado, compreendendo trabalhos na área da literatura, sociologia, história, artes, educação, entre outros. Por isso ele não é e nunca foi delimitado em termos de um determinado campo de saber ou orientação teórica. A ideia da pluralidade sempre esteve presente, inclusive, com propostas vindas dos próprios integrantes do grupo.

Um dos pilares da orientação do projeto encontra-se no reconhecimento de que o preconceito e a “barbárie” são frutos de uma cultura (ADORNO, 1995). Neste sentido, não existe associação direta entre regimes autoritários e a barbárie. Como afirma Florestan Fernandes (1979), para que o autoritarismo aconteça e atinja suas vítimas, basta uma confusão retórica e uma cultura bárbara ativa. A primeira atua como forma de dissimular a história efetiva (WALLERSTEIN, 2001), a segunda, como uma gramática (NUNES, 2004) cultural que nutre os elementos constitutivos e “fascistizantes”.

Assim, a sociedade é apresentada através de lentes que possam ajudar a confrontar a suposta “paz social”, evocada através de um discurso de democracia, nacionalismo e liberdade que, na verdade, não passa de um engodo autoritário (FLORESTAN, 2005). A sociedade Brasileira é sim uma sociedade que busca amenizar as disparidades raciais (FERNANDES, 2008), de forma que a ideia de “igualdade” seja evocada sem constrangimentos.

Por isso a educação em uma sociedade de cultura autoritária (CHAUÍ, 2000) não pode ser apolítica, mas sim, demarcar a sua orientação não apenas como ideologia, mas antes,

como instrumento de empoderamento e de luta contra a gramática social autoritária. Neste sentido, quando os jovens educandos da comunidade escolar se deparam com este aparato reflexivo, são convidados a uma autocrítica em termos de discurso, análise, crítica, fontes, leituras, enfim. Uma cultura que possa contribuir para uma formação humana (DALBOSCO, 2019), que considere e valorize os demais, “diferentes” ou “não”.

Assim a proposta de um ambiente de reflexões sobre si e sobre o outro também necessita considerar as variadas dimensões de constituição humana (SCHELER, 2003), onde os elementos religiosos, lingüísticos, políticos, psicológicos, biológicos, econômicos entre outros, possam ser considerados na existência do educando e dos demais que o cercam. Essa questão passa pelo reconhecimento da complexidade humana e que, deste ponto de vista, a compreensão do outro é muito mais ampla do que imaginamos. Por isso ele não pode ser simplesmente “taxado” de uma coisa ou outra, sem que várias destas “dimensões” sejam consideradas.

Além disso, a questão racial, além de evocar a um mundo de “cores”, também associa estas cores a um mundo formado por determinadas características sociais, educacionais, políticas e econômicas (FERNANDES, 2008b). Esta educação “estética” da barbárie deve ser confrontada para que, ao ser visto na universidade, em um carro ou em um espaço de evidência, o negro não seja desqualificado simplesmente pela sua cor. Os espaços sociais foram elaborados pelos dominadores da estrutura social, e sendo assim, imprimiram marcas distintivas que dizem quem deve ou não estar em determinados lugares.

Sendo assim, a educação para relações étnico-raciais tem sido um instrumento de valorização do diálogo, do respeito e do efetivo direito de ser e de se reconhecer como quiser. Uma educação que possa contribuir para uma “autonomia” do “ser” contra a “barbárie” (FREIRE, 2018; 2019). A opressão deve ser combatida com liberdade, capacidade de ser atuante no mundo e se portar como bastião da luta discursiva e prática contra o ódio.

Assim esta proposta de educação se coloca veementemente contra a violência e não pode se pautar sobre ela. Desta forma, necessita ser um convite cuja abrangência esteja ligada às próprias necessidades históricas e ontológicas do como devir. Com isso, educar contra a barbárie deve ser uma frente de atuação ampla onde as mais variadas formas de cinismo democrático possam ser identificadas e combatidas (CÁSSIO, 2019).

Dito isto, podemos delimitar a educação para as relações étnico-raciais como uma forma de “transgressão” (HOOKS, 2017), onde o discurso de “paz social” conservadorista possa ser confrontado, e assim, questionada a imposição de uma condição de existência violenta para a maioria da população negra e pobre. Neste sentido, educar para o não conformismo, para a crítica, para uma nova estética que valorize o negro e sua cultura e, além disso, que considere o mundo como seu lugar.

PROCEDIMENTO METODOLÓGICO

A metodologia empregada na pesquisa constituiu-se de análise bibliográfica e a problematização de temas inerentes a temática da pesquisa e aos trazidos pelos educandos. Assim, trabalhou-se com autores considerados referência para o debate em âmbito escolar com vistas ao diálogo entre vários campos do saber (história, sociologia, filosofia, antropologia, literatura, educação).

O projeto contou com a participação dos educandos e de suas percepções a respeito das obras trabalhadas (literárias, cinematográficas, musicais) com o intuito de reforçar uma reeducação estética, crítica e a apropriação discursivo-argumentativa da questão racial na sociedade brasileira. Com vistas a uma educação emancipadora (FREIRE, 2018), os jovens foram instruídos a ler, discutir, criticar, trazer exemplos para o debate, além de ter estabelecido um espaço cuja demarcação do tema no seio da comunidade escolar.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os resultados do projeto ETHNOIFF foram qualitativamente positivos. Podemos perceber que os educandos que participaram do projeto introjetaram um repertório discursivo que os serviu de orientação e demarcação pedagógica e política. O primeiro, no sentido de que eles passaram a criticar a existência de uma relação pedagógica passiva. O segundo, com um olhar mais atento aos discursos totalizantes como forma de negligenciar as questões raciais e humanísticas (MÉSZÁROS, 2008).

Como uma educação que considerou as relações étnico-raciais com a devida atenção, textos foram trabalhados, eventos criados – como ocorre anualmente o “21 dias de ativismo contra o racismo” –, palestras, com o fito de enriquecer o olhar crítico suscitado durante o período de vigência do projeto. Além disso, o projeto dialogou com outros, onde atividades foram desenvolvidas em diálogo com o ETHNOIFF.

Neste quadro os educandos envolvidos manifestaram grande conexão com o projeto, as leituras e apresentações mostraram um processo de aproximação e contato com uma prática discursiva que tentou estimular a ruptura com o “achismo”, e os educandos foram sempre convidados para uma sociabilidade nova (FERNANDES, 1989). Quando jovens possuem um ambiente para o aprendizado, desenvolvimento e estímulo a questões de suas próprias vidas, os efeitos sobre as relações são visíveis.

Assim, nas reuniões pedagógicas, muitos professores acentuaram a existência de um ambiente onde, atitudes racistas, são repudiadas pelos alunos. O ambiente escolar recebeu um olhar atento para a questão da “cordialidade” (HOLANDA, 1978), onde a violência temperada com “doçura” perdeu espaço. Isso só foi possível por conta da exteriorização de um debate, onde o convite e a participação dos educandos foi fundamental para a exposição da questão racial como algo que não pode ser marginalizado e/ou repudiado.

Esta experiência nos mostrou que os discursos globalizantes e totalizantes perdem sentido quando as “angústias” são expostas para tratamento (ADORNO, 1995). Quando estabelecemos um espaço, um horário, um grupo com atividades e ações em prol da questão racial e a educação, o discurso totalizante não consegue silenciar. Assim, ao invés de contribuirmos para a sobrevivência subterrânea do autoritarismo, nos o desnudamos como forma de reconhecer que ele existe e que, ao invés de ser negado, precisa ser tratado e vencido.

Neste viés, a escola passou a ser o lugar do negro, não por conta do projeto, mas por conta do reconhecimento de uma necessidade que é visível: a democracia racial (FERNANDES, 2008). Os educandos passaram a se perguntar a respeito do lugar do negro na escola em que eles estudam, a “cor” dos espaços de decisão, a “cor” dos docentes, a cor e o mundo social como um problema sociológico, histórico e político. Quando menos esperamos,

os educandos nos surpreendem com músicas, letras, livros, artes, e tantas outras produções que os chamaram atenção por conta do olhar crítico.

Neste sentido, a ideia de “esclarecimento” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985) se materializa como uma forma de reeducação estética e de identidade. Primeiro pelo fato de ser questionado o lugar e a produção da cultura negra. Segundo, pela forma como os educandos se apropriam de uma identidade com elementos novos (cabelos crespos, vestimentas, cores, adornos) e tantos outros elementos que deixam transparecer uma experiência de conteúdo até então não valorizado. Em nossa experiência docente estes fatores são observados como importantes frutos educativos, onde ser negro passa pelo processo de empoderamento e conscientização política e estética.

Assim, dialogando com outras frentes de pesquisa, a escola passou a ser o lugar do jongo, da capoeira, do grupo de dança “Pérolas Negras”, sem que esta presença seja “estranha”, mas sim, parte de uma sociedade plural, culturalmente rica, e que compreende a possibilidade de manifestação de si e do outro em sua diversidade (SCHELER, 2003; FERNANDES, 2008; HOOKS, 2017).

Neste propósito, a importância pedagógica de tais projetos se manifesta de forma clara e os resultados apontam para a importância da pesquisa no ambiente escolar. Assim os educandos foram incentivados a dialogar com novos olhares, novas “existências” e a sentir as ausências. Assim os efeitos da “barbárie” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985; FERNANDES, 1979; ADORNO; 1995) foram confrontados com uma postura educativa dialógica e de orientação democrática. Esta, antes do discurso, se importa com a efetividade das relações e do existir humano (MÉSZÁROS, 2008).

O projeto de pesquisa em âmbito escolar, além de um convite, tornou-se um espaço de aprendizagem, de diálogo e crítica, que passou a reverberar na relação dos educandos com a escola, nas relações interpessoais e no convívio do ambiente escolar como algo que necessita ser constantemente construído. Assim, as atividades não são impostas, mas sim, frutos de uma convivência construída sobre as bases de uma sociabilidade, que resultou de um convite a “transgressão” (HOOKS, 2017).

Como disse Florestan Fernandes (1979), a melhor forma de tratar a barbárie é valorizar a democracia como algo efetivo, de forma cotidiana, se colocando como sujeito ativo e politicamente orientado para o respeito as diferenças, para o reconhecimento do outro, para uma concepção humana plural e dialógica. Quando educamos com estas bases, contribuímos para aumentar as chances da erradicação da barbárie e do racismo como uma de suas faces mais cruéis.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa realizada com educandos e demais integrantes da comunidade escolar foi de grande valia pedagógica e cidadã. Os educandos que participaram do projeto apresentaram uma gramática discursiva voltada para o diálogo e o respeito. Além disso, aperfeiçoaram seus olhares com elementos antropológicos, históricos, políticos e pedagógicos. O projeto se mostrou importante para um ambiente escolar de aproximação e de conexão com questões sociais tangentes a temática do projeto.

Por fim, os educandos demonstraram grande participação nos eventos escolares (internos e externos), com vistas a discussão acadêmica e cultural das relações étnico-raciais. Conseguiram criar uma linha de orientação em termos de leituras, temáticas, termos, conceitos, que enriqueceram a formação humana e as relações destes enquanto cidadãos e sujeitos de direitos.

REFERÊNCIAS

1. ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1995.
2. ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.
3. CÁSSIO, Fernando (Org.). *Educação Contra a Barbárie*. São Paulo: Boitempo, 2019.
4. CHAUI, Marilena. Brasil. *Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2000.
5. DALBOSCO, Cláudio Almir et. al (Orgs). *Formação Humana (Buldung) – despedida ou renascimento?*. São Paulo: Cortez Editora, 2019.
6. FERNANDES, FLORESTAN. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, 2 volumes, 2008.
7. FERNANDES, FLORESTAN. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 5ª ed. São Paulo: Globo, 2005.
8. FERNANDES, FLORESTAN. *Apontamentos sobre a “teoria do autoritarismo”*. São Paulo, Hucitec, 1979.
9. FERNANDES, FLORESTAN. *O desafio educacional*. São Paulo: Cortez, 1989.
10. FERNANDES, FLORESTAN. *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento*. São Paulo: Global, 2008b.
11. FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
12. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.
13. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro/São Paulo, José Olympio, 1978.
14. HOOKS, Bell. *Ensinando a Transgredir – a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

15. MÉSZÁROS, Istiván. *Educação para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2008.
16. NUNES, E. *Gramática Política do Brasil: Clientelismo e Insulamento Burocrático*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
17. SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
18. WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo histórico e civilização capitalista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

A lei 10.639/03 e o resgate do “quebra de xangô” uma trama de intolerância religiosa, racismo e silenciamentos¹

Law 10.639/03 and the rescue of “break of xangô” a plot of religious intolerance, racism and silences

João Paulo Costa Franco Muniz⁽¹⁾; Cirlene Jeane Santos e Santos⁽²⁾

⁽¹⁾ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1424-7915>. Aluno do Curso de Mestrado em Antropologia Social, da Universidade Federal de Alagoas; Membro do Núcleo de Estudos Agrários e Dinâmicas Territoriais (NUAGRARIO/UFAL); Maceió - AL; Brasil. Email: jpcfmuniz@hotmail.com

⁽²⁾ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5713-0621>. Professora Adjunta da Universidade Federal de Alagoas; Coordenadora do Núcleo de Estudos Agrários e Dinâmicas Territoriais (NUAGRARIO/UFAL); Maceió - AL; Brasil. Email: cirlene@igdema.ufal.br

ABSTRACT: This article aims to address “Quebra de Xangô”, placing this historical event that took place in February 1912 in the city of Maceió-Alagoas as a landmark in the expression of racism and religious intolerance in Brazil, placing it in the context of Federal Law 10.639 /03, rescuing the “Quebra” as a possibility of rescue and historical approximation within the scope of the mandatory teaching of African and Afro-Brazilian History and Culture in school curricula. The paths taken in the research were based on a bibliographic and documentary survey, exploratory visits to the Historical and Geographical Institute of Alagoas (IHGAL), dedicating particular attention to the Perseverança Collection. The political, religious and territorial plots that involved the occurrence of the “Break” undoubtedly show the need for its discussion in basic and higher education units in the sphere of Law 10.639/03, especially in Alagoas where this historic event occurred, and although relevant, it is little known/visible by Alagoas. Thus, a script was elaborated with some indications of themes and analyses, considering that it is essential that the “Quebra de Xangô” be rescued and discussed in school units at all levels, not only so that it is known, but mainly, to that does not repeat itself.

KEYWORDS: Teaching Afro-Brazilian Culture; Religious intolerance; Racism; Oblivions, Deletions.

INTRODUÇÃO

Neste artigo pretendemos apresentar um breve panorama da instituição da Lei 10.639/03, tendo como objetivo trazer à baila a possibilidade de uma aproximação dessa Lei aos eventos históricos desencadeados no chamado “Quebra de Xangô”, ocorrido em Maceió – Alagoas, em 1912, em uma performance didática, associando o preconceito racial, a intolerância religiosa, silenciamentos e as estratégias de resistência do povo negro à opressão posta, inserindo esses conteúdos no âmbito do ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira. Nessa construção seguimos como percurso metodológico levantamento

¹ DOI: 10.48016/GT7Xenccultcap2

bibliográfico e documental, visando dar conta da temática proposta; foram realizadas visitas ao acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL), na busca de acesso à Coleção Perseverança.

Entendemos que a riqueza cultural africana foi mantida oculta durante um bom tempo, apesar desta se constituir em um dos pilares da formação sociocultural brasileira de modo geral. As tradições culturais negras foram marginalizadas e as suas práticas escondidas por motivos de intolerância. A partir da pressão dos movimentos sociais organizados, tem-se buscado formas de rever e visibilizar os atos cometidos no passado aos povos negros, é importante destacar que esse fato se configura em um grande desafio, sobretudo porque não há possibilidades de reparar atos tão marcantes e violentos na história de um povo, porém faz-se necessário a efetivação e fortalecimento de políticas públicas que venham beneficiar e valorizar os negros como sujeitos sociais.

No ponto de vista educacional os negros foram desfavorecidos na sociedade brasileira e durante muito tempo os mesmos não tiveram direito a estudar. É importante destacar que a história da evolução social do negro é desconhecida por muitos na sociedade atual. Sendo estes muitas vezes vinculados a estereótipos absorvidos pelo senso comum, associando-os, por exemplo, à preguiça, à criminalidade e à violência, definidas por um determinismo social vinculada à cor dos indivíduos.

Contudo, violenta mesmo foi a sociedade escravocrata e o país que a partir dela se forjou, conforme alerta Schwarcz (2017): “é impressionante que um país de escravidão tão longa, de um sistema que supõe a posse de um homem pelo outro, tenha uma autoconcepção de que não é um país violento. Esse é um país extremamente violento”.

Não encontramos um marco que indique o início do processo de inserção dos negros (pretos e pardos) no universo da escolarização, aqui não se está falando da escola pública que é recente e sim da possibilidade de acesso ao conhecimento sistematizado e acompanhado. Antes mesmo da abolição da escravidão, muitos abolicionistas já questionavam o destino ensejado para os negros. Silva e Araújo (2005, p. 65) afirmam que a cruel escravidão a que “foram submetidos os negros arrancados de suas regiões de origem no continente africano, como também muitos de seus descendentes, além de representar um conjunto de violações de direito, gerou para esta população um triste legado: a interdição à educação formal”.

Florestan Fernandes (2008, p. 29) em seu livro “A integração do negro na sociedade de classes”, afirma que

A desagregação do regime escravocrata e senhorial operou-se, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre. Os senhores foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o estado, a igreja ou outra qualquer instituição assumisse encargos especiais para prepará-los para o novo regime de organização da vida e do trabalho. [...]

Em suma, a sociedade brasileira largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de reeducar-se e de transformar-se para corresponder aos novos padrões de ideais de homem criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e do capitalismo.

Após o fim do tráfico negreiro e a Lei Aurea, os negros ficaram sem perspectivas de integração à sociedade, a de Lei de Terras de 1850 tornou as terras no Brasil mercadoria, o que inviabilizava aos libertos o acesso a um pedaço de terra para cultivar e se (re)produzir. Tem-se a chegada dos primeiros imigrantes europeus ainda na metade do século XIX, que reduzia ainda mais o espaço de trabalho para as populações negras (ANDRADE, 1991)

Ressalta-se ainda a ideologia da eugenia – do grego bem-nascido –, essa enquanto uma ideologia burguesa, no caso brasileiro, foi encampada por cientistas, intelectuais, médicos e outros segmentos burgueses, os quais defendiam a “mistura” genética das “raças” como forma de “melhorar”, leia-se embranquecer, a sociedade brasileira. Como repercussão tem-se a tentativa de apagamento dos negros na constituição do povo brasileiro, na tentativa de “clarear” a cor da pele ao longo das gerações. Nesse movimento das elites, como é destacado por Schwarcz (2000), teve o processo de embranquecimento atrelado à desafricanização dos elementos culturais constitutivos da formação social brasileira, da culinária – a feijoada deixa de ser “comida de escravos” para ser um dos principais pratos da culinária brasileira – ao futebol.

No que se refere ao acesso à educação pública, Veiga (2008) destaca que na implementação constitucional (1824) fala da escola pública a todos, com restrições aos escravos e mesmo existindo um contingente cada vez maior de negros libertos, a sociedade continuava, convenientemente, a enxergar todos os negros como sinônimos de escravos, conforme indica Veiga (2008)

[...] na origem da implementação da escola pública elementar para todo cidadão brasileiro a partir da Constituição de 1824, na vigência da monarquia imperial, houve um crescente apelo para a necessidade de instruir e civilizar o povo. Como uma invenção imperial, em grande parte dos discursos a aprendizagem da leitura, da escrita, das contas, bem como a frequência à escola se apresentava como fator condicional de edificação de uma nova sociedade. Mas ressalta-se o impedimento legal de frequência dos escravos às aulas públicas em várias províncias do Império. Esse fator tem sido interpretado também como impedimento da frequência dos negros, gerando uma série de equívocos na história da escola.

Nos anos seguintes à abolição, tem-se registro de ações educativas, não necessariamente sendo realizadas em escolas, mas vinculadas a congregações religiosas, que promoviam aulas públicas de alfabetização e ensino profissionalizante. Várias organizações sociais empenharam-se historicamente nesse movimento pela busca da inserção dos negros ao processo de ensino, destacando-se os próprios negros organizados, população que jamais aceitou passivamente o local destinado pela sociedade brasileira, buscando sempre romper as barreiras. Veiga (2008) destaca que

Na memória da escola brasileira, a escola pública, pelo menos nos primeiros 60 anos do século XX, era tida em alta conta pela sociedade. Em geral, os grupos escolares, os ginásios, cursos de científico e Escola Normal públicos eram estabelecimentos de ensino considerados de excelência, cujas vagas eram disputadas por exames de seleção, e frequentados por pessoas oriundas das classes média e alta. Dessa maneira, era restrito o número de pessoas das classes pobres que tinham acesso e/ou permaneciam nas escolas públicas,

pelos mais diferentes motivos, mas principalmente pela sua inserção precoce no mercado de trabalho. Também a presença de negros na escola era bastante limitada, não somente por pertencerem à camada mais pobre da população, mas também em virtude da conhecida questão das diferenças de oportunidades escolares entre brancos, pardos e negros.

Por volta do fim da primeira década do século XX surgiram os primeiros movimentos sociais negros, dentre os quais destacam-se: Frente Negra Brasileira, Imprensa Negra Paulista, União dos Homens de Cor, Teatro Experimental do Negro, dentre outros (FAHS, 2019). Na segunda metade do século XX esses movimentos se fortalecem, os quais os negros reivindicaram o reconhecimento de suas cidadanias estabelecidas por lei, dentre essas reivindicações está o acesso e direito à educação. Conforme enfatiza Fernandes (2008, p. 58)

[...] não bastava alfabetizar o negro ou prepará-lo, intelectualmente, para certos ofícios. Impunha-se prepará-lo para todas as formas sociais de vida organizada, essenciais na sua competição com os brancos por trabalho, por prestígio e por segurança e garantir-lhe, além e acima disso, aproveitamento regular de suas aptidões e autonomia para pôr em prática os seus desígnios.

Sendo a escola uma das instituições mais importantes numa sociedade, assim como a família e a comunidade, essas nunca foram ambientes de discussão do passado histórico negro. É importante frisarmos que não há possibilidade de entendermos o perfil do negro na sociedade atual sem entendermos o seu passado histórico e um importante espaço para o combate à intolerância religiosa e o preconceito racial é a escola. Esta ainda é um formidável ambiente de articulação e fluxo de ideias que fundamentam a construção de valores sociais.

Dessa forma, o Estado brasileiro, após reivindicações históricas do movimento negro, institui um conjunto de providências legais, no campo da agenda das ações afirmativas, elencamos as principais intervenções, a saber:

- No plano global registra-se a Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas – Durban – África do Sul – 2001. Foi realizada em dois momentos, 31 de agosto e 08 de setembro, nessa oportunidade foi elaborada a Declaração e Programa de Ação de Durban, que preconizavam ações de combate a todas as formas de racismo e discriminação racial.
- LEI 10.639/janeiro 2003, institui a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira, alterando a Lei 9.394/dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira e dá outras providências. Com essa Lei, também foi estabelecido o 20 de novembro como o dia Nacional da Consciência Negra, em referência ao dia da morte do Zumbi, líder negro do Quilombo dos Palmares.
- Criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR/março 2003).
- Criação da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD-MEC /fevereiro 2004), posteriormente, em 2011, essa Secretaria

abrangeu a inclusão, passando a ser SECADI.

- Parecer CNE/CP - 003/maio 2004, organiza as Políticas de Ações Afirmativas no campo educacional.
- Resolução CNE/CP - 001/junho 2004, estabeleceu as Diretrizes Curriculares Nacionais Para a Educação das Relações Étnico Raciais.
- Lei 11.645/março 2008, insere a temática História e Cultura Indígena.
- Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais Para Educação das Relações Étnico-Raciais e Para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, junho 2009.

Levando em consideração a importância da participação da escola no combate ao preconceito, à intolerância religiosa e a necessidade da discussão da história do passado do negro no Brasil, sobretudo a influência da cultura africana em nossa constituição, a Lei 10.639, que altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, como já visto, estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da “História e Cultura Afro-Brasileira”.

A obrigatoriedade do ensino da “História da Cultura Afro-Brasileira” na escola surge como um grande pontapé inicial na articulação dos direitos negros na sociedade brasileira. O Art. 26-A da Lei 10.639/03 deixa claro que: “Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.”, assim como o § 1º diz que: “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 pertinentes à História do Brasil” e o § 2º diz que: “Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras”.

Como já indicado acima, em 2008 a Lei 11.645, de 08 de março, alterou a Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996, que havia sido modificada pela Lei 10.639/03, com o objetivo de inserir como obrigatório, além do estudo da História da Cultura africana, a História da Cultura Indígena, sendo a alteração apenas um complemento das leis anteriores.

A FORMAÇÃO DE PROFESSORES NO CONTEXTO DA LEI 10.639/03

Diante da Resolução de nº 1/2004, torna-se obrigatória a inclusão do conteúdo voltado ao Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana em cursos de formação de professores, sendo essa formação inicial e contínua. Um dos pontos interessantes a se destacar é que mesmo com a resolução obrigando a implementação da lei, muitas universidades que atuam na formação de professores não buscaram estruturar suas matrizes curriculares, muito menos reestruturar seus projetos políticos pedagógicos para inserir o estudo da questão negra.

A obrigatoriedade instituída por lei gerou uma série de discussões e críticas, muitos cursos de licenciatura foram resistentes à decisão, até sofrerem pressão do Ministério da

Educação (MEC) e do Ministério Público Federal (MPF) obrigando-as a cumprir o que determinava a Lei 10.639/03. Várias reuniões foram mantidas para discutir a obrigatoriedade do conteúdo em todos os cursos, dessa forma se observou as forças de resistência contrária à implementação da Lei, sobretudo nos cursos das licenciaturas nas áreas exatas.

No ato de inserir a discussão sobre o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na matriz curricular seja na educação básica ou nas universidades, é importante ressaltar a necessidade da formação dos docentes para ministrarem tais conteúdos, sendo necessário que os mesmos estejam preparados para lidar com o ementário programático.

Algumas ações que se mostraram necessárias: reformulação dos Projetos Políticos Pedagógicos (PPP) inserindo a Educação das Relações Étnico-Raciais (a muitos dos PPP eram anteriores de 2008, assim, era omissa com relação às Leis 10.639/03 e 11.645/08; aquisição de material bibliográfico para professores e alunos, possibilitando o acesso aos conteúdos voltados às relações étnico-raciais nas bibliotecas; promoção e incentivo às pesquisas sobre essa temática; implementação de atividades de integração com a sociedade e os movimentos organizados de negros, pardos e indígenas com/nas Universidades.

Essas ações até os dias atuais, 18 anos depois da implementação da Lei, continuam sendo um desafio. Ferreira (2021) esclarece que não houve comprometimento do Estado no empenho “[...] de recursos e esforços do poder público para dar consequência à obrigação que foi criada formalmente no Congresso, não é por outro motivo senão o fato de que a maioria desses atuais representantes são brancos e sim, racistas. É o racismo institucional [...]”.

Muitos dos conteúdos indicados na Lei 10.639/03 já eram definidos para serem trabalhados nas escolas e nas universidades, contudo os mesmos não estavam organizados ou valorizados da forma prevista na Lei, assim, deveriam ser ressignificados destacando a cultura afro-brasileira como contribuinte para a formação da nossa sociedade, dando ao negro o seu lugar de sujeitos históricos nos processos, não como passivos na condição de escravos, mas como protagonistas da constituição histórica do povo brasileiro.

Para além de todas essas ações necessárias, em Alagoas tem-se um fato histórico fundamental, o chamado “Quebra de Xangó”, ocorrido em 1912, na capital alagoana. Embora negligenciado, tal evento histórico tem potência significativa para ser trabalhado nas atividades vinculadas à História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, partindo de um fato localizado no tempo e no espaço, sendo entendido a partir das ações orquestradas por determinados sujeitos históricos e repercussões dessas na sociedade, no ambiente de inserção das unidades de ensino. Neste podem ser pesquisados os locais, os marcos geográficos-históricos, bem como discutidas as tramas políticas, religiosas que fundamentaram tal evento, inserindo os discentes em uma realidade pouco conhecida e discutida. Em uma associação significativa entre a teoria e a prática a partir de uma realidade tangível.

“Quebra de Xangó” e a Lei 10.639/03

A educação deve ser entendida como um processo que constitui a nossa humanização e está presente em diversos espaços sociais: na família, no trabalho, na comunidade, nos movimentos sociais e sobretudo na escola. São diversas as formas e modelos de educação, não se deve ter a escola como lugar exclusivo em que a mesma ocorre, nem os professores como únicos articuladores da mesma.

A escola como ambiente de combinação de conhecimento também tem seu perfil fundamentado em valores e crenças, estando sujeita à prática do preconceito racial, intolerância religiosa, além de outros tipos de preconceitos que implicarão na formação da identidade de cada indivíduo. Mesmo que esses sejam invisibilizados e relativizados pelo discurso vinculado ao mito da democracia racial, que está pautada na negação da existência do racismo e na construção de um imaginário que traduz o convívio harmônico entre os diferentes grupos étnicos que constitui a sociedade brasileira. Munanga (2004, p. 11), indica que

No Brasil o mito da democracia racial bloqueou durante muitos anos o debate nacional sobre as políticas de “ação afirmativa” e paralelamente o mito do sincretismo cultural ou da cultura mestiça (nacional) atrasou também o debate nacional sobre a implantação do multiculturalismo no sistema educacional brasileiro.

Dessa forma as diferenças e conflitos sociais raciais identitários são camuflados, ocultados, silenciados. A identidade por sua vez está ligada ao acúmulo da vivência, é uma construção social, histórica e cultural, fundamentada nas interações pessoais. D’Adesky (2001, p. 76) destaca que identidade, para ser construída com autenticidade, exige uma interação. A ideia que um indivíduo faz de si mesmo, de seu “eu”, é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros, em decorrência de sua ação. Nenhuma identidade é construída no isolamento.

Numa visão educacional, a formação da identidade negra se dá como um desafio por parte dos educadores, pois a construção da identidade dos alunos estará também relacionada ao conhecimento que estará sendo desenvolvido pelos professores em sala de aula.

Diante das dimensões que existem no interior da escola num ponto de vista de olhares críticos em torno das relações sociais, é possível destacar a mesma não só como um ambiente em que encontramos currículo, regimentos, disciplinas escolares, conteúdos, provas, testes, mas também como um espaço que interfere diretamente na construção da identidade negra. Ser negro na sociedade brasileira é mais que uma simples relação de cor de pele, de simplesmente assumir sua raça, é uma questão política, pois gira em torno de valores sociais.

Nas escolas de Alagoas é comum identificarmos uma grande resistência de muitos professores ao tratar das questões voltadas à identidade negra em sala de aula. A princípio a questão que causa um certo impasse é a falta de conhecimento sobre o assunto, pois o real conceito de identidade é desconhecido pelos professores. O fato é que se torna impossível discutir identidade sem no mínimo entender a lógica que permeia essa questão, o que se constitui em um grande impasse.

Um dos critérios a serem tomados na formação de professores é o modo como as identidades se constroem ao decorrer dos tempos, sendo a identidade negra um acúmulo de vivência que terá como consequência a formação social da identidade de cada ser, de cada indivíduo. Mais que uma questão social, a formação da identidade se dá no ato de assumir, baseado em conhecimentos, às suas origens, assumir a formação étnica e cultural. Enquanto os professores não souberem guiar seus alunos pelo caminho desse entendimento não estarão desenvolvendo o seu papel social.

Na sociedade brasileira, desde o período colonial, ser negro é um grande desafio e um ato de resistência. Por um longo período os negros no país foram marginalizados, considerados seres inferiores. A relação de marginalização dos negros no Brasil está diretamente ligada à herança da escravidão e as situações decorrentes conforme já apresentadas anteriormente.

A escravidão no país deixou cicatrizes na formação do negro enquanto sujeito social, o perfil de desvalorização influenciou na educação, na religião e na inserção social de forma mais ampla. Num ponto de vista religioso, é possível entendermos episódios marcantes de repressão como o “Quebra de Xangô” que influenciou diretamente no processo de consolidação do preconceito racial e religioso, silenciamento dos praticantes dos cultos afro-brasileiros, apagamento da cultura e na (des)territorialização dos Terreiros de Candomblé na Cidade de Maceió.

Para que o “Quebra de Xangô” seja inserido no contexto da Lei 10.639/03 é preciso que ele seja resgatado e compreendido em suas diferentes dimensões, aqui não faremos um estudo exaustivo deste, apenas buscaremos situar o evento e indicar possibilidades de aprofundamento do âmbito dos conteúdos de História e Cultura Africana e Afro-brasileira.

Rafael (2010), em seus estudos sobre o “Quebra” contextualiza a situação política alagoana, particularmente o processo de consolidação e queda do Euclides Malta, que foi governador do estado de 1906 a 1912. De acordo com Barros (2005) Malta afastou-se do cargo em 29 de janeiro de 1912 sendo substituído pelo presidente do Congresso Estadual, coronel Macário das Chagas Rocha Lessa. Voltou em 10 de março, porém, devido às pressões, renunciou três dias depois. Sendo igualmente substituído pelo presidente do Congresso Estadual, que permaneceu até o tempo de encerramento do mandato, de 1921 a 1926 foi deputado federal por Alagoas.

Embora Malta trouxesse o “novo” com a sua formação em bacharel em Direito, trazia da descendência arcaica vinculada aos proprietários de terra, de certo modo ele representava em Alagoas uma aliança entre esses segmentos os bacharéis e a oligarquia agrário/rural. Conforme enfatiza Rafael (2010) “mais especificamente da formação em direito, o caminho para ingressar na vida política, porém sem dispensar outros atributos, de ordem mais afetiva, adquiridos no interior de uma família tradicional e acionados como importantes credenciais na constituição de sua própria estirpe”.

Se faz necessário a compreensão da centralidade do Malta para o entendimento do “Quebra”. Após seis anos no comando do Governo do Estado, o cenário político já não era o mesmo, bem como existia considerável insatisfação na possibilidade dele se manter no cargo de governador por mais uma gestão. Diferentes articulações foram iniciadas e fortalecidas visando enfraquecê-lo, tanto na escala estadual como federal. Rafael (2010) destaca a criação da Liga dos Republicanos Combatentes em setembro de 1911. A Liga agia intimidando opositores de forma truculenta, com a chancela dos opositores da Malta “a Liga irá espalhar o terror em Maceió. Se as condições de governabilidade já se encontravam afetadas pelo clima de animosidade semeado pela oposição, com a instalação da Liga, o combate e as perseguições tornam-se mais efetivos e concretos” (RAFAEL, 2010).

Nesse clima de hostilidade e disputa seus opositores especulam a relação do Governador Euclides Malta com os Terreiros de Candomblé, atribuindo à “feitiçaria” a sua longa permanência no poder. Não se tem, comprovações sobre tais fatos, contudo foi o

suficiente para alimentar a fúria de seus opositores. Rafael (2010) lembra que, não é de todo descabido pensar que um político daquela envergadura, na posição de representante máximo do poder estadual, fizesse suas visitas às casas de cultos africanos ou que consultasse os orixás sobre os destinos reservados à sua carreira eleitoral. A questão foram os desdobramentos decorrentes em relação a tal possibilidade.

Em 1912, 1 de fevereiro, em Maceió, Alagoas, ocorreu um episódio marcante na configuração da cidade. Tratou-se de um movimento de cunho político e social que eclodiu e se alastrou por todas as dimensões da cidade, esse movimento foi chamado inicialmente de “quebra-quebra”, que se caracterizou pela destruição dos Terreiros de Candomblé da cidade de Maceió, mais tarde, ficou conhecido como “Quebra de Xangô”, também conhecida como “Operação Xangô”. Almeida (2019, descreve assim,

A conhecida Operação Xangô, nome dado pela Liga, teria se formado a partir da argumentação de que o então governador, Euclides Malta, era assíduo frequentador nas Casas de Xangôs, nome popularmente dado aos terreiros de Alagoas e Pernambuco e que administrava o Estado sob a proteção dos deuses africanos, que o mantinham no poder há mais de uma década. Inconformados com a possibilidade de uma nova reeleição de Malta, o grupo miliciano constrói um clima de terror em toda a capital, atacando funcionários e familiares do governo. Numa dessas tentativas, o governador sai fugido, em um trem, para a cidade de Recife, deixando seu cargo para ser ocupado pelo presidente da câmara.

Cabe destacar que nessa data é comemorado o dia da Orixá Oxum, assim os terreiros estavam em festa e realizando os rituais à deusa das águas doces dos rios e cachoeiras. E naquele ano de 1912 também estava no período de carnaval na cidade, ou seja, as circunstâncias conjunturais potencializaram os eventos que se desenrolaram na sequência. Enquanto muitos clubes carnavalescos se preparavam para ir às ruas espalhar alegria pela cidade um som diferente se misturava aos sons das marchinhas carnavalescas, era o som dos atabaques africanos que soava pelas ruas do bairro como anúncio ao culto à grande senhora das águas doces, Oxum. Rafael, assim descreve

Na noite do dia 1.º de fevereiro, uma quinta-feira, mais ou menos por volta das dez e meia da noite, as ruas de Maceió foram palco de um dos espetáculos mais violentos de que se tem notícia no estado. Tudo começa quando um grupo de rapazes, na sua grande maioria empregados do comércio, reunidos na casa de número 311 da rua do Sopapo, no bairro da Levada, [...] sede da Liga dos Republicanos Combatentes, onde também se realizavam os ensaios do tradicional clube dos Morcegos, presença cativa nos carnavais de Maceió daqueles primeiros anos do século passado, decide percorrer alguns dos terreiros do bairro com grande alarido.

[...]

A palavra de ordem repetida para diversão de todos e escárnio geral na ocasião era: “rasga!” Essa exclamação, que traduzia uma revolta quase generalizada na cidade, foi em seguida substituída por outra mais apropriada: “quebra!”

Os desdobramentos foram lamentáveis com a morte (assassinato) de Ialorixá Tia Marcelina, que era tida como a Mãe de Santo responsável pelos cuidados espirituais do

Governador e outras dezenas de praticantes dos cultos sofreram violência e/ou foram presos, espaços sagrados destruídos, com os objetos sendo queimados a frente dos Terreiros, outros objetos foram saqueados e expostos dias depois como troféus. Enquanto o grupo seguia rumo à destruição, aglutinava cada vez mais pessoas, que percorriam os terreiros conhecidos em Maceió e nos municípios vizinhos. Almeida (2019) descreve assim o “cortejo da maldade” que vitimou Tia Marcelina,

A crueldade era tamanha que Tia Marcelina, negra da costa, fundadora do Xangô em Alagoas, acusada de ser mãe de santo de Malta, foi brutalmente espancada com um golpe de sabre e, com lágrimas em meio ao sangue que escorria da cabeça, clamava a seu orixá Xangô, “ê ô, Cabecinha!”, vendo muitos dos seus pertences serem queimados na frente de sua casa

A destruição dos Terreiros de Candomblé se deu de modo conjunto aos movimentos carnavalescos que se desenvolvia na cidade naquele momento. A atuação dos blocos carnavalescos no momento das destruições dos Terreiros foi o que influenciou no crescimento de adeptos pelo movimento, arrastando uma enorme multidão alienada pelas ruas da cidade dispostas ao aniquilamento dos Terreiros, mesmo não necessariamente, tendo a efetiva lucidez das consequências dos seus atos.

Sobre a Coleção Perseverança, com base em Almeida (2019), é importante frisar que os mais de 200 objetos que a constitui se encontravam em um porão da extinta Sociedade Perseverança e Auxílio dos Empregados no Comércio de Maceió. Esses tinham a possibilidade de serem vendidos para um museu americano. Em 1950 tais objetos passaram a fazer parte do Acervo do IHGAL e foi chamada de Coleção Perseverança. A preservação dos mesmos no porão da Sociedade Perseverança tem mais de apologia aos milicianos que para a cultura negra e segundo costa, as peças são de origem africana e em sua maioria, pertenciam ao Terreiro da Tia Marcelina. Almeida enfatiza que

Há, nos mais de 200 objetos, uma plasticidade que carrega as marcas do africano seus descendentes que foram violentados e perseguidos pela polícia e por uma sociedade, dita católica, que não fazia questão de esconder seu racismo e desprezo com as religiões de matriz africana. É possível encontrar objetos parcialmente queimados, com cinzas, sangue, rasgos e com sinais de destruição daquela noite que ficou marcada na memória de filhos, pais e mães de santo.

Em 2013, a Coleção Perseverança é tombada, através do Decreto 25.864/2013, este foi assinado pelo governador Teotônio Vilela Filho e publicado no Diário Oficial do Estado, apesar desse empenho do estado alagoano de tombar e preservar os objetos saqueados dos terreiros no “Quebra”, acreditamos que todos os artefatos remanescentes desse fatídico episódio deveriam ser devolvidos para os Povos de Terreiro porque a eles pertencem. No IHGAL, continuam como insígnias daqueles que organizaram o “cortejo da maldade”, que levaram a morte Tia Marcelina e exacerbaram os preconceitos e a intolerância religiosa em Alagoas, promovendo apagamentos e silenciamentos da população negra e religiosos de Matrizes Africanas do Estado de Alagoas.

A escola é um espaço em que essa forma de conhecimento deve ser difundida, é nas dimensões da escola que esse fato deve ser exposto socialmente, pois o mesmo não configura um passado de religiosos apenas, configura-se um processo na trajetória do negro em Maceió e em Alagoas. O que mais causa indignação é que o episódio do “Quebra” além de não ser conhecido no ambiente escolar, ainda é motivo de intolerância dentro da própria escola, tanto professores quanto alunos resistem ao seu conhecimento.

Um projeto importante que impulsionou a recordação do episódio do “Quebra” foi o chamado “Xangô rezado alto”. Criado pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), impulsionado por grupos militantes que lutam em prol dos direitos dos negros, sobretudo religiosos. Estes foram às ruas exigir os seus direitos e recordar o grande massacre ocorrido em 1912. O fato impulsionou a busca ao entendimento do que seria o “Xangô rezado alto” e nesse percurso chega-se finalmente ao tão marcante “Quebra de Xangô”.

Muito do que se resta do episódio do “Quebra” em Alagoas, está na memória de religiosos anciãos que viveram em anos próximos ao ocorrido e que guardam relatos riquíssimos do episódio, tornando-se assim muito importante o acúmulo de materiais históricos que fazem referência ao mesmo. O silenciamento em relação ao ocorrido em Alagoas em 1912 é um fator importante para que o “Quebra” tenha se efetivado, no qual o preconceito e a intolerância eram superiores ao conhecimento da realidade.

Uma proposta metodológica para análise do Quebra de Xangô

Nas relações historiográficas negras no Brasil, Alagoas é um dos estados que obteve significativa participação, revelando grandes episódios que marcaram a trajetória negra no país ocorrerem no estado, como na instituição do maior quilombo brasileiro, o Quilombo dos Palmares; além de episódios “Quebra de Xangô”, evento histórico aqui apresentado. Sendo marcante o silenciamento imposto aos negros, bem como o silêncio conveniente dos intelectuais alagoanos. Dias (2018, p. 65) afirma que

[...] manter a categoria “silenciamento” ao falar da desmemória do Quebra de Xangô. Assim como a categoria do “esquecimento”, o “silenciamento” trata-se de um controle da memória gerido pelas classes dominantes. Principais detentoras da escrita da história de Alagoas, escolheram – de maneira consciente ou não – o que deveria ser lembrado e os mecanismos pelos quais isto acontece.

Pode-se concluir, portanto, que o silenciamento do Quebra de Xangô de 1912, liga-se, do ponto de vista da historiografia, à posição de “silenciamento” e marginalidade relegada ao negro na história de Alagoas e, de modo mais geral, do Brasil.

Como proposta para abordagem do “Quebra” no âmbito da Lei 10.639/03, destacamos algumas sugestões de temas e roteiros de análises a serem desenvolvidos em sala de aula:

TEMAS	ROTEIRO DE ANÁLISE
Questões políticas e sociais motivadoras	<ul style="list-style-type: none"> - Formação socioespacial de Alagoas - A “era dos maltas”
A vinculação dos Terreiros de Candomblé às questões políticas da época e os traços de intolerância religiosa e racismo estruturaram tal episódio.	<ul style="list-style-type: none"> - Laicidade do Estado (Estado Laico ou Secular) - Silenciamento conveniente dos intelectuais - A liberdade de culto e religiosa - Intolerância religiosa - Racismo
A perseguição que se seguiu ao “Quebra” e a todas as formas de expressão religiosa e cultural próximas dos cultos afro-brasileiros. A exemplo de folguedos, fandangos, congos, reisados, presépios, marujada, maracatu e outros que se “aproximavam do xangô, pelos aspectos estéticos e rítmicos, como pelo fato de seus organizadores serem também pessoas ligadas àquela religião” (RAFAEL, 2010)	<ul style="list-style-type: none"> - Cultos afro-brasileiros, folguedos, fandangos, congos, reisados, presépios, marujada, maracatu em Alagoas - Etnocídio - Fenômenos de aculturação - Apagamento
A desterritorialização dos Terreiros de Candomblé que estavam localizados na região central da cidade de Maceió, os quais foram buscar refúgio nas áreas periféricas da cidade.	<ul style="list-style-type: none"> - Desterritorialização (centro) – Reterritorialização (periferia) - Especulação Imobiliária - Silenciamento imposto aos Terreiros
“Xangô Rezado Baixo”	<ul style="list-style-type: none"> - Resistência - Reterritorialização
Coleção Perseverança	<ul style="list-style-type: none"> - Significado simbólico - Memória e História - Por que o estado que é o guardião das relíquias sagradas e não os Povos de Terreiro?

A proposta deste roteiro é incentivar o percurso pela história do “Quebra de Xangô” em suas diferentes dimensões, no mesmo são explicitados alguns caminhos, podendo este, a partir da imersão no contexto da história política e social alagoana e brasileira, ser ampliado. No que se refere aos materiais sobre o tema há um conjunto interessante de pesquisas publicadas: muitas originalmente desenvolvidas em dissertações e teses e posteriormente publicadas em livros; artigos disponibilizados em plataformas de periódicos científicos; e vídeos/documentários acessíveis pelo *youtube* gratuitamente.

O espaço da sala de aula é potente e possibilitador de elaboração de questões e cenários pedagógicos fomentador de discussões, (des)construções de valores e do (re)pensar

da realidade que estamos inseridos a partir da imersão na memória, na história e no espaço construído mediante as relações estabelecidas entre os sujeitos sociais. A intenção é que esse roteiro seja útil para leitura do “Quebra” e suas repercussões sociais, políticas e espaciais na cidade de Maceió.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O “Quebra de Xangô” permaneceu por um longo período silenciado enquanto um movimento orquestrado pelas elites da política local, que para viabilizarem a tomada do poder estadual, não pouparam esforços e o uso da força. Não se sabe ao certo a veracidade da relação entre o Governador Euclides Malta e o Terreiro de Tia Marcelina, contudo, nada justifica os eventos desenrolados naquela fatídica noite de destruição e saqueamento dos Terreiros de Candomblés em Maceió, ocorrido em 1 de fevereiro de 1912, liderados pela Liga dos Combatentes.

As reverberações dos episódios foram positivas para os líderes políticos que buscavam inviabilizar mais uma eleição do Malta, posteriormente assumiram o governo do estado. Também destacamos a apropriação indevida dos objetos sagrados de origem africana em sua maioria que atualmente estão em posse do IHGAL, mas que deveriam ser devolvidos aos verdadeiros donos/as os povos de Terreiro e aos descendentes de Tia Marcelina. Não basta o tombamento, precisa estar entre os verdadeiros donos e esses não são representados pelos filiados do IHGAL, longe disso, este representa uma elite composta pelos remanescentes das oligarquias rurais, burgueses e intelectuais ao longo desse tempo que estiveram coniventes com o silenciamento e apagamento da história do “Quebra”.

A abordagem do “Quebra” no âmbito da Lei 10.639/03, inserida na História e Cultura Africana e Afro-brasileira é de fundamental importância, aqui a ideia é contribuir para aproximar os estudantes e professores a uma parte da historiografia alagoana, dotada de significados e marcos que podem ser pesquisados e acessados pelos/as discentes. Diversos trabalhos e projetos de pesquisa e extensão podem ser desenvolvidos nas escolas e nas Universidades. Essa é a intenção desse artigo, despertar para essas possibilidades de forma efetiva e organizada e a partir de um roteiro propositivo.

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Anderson Diego da S. As cinzas da Coleção Perseverança, o Quebra de Xangô ainda arde. **Anais do XIV EHA** - Encontro de História da Arte. SP, Unicamp, 2019.
2. ANDRADE, Manuel Correa de. **Abolição e reforma agrária**. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1991.
3. BARROS, Francisco Reynaldo Amorim de. **ABC das Alagoas**. ABC das Alagoas: dicionário biobibliográfico, histórico e geográfico das Alagoas. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. Edições do Senado Federal; v. 62-A. Disponível: <http://abcdasalagoas.com.br/verbetes.php>. Acessado 20 janeiro 2021.

4. BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Conselho Pleno. Parecer CNE/CP003/2004. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília-DF; Ministério da Educação; 2004.
5. BRASIL. Lei 11.645, de 10 de março de 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acessado 13 de janeiro 2021.
6. BRASIL. Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais. Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: SECAD, 2006.
7. BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2004.
8. BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acessado 13 de janeiro 2021.
9. BRASIL. Plano Nacional das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, Brasília: SECAD; SEPPIR, junho, 2009.
10. DIAS, Gabriela Torres. **Os intelectuais alagoanos e o Quebra de Xangô de 1912: uma história de silêncios (1930-1950)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2018.
11. FAHS. Ana C. Salvatti. Como surgiu o movimento negro? Politize! 2019. Disponível: <https://www.politize.com.br/movimento-negro/>. Acessado 13 de janeiro 2021.
12. FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. Volume 1, São Paulo: Editora Globo, 2008.
13. MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, A. (Org) **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Ed. UFF: Niterói-RJ, 2004.
14. RAFAEL, Ulisses Neves, Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. **Etnográfica**, vol. 14 (2) | 2010. Disponível: <http://journals.openedition.org/etnografica/297>. Acessado 12 janeiro 2021.
15. RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo: Religião e política na Primeira República**. Maceió: Edufal, 2012.

16. SCHWARCZ, Lilia Moritz. É impressionante que um país de escravidão tão longa tenha a **autoconcepção de que não é violento**. Fernanda Canofre. Sul21, outubro, 2017. Disponível: <https://www.sul21.com.br/entrevistas-2/2017/10/e-impressionante-que-um-pais-de-escravidao-tao-longa-tenha-autoconcepcao-de-que-nao-e-violento/>. Acessado em 23 de janeiro de 2021.
17. SCHWARCZ, Lilia Moritz. **No país das cores e nomes**. In: QUEIROZ, Renato da S. (org.) O corpo do brasileiro: estudos de estética e beleza. São Paulo: Editora SENAC, 2000, p. 95-127.
18. SILVA, Geraldo da; ARAÚJO, Marcia. Da interdição escolar às ações educacionais de sucesso: escolas dos movimentos negros e escolas profissionais, técnicas e tecnológicas. In: ROMÃO, J. (Org.). **História da educação dos negros e outras histórias**. Brasília/DF: Ministério da Educação, 2005.
19. SILVA Jaciely Soares da; PRATES, Admilson Eustáquio. O Ponto Cantado de Umbanda como fonte para o Ensino de História. **Em tempo de histórias**, Brasília-DF, n. 36, jan./jun. 2020. pp. 29-46.
20. VEIGA, Cynthia Greive. **Escola pública para os negros e os pobres no Brasil: uma invenção imperial**. Revista Brasileira de Educação, v. 13, n. 39, 2008. pp. 502-516. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782008000300007>. Acessado 12 janeiro 2021.

Habitação e modo de vida na Comunidade Quilombola da Tabacaria-Palmeira dos Índios- Alagoas-BR¹

Housing and way of life in the Quilombola Community of Tabacaria – Palmeira dos Índios- Alagoas-BR

Maria Ester Ferreira da Silva Viegas⁽¹⁾; Odair Barbosa de Moraes⁽²⁾

⁽¹⁾ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8867-8259> , Universidade Federal de Alagoas - Campus Arapiraca, BR. Doutora em Geografia com pós-Doc pela Universidade de Aveiro Portugal. Coordenadora do LETUR. E-mail: mestersilva@palmeira.ufal.br. Dgp.cnpq.br/dgp/espelho_grupo/0745438063708919. Pesquisadora Associada/Grupo de Pesquisa em Políticas Públicas (GOVCOPP), Instituições e Inovação/ Universidade de Aveiro – Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Territoriais.

⁽²⁾ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9982-6798>, UFAL-Campus Delmiro Gouveia, BR, e-mail: odair.moraes@delmiro.ufal.br

ABSTRACT: This article aims to share the experience of executing a research and extension project in a specific Quilombola community, such a project having as a priority a survey of the housing precariousness of the Quilombola da Tabacaria Community. The community recognized and with the land title since 2016, still lives in precarious housing conditions. It is common that after the regularization of the land in litigation, when the public authorities withdraw from negotiations, these communities are forgotten, remaining at the mercy of NGOs and public institutions, such as Universities, to claim any organizational apparatus where they can have a minimum of survival condition. The construction of houses in the Quilombola da Tabacaria community is taking place in summary form and the 87 families who live there, most of them were still in precarious houses, until the time of the execution of the said extension project. Thus, the project sought to understand how families lived in this community, their needs and demands related to living. Using appropriate instruments, such as interviews, questionnaires and focus groups, we obtained a diagnosis of the current situation that should provide the community with an instrument to fight and negotiate with the institutions responsible for improving the housing conditions of that community.

KEYWORDS: Housing. Way of life. Quilombola.

INTRODUÇÃO

A Comunidade Quilombola da Tabacaria está localizada no município de Palmeira dos Índios. Foi a primeira comunidade quilombola em Alagoas a ter suas terras demarcadas e tituladas pelo decreto de 20 de novembro de 2009, publicado no Diário Oficial da União

¹ DOI: 10.48016/GT7Xenccultcap3

(DOU), em 23 de novembro de 2009, pelo então presidente Luís Inácio Lula da Silva. Uma extensão de terra de 410 hectares, com 89 famílias, abrigadas em barracas de lona. Atualmente, algumas casas estão sendo construídas pelo programa “Minha casa, minha vida”, porém a situação de precarização é grande. Em maio de 2017, houve um grande volume de chuvas na cidade de Palmeira dos Índios e muitas casas foram destruídas, agravando, assim, a situação dos seus moradores. Conhecer a dinâmica desses moradores e discutir a situação das políticas públicas aplicadas aos povos tradicionais se faz urgente e necessário para que possamos avaliar e redimensionar a eficácia das políticas que são criadas pelos gestores em todas as escalas: local, regional e nacional. Este artigo é resultante de um projeto de extensão executado pelo Núcleo de Estudos Brasileiros e Indígenas (Neab). Com duas intervenções anteriores, no local por meio dos projetos de extensão, constatou-se que ainda havia muitas informações, acerca da comunidade, que precisavam ser esclarecidas. A pesquisa teve, como finalidade, procurar desenvolver ações que auxiliassem as comunidades alvos deste projeto, no acesso ao direito à moradia.

Já tinham sido desenvolvidas ações de diagnóstico e proposição de ações na comunidade citada, onde foram realizadas visitas às comunidades, e os discentes e docentes estabeleceram diálogos com as pessoas numa tentativa de capacitação de todos os envolvidos para a produção de soluções de entendimento e compreensão de como os “quilombolas poderiam ter acesso ‘aos recursos’ do Minha casa, minha vida”, que não tinha um recorte identitário em sua concepção, não sendo compatível com a realidade local, a exemplo dos formulários a serem preenchidos e das garantias exigidas pelo órgão financeiro. A complexidade da discussão nos apontava a necessidade de mais uma intervenção, haja vista que muitas questões ficaram sem respostas. Um dos problemas mais graves foi o fato de que, por serem quilombolas, existia uma legislação especial que os colocava à margem do processo de aquisição de imóveis tipo “Minha casa, minha vida”. Atualmente, a construção das casas acontece de forma lenta (pelo programa citado) e ainda existem muitas famílias que moram em barracos. Alagoas é um dos Estados da União que apresentam os piores indicadores socioeconômicos do país e isso nos fez refletir que a proposta de estudar o modo de vida e a habitação quilombolas na cidade de Palmeira dos Índios, tendo, como recorte metodológico, a comunidade Quilombola da Tabacaria, vem preencher uma lacuna no apoio à população de baixa renda, como também articular de modo indissociável as atividades concernentes à produção, transmissão e apropriação social do conhecimento por meio de uma aproximação dos conteúdos curriculares, a prática profissional e o cotidiano que nos envolve. O texto tenta recuperar todo o percurso e aprendizado do projeto que foi executado a partir da dinâmica da pesquisa participante, bem como consultados teóricos que pudessem nos subsidiar no entendimento dialético da realidade habitacional de uma comunidade rural quilombola dentro de um contexto adverso de políticas públicas que ainda não absorveram em sua totalidade esses novos sujeitos de direito que são os povos quilombolas.

Procurando realizar um estudo da situação física das moradias, a partir da relação existente entre a perspectiva arquitetônica e os indicadores de qualidade de vida, os estudos tiveram, como um dos entraves, a distância, as condições de mobilidade e deslocamento até a comunidade. Esta, localizada a aproximadamente 20km do centro de Palmeira dos Índios, cidade da região Agreste e quarta maior cidade em número de habitantes do estado de

Alagoas. Este trabalho, além de estudos de autores como Lefebvre (1986) Silva (2010), Lepri (2007), Carlos (2007), entre outros, também se baseou em relatórios de outras pesquisas já feitas na mesma comunidade e em artigos² já publicados em eventos que discutem a temática; expõe um panorama das experiências construtivas utilizadas pela comunidade, discutindo, comparativamente, sobre suas condições arquitetônicas e precariedades analisadas; estabelecendo relações com indicadores que apontam para qualidade de vida: situação física das moradias, saneamento básico, destinação do lixo, infraestrutura, acesso, entre outros.

Para tanto, foram realizadas visitas ao território e aplicação de entrevistas semiestruturadas, conforme questões ligadas tanto ao ambiente físico que compreendiam a moradia e serviços/equipamentos acessados, quanto ao nível educacional e financeiro dos habitantes da Comunidade.

PROCEDIMENTO METODOLÓGICO

O modelo metodológico a ser adotado, no presente projeto, foi a da pesquisa-ação que, de acordo com Thiollent (1985), compreende a pesquisa não como um viés de construção de saber acabado e restrito aos investigadores e à rede acadêmica. Na investigação participante, parte-se do pressuposto que os estudos realizados sobre a realidade são intervenções diretas sobre as mesmas. Não há uma cisão exata entre teoria e prática; ambas se interpõem uma sobre a outra, construindo saberes políticos com base nas práxis. Nesta perspectiva, não há sujeitos ou elementos que podem ser apreendidos de forma neutra e passiva. O que se configura é a construção do conhecimento entre o universo acadêmico e os saberes do senso comum.

No modelo participante, o conhecimento é desenvolvido em conjunto, não há pesquisa sem os investigados. Por outro lado, não há investigação sem pesquisador, não devemos pensar que a figura do pesquisador se dissolva na comunidade, como se ele fosse apenas mais um. Ele tem um papel importante e se diferencia da comunidade pelo conhecimento diversificado que traz consigo, porém, leva-se em conta, o conhecimento da população, o saber que funda e estrutura a realidade estudada. Toda atividade realizada, dentro de uma organização social, que se constitui com base na exploração e na desigualdade, apresenta um posicionamento político, não pode ser dita neutra. Ora apresenta um posicionamento emancipatório que procura oferecer subsídios a uma leitura crítica sobre a realidade, ora opressor, legitimando as formulações de exploração presentes na realidade e no contexto social ao qual está imbricada. Pesquisar, em um contexto social como este, é assumir um posicionamento para manter ou para superar as relações sociais estabelecidas.

A proposta desta vertente metodológica foi a configuração de saberes que auxiliem tanto o pesquisador no entendimento da realidade investigada, quanto as populações na compreensão das relações e contradições existentes na vida cotidiana de suas comunidades. Compreender a comunidade como elemento ativo na produção do saber e na transformação da realidade a qual pertence. Estes participaram, junto ao professor coordenador e aos colaboradores de grupos de estudos, na fundamentação das ações propostas de realização da interlocução dos saberes acadêmicos e os populares para a promoção de conhecimentos

² <http://www.capacidades.gov.br/blog/detalhar/id/71/post/604/param/ativos>

que possibilitem as populações-alvo descritas refletirem e constituírem perspectivas de ação frente às problemáticas encontradas na realidade. Iniciamos com a fase de reconhecimento dos acadêmicos à realidade e à população; depois, a fase de coleta de informações sobre a realidade cotidiana destes moradores. Esta atividade ocorreu de duas formas: uma baseada em entrevistas semiestruturadas que teria como objetivo, após a coleta de informações, a análise dos dados coletados por meio da análise de conteúdo das entrevistas e dos grupos. Tal análise permitiu compreender como estava situada a comunidade e as condições de habitação da população residente na Tabacaria.

A análise foi devolvida em forma de discussão com a comunidade com o objetivo de se pensar a realidade presente e estratégias de ação frente as problemáticas e contradições que a comunidade enfrentava e enfrenta. Permitir, à comunidade, este planejamento é situá-la como sujeitos políticos, ativos na constituição da realidade que os cerca. Como pontua Brandão (1984), as ações dos sujeitos envolvidos devem estar embebidas de sentidos para que se comprometam na ação, se percebam como sujeitos e não a-sujeitados à realidade social que os circunda.

LUGAR, MODO DE VIDA E HABITAÇÃO QUILOMBOLA

Sabe-se que, dentro do universo de variáveis que envolvem o problema da habitação no estado de Alagoas e no país como um todo, as questões relativas ao controle da qualidade do material, às demandas financeiras e à própria ocupação do espaço a ser efetivado, nos conjuntos habitacionais, são problemas graves que as comunidades envolvidas têm pouco ou nenhum controle. Henry Lefebvre (1986) foi um dos pensadores que utilizamos para pensar e entender os grandes temas que sacodem a humanidade na modernidade: o nacionalismo, o cotidiano e a quotidianidade, o estruturalismo, o urbanismo e a cidade. É nele que encontramos suporte teórico para fazer as discussões sobre modo de vida e habitação na Comunidade Quilombola da Tabacaria em Palmeira dos Índios. Em Lefebvre (1986), as discussões sobre a cidade e o urbano nos permitem fazer uma análise das múltiplas faces da realidade, numa perspectiva dialética. Ele nos conduz, em suas reflexões, por pluralismos étnicos e culturais, rejeitando os formalismos e estandardização, defende a descentralização e o retorno ao local, o direito à diferença, à intervenção ativa nas práxis cotidianas, repensando o conceito de democracia, redefinindo o papel do cidadão na cidade. O Relatório Técnico de Identificação e delimitação do Território da Tabacaria também foi uma fonte de referência consultada que nos garantiu uma gama de informações acerca da comunidade, conhecendo suas redes de apropriação do território, as pessoas-chave que organizam a vida da comunidade e que são referenciais de informação e de funcionamento da mesma. Eram as lideranças que organizavam as reuniões e as visitas as casas e o território quilombola da Tabacaria.

A discussão sobre o morar ou habitar é antiga dentro do espaço de discussão daqueles que cuidam do problema da habitação, mais precisamente, os que discutem a habitação social no Brasil. Muitos daqueles que concebem os projetos de habitação social no país têm a ideia da casa como a moradia, enquanto outros teóricos entendem que a moradia vai além da ideia de morar, vai além da casa e ganha o espaço da cidade, o direito de habitar. Carlos (2007) trouxe importantes questionamentos sobre o lugar, numa era em que a globalização

tende à homogeneização. A autora questiona: “É possível, ainda pensar no lugar enquanto singularidade?” E prossegue, tentando chegar a uma definição de lugar e em particular afirma: “O lugar é a base de reprodução da vida e pode ser analisado pela *triade habitante – identidade – lugar*” (CARLOS, 2007, p. 17).

O lugar vai receber sua importância a partir do uso, isto é, do cotidiano. Ele é “o espaço possível de ser sentido, pensado, apropriado e vivido através do corpo” (CARLOS, 2007, p. 17). Essa é a chave que define o lugar: uma metrópole não é lugar, pois não permite a vivência pelo corpo, pelo uso do espaço. O lugar é “o bairro, a praça, a rua [...]” (CARLOS, 2007, p. 17). Na Tabacaria, ainda é possível perceber essa relação de identificação com o lugar, de construção e de pertencimento. Nessa singularidade, que representa o mundo rural quilombola, dentro da cidade de Palmeira dos Índios, é possível perceber a correlação com a situação de isolamento da Tabacaria no sentido de negação do “lugar”, quando a autora fala sobre o espaço do vazio: lugares monumentais em que o pedestre não pode percorrer facilmente, nos remete à impraticabilidade do quilombola da Tabacaria se deslocar com facilidade ou frequência ao centro da cidade de Palmeira dos Índios. Ela cita duas situações em que a negação da acessibilidade é uma demonstração de força e poder daqueles que gestam a cidade: uma em que guardas impedem a entrada na sede do governo francês; e outra da Esplanada dos Ministérios em Brasília, onde a própria disposição das vias não permite um tráfego de pedestre. Ela escreve: “O espaço do poder enquanto espaço do vazio é o espaço do interdito/interditado” (CARLOS, 2007, p. 19).

O espaço, como reprodução da vida, não se manifesta em locais inacessíveis, sem uso: “A produção espacial realiza-se no plano do cotidiano e aparece nas formas de apropriação, utilização e ocupação de um determinado lugar [...]” (CARLOS, 2007, p. 20). Nem todos aqueles que moram na Tabacaria a habitam no sentido do acesso à cidade e a seus benefícios. Sendo assim, numa inversão de relações, Palmeira dos Índios é para os quilombolas o “espaço do vazio”, porque, embora imbuídos de serviços, eles quase não têm acesso. Quase que ilhados da cidade de Palmeira dos Índios, numa distância de 19,3km do centro desse município, o território da Tabacaria pertence à zona rural, sendo dotado de insuficiente ou inexistente infraestrutura que possibilite acesso adequado de seus moradores ao centro da cidade de Palmeira dos Índios, como também o acesso dos moradores de Palmeira dos Índios ao referido lugar.

A autora debate alguns autores que “negam simplesmente o espaço” (CARLOS, 2007, p. 21). Para ela, apesar da globalização ultrapassar barreiras físicas, o que ela atenta é para a “relação espaço-tempo” (ibidem). Pois há uma “tendência de eliminação do tempo e não do espaço”. E é a partir dessa relação que “cada vez mais o local se constitui na sua relação com o individual” (ibidem). O lugar causa um sentimento de pertencimento ao indivíduo, possui significados e é onde o indivíduo estabelece suas relações sociais.

O lugar é produto das relações humanas, entre homem e natureza, tecido por relações sociais que se realizam no plano do vivido, o que garante a construção de uma rede de significados e sentidos que são tecidos pela história e cultura civilizadora produzindo a identidade, posto que é aí que o homem se reconhece, porque é o lugar da vida (CARLOS, 2007, p. 22).

Convém ressaltar que a autora também destaca a necessidade de uma nova concepção do lugar na era das redes: “[...] o lugar ganhou conteúdo diverso. [...] a noção de lugar evolui e se transforma por uma necessidade imposta pelas transformações do mundo” (CARLOS, 2007, p. 23). Rever a noção de lugar também é importante, porque se “temos diante de nós um mundo que parece encolher-se com o desenvolvimento acelerado dos meios de comunicação e da informática” (CARLOS, 2007, p. 24), o que parece não existir na comunidade quilombola da Tabacaria, onde apesar de todo o discurso de Carlos (2007) sobre a evolução das redes e das técnicas impregnadas no território, a Tabacaria segue ilhada e mal equipada em instrumentos básicos, como moradia, saneamento, saúde e comunicação.

A tecnologia fomentou a desigualdade entre os espaços e, conseqüentemente, a guerra dos espaços e uma segregação espacial, entre o centro e a periferia. Essa segregação se estende a níveis maiores para a incorporação da tecnologia: “No plano do espaço mundial os países centrais são aqueles que nessa nova divisão do trabalho estão mais equipados, o que aprofunda a desigualdade do processo no espaço mundial, hierarquizando-o” (CARLOS, 2007, p. 28). Mas, também há escalas menores onde a fratura digital e espacial em termos de mobilidade é gritante, seja essa mobilidade física ou virtual. No caso da Tabacaria, o lugar está inserido nas duas fraturas: a digital e a estrutural. Esse processo de escala mundial faz questionar a existência de um Estado-Nação, pois “no processo de mundialização o modo de produção engendra um espaço mundial” (CARLOS, 2007, p. 34). É justamente o capitalismo, por meio da globalização, que vai modificar a concepção do lugar, tornando os lugares de identidade e sobrevivência de grupos que durante o processo de construção do território brasileiro, foram excluídos do grande pacto colonial, tornando-se lugares de interesse menor na expansão do capital e, por isso, desprezados dentro dos aportes de políticas públicas e organização territorial.

Citando a cidade de São Paulo, para exemplificar um dos problemas do crescimento desordenado, que é falta de infraestrutura básica, Carlos afirma que “as favelas e os cortiços, por exemplo, com áreas ínfimas onde se acotovelam famílias numerosas numa promiscuidade que nos lembra as descrições de Engels sobre a situação de moradia dos operários de Londres do século XIX”. Isto se dá pela “vitória do valor de troca sobre o valor de uso” (CARLOS, 2007, p. 38). O território da Tabacaria tem essa característica de valor de uso. O lugar “Tabacaria” é o “*locus* de reprodução da vida”, para além do lugar onde mora, ali é o seu lugar, sua “morada” no sentido mais completo da palavra; além da falta de humanidade em relação às habitações, o valor de troca faz com que muitos locais acabem perdendo suas características: “o estranhamento do cidadão diante da cidade que se transforma com incrível rapidez, eliminando as referências do lugar que diz respeito, diretamente à sua vida e onde se reconhece enquanto habitante de um lugar determinado” (CARLOS, 2007, p. 38).

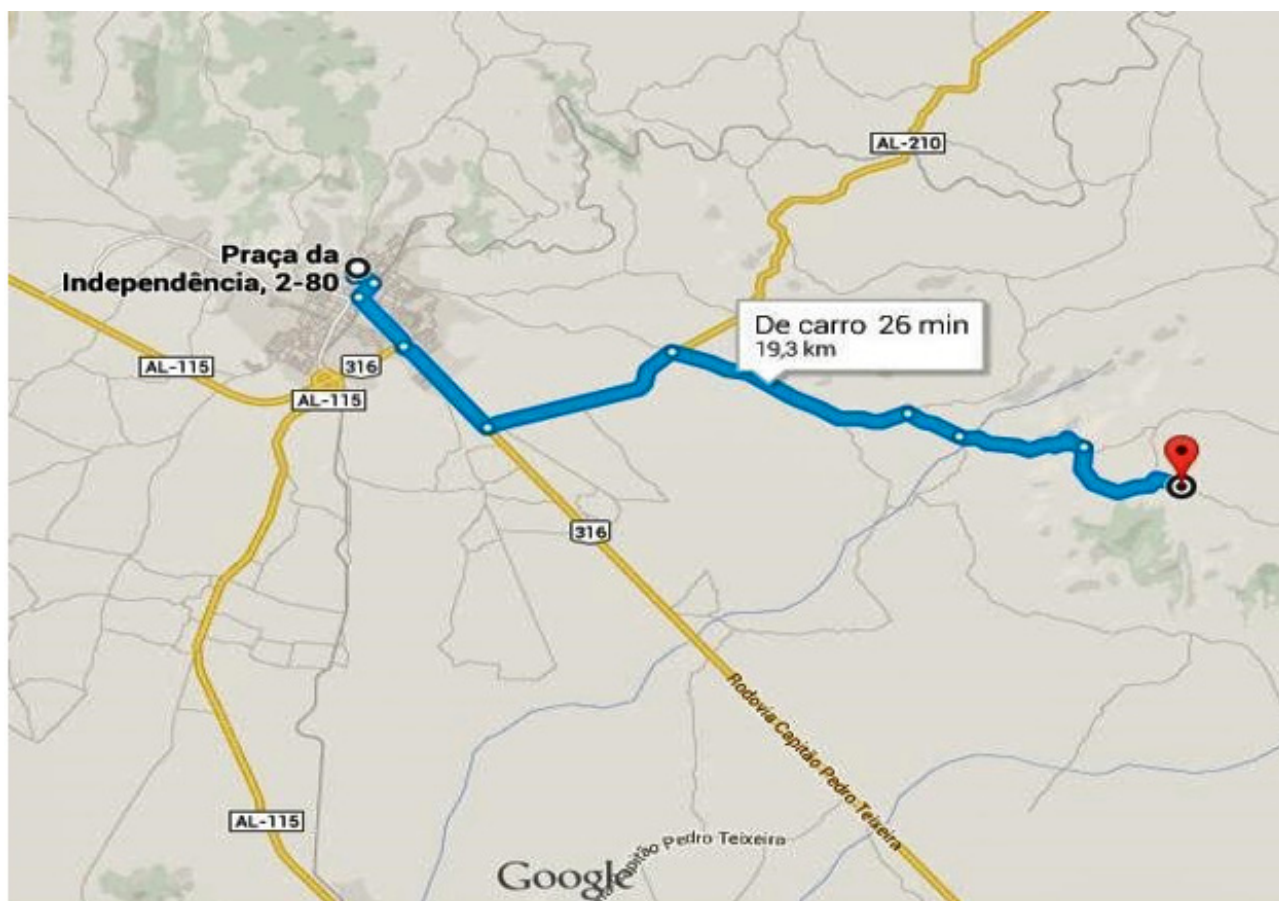
O lugar é marcado pela hierarquia e também é restritivo e impositivo: que determina como deve ser o seu corpo, como se vestir, qual comportamento deve ser assumido, etc. “O cotidiano, enquanto construção da sociedade se organiza segundo uma ordem fortemente burocratizada e preenchido por repressões, coações, pressões de todos os níveis que incluem a vida familiar” (CARLOS, 2007, p. 56).

LOCALIZAÇÃO

O território da comunidade de remanescentes quilombolas da tabacaria, com 410,98 hectares, corresponde a aproximadamente 0,91% do município alagoano onde está inserido, Palmeira dos Índios, que tem uma área de 452,70 km², numa altitude de 342 metros, e faz fronteira com os municípios de Belém, Bom Conselho-PE, Estrela de Alagoas, Igaci, Mar Vermelho, Paulo Jacinto, Quebrangulo e Tanque d'Arca.

Estando a 19,3 km de distância do centro deste município, o território da tabacaria pertence a zona rural, sendo dotado de insuficiente ou inexistente infraestrutura que possibilite acesso adequado de seus moradores.

Mapa 1 – Localização e vias principais



Fonte: Google maps.

Mapa 2 – Localização do território Quilombola da Tabacaria – Palmeira dos Índios - AL
LOCALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DA TABACARIA - PALMEIRA DOS ÍNDIOS - AL



Fonte: Maria Ester Viegas.2010

VEGETAÇÃO E CLIMA

O clima quente e úmido, com máximas de 38°C e mínimas de 12°C, apresenta período chuvoso entre maio e agosto, favorecendo a aparição de espécies arbóreas e arbustivas da caatinga, próprias da região Agreste, contudo não se fixa úmido suficiente para formação de florestas. Em dados pontos, podem ser encontradas madeiras de diferentes espécies, como: ipê, jurema, mulungu e espinhosas, sendo formada por florestas Subcaducifólica e Caducifólias, ou seja, vegetação que perde total ou quase totalmente sua folhagem, durante o inverno. Existe variabilidade quanto à fertilidade do solo, permanecendo entre média e alta.

INFRAESTRUTURA

A comunidade não possui elementos, na literatura existente, considerados de infraestrutura básica, como abastecimento adequado de água e energia, esgotamento sanitário e uma coleta seletiva de lixo. As vias não são pavimentadas, são em terra batida, o que dificulta o acesso à comunidade em períodos chuvosos.

O abastecimento de água é feito de, pelo menos, duas formas distintas: a primeira delas é pelos caminhões-pipa e a segunda os próprios moradores vão ao barreiro para fazer a coleta. Em relação ao abastecimento elétrico, foi possível perceber que todas as

habitações possuem uma ligação com a concessionária, mas que a mesma não foi feita da maneira correta, sendo um grande vetor a acidentes que podem levar a incêndios. Quanto ao esgotamento sanitário, por meio da pesquisa realizada *in loco* foi constatado que boa parte dele é lançado a céu aberto sem nenhuma espécie de tratamento, estando em contato direto, principalmente, com a população mais jovem, as crianças, podendo ser considerado um veículo em potencial de inúmeras doenças. Não obstante a todos os problemas acima citados, tem-se a inexistência de uma coleta de lixo. Quando não lançado a céu aberto, é incinerado de uma forma totalmente incorreta, jogando na atmosfera gases poluentes e danificando o solo. As habitações se configuram desde a casa feita de tijolos e coberta com telhas cerâmicas, a barracos de lona com piso de terra batida. Não oferecem, portanto, o mínimo de conforto aos seus moradores.

Imagem 1 – Armazenamento da água utilizada para consumo da população



Fonte: cedida por Brunno Henrique. (2014)

Imagem 2 – Exemplo de moradia: teto e paredes em lona e piso de terra batida



Fonte: cedida por Brunno Henrique (2014).

Imagem 3 – Moradia atual Tabacaria: casa construída com os recursos do “Minha Casa, Minha Vida



Fonte: Foto de Maria Viegas (2018).

Saindo do universo da casa, a comunidade não possui equipamentos comunitários adequados a uma Comunidade Remanescente Quilombola, como, por exemplo, espaços que sirvam de transmissores da cultura, escolas e biblioteca quilombolas. Outro equipamento comunitário inexistente e de suma importância para o bom funcionamento de uma comunidade é um espaço que funcione como sede da associação de moradores. Além da ausência de tais equipamentos, a comunidade não conta com serviços como posto médico, sendo necessário um deslocamento de cerca de 8km até o posto médico mais próximo, localizado no Sítio Bonifácio, também pertencente à cidade de Palmeira dos Índios. Como a comunidade não possui sistema de transporte público, esse deslocamento, para os arredores, é feito com o auxílio de carros de boi, caminhonetes ou a caminhadas a pé.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Essa proposta de projeto fez parte de um programa maior de extensão denominado “Maloca”, no qual a discussão sobre habitação e sociedade é um dos eixos mais trabalhados. Tem-se como uma das premissas básicas de constituição do grupo o desenvolvimento de ações de assistência técnica e gratuita para a elaboração de projeto e construção de casas para a população de baixa renda, nos municípios do Estado de Alagoas onde a Universidade Federal de Alagoas tenha unidades acadêmicas e já esteja desenvolvendo

pesquisas na área da habitação social. Concomitantemente, também construir uma rede de saberes em desenvolvimento a partir de experiências de docentes e discentes na prática de assessoramento às populações de baixa renda para a produção de seu habitat. Em 2013/2014, resolveu-se estender a ação do “MALOCA” para as populações dos povos tradicionais, no segmento dos quilombolas. Com duas intervenções anteriores no local, por meio dos projetos de extensão, constatou-se que ainda havia muitas informações acerca da comunidade que precisavam ser esclarecidas.

A pesquisa teve como finalidade procurar desenvolver ações que auxiliassem as comunidades alvos deste projeto, no acesso ao direito à moradia. Neste sentido, foram desenvolvidas ações de diagnóstico e proposição de ações a exemplo de assessoria técnica para captação e acompanhamento de implantação de projetos nas referidas comunidades. As atividades foram pautadas na ação dialógica de aprendizado mútuo de docentes, discentes e comunidades envolvidas no processo. Foram realizadas visitas a essas populações, quando os discentes e docentes estabeleceram diálogos com os moradores numa tentativa de capacitação de todos os envolvidos para a produção de soluções compatíveis com a realidade local. A complexidade da discussão nos apontava a necessidade de uma segunda intervenção haja vista que muitas questões ficaram sem respostas. Um dos problemas mais graves foi o fato de que, por serem quilombolas, existia uma legislação especial que os colocava à margem do processo de aquisição de imóveis tipo “Minha casa, minha vida”. Atualmente, a construção das casas acontece de forma lenta e ainda existem muitas famílias que moram em barracos.

Alagoas é um dos estados da União que apresenta os piores indicadores socioeconômicos do país e isso nos fez refletir que a proposta de estudar o modo de vida e a habitação quilombola na cidade de Palmeira dos Índios, tendo como recorte metodológico a Comunidade Quilombola da Tabacaria, veio preencher uma lacuna no apoio à população de baixa renda, como também articular de modo indissociável as atividades concernentes à produção, transmissão e apropriação social do conhecimento. Acreditamos também que tais ações nos levaram a reforçar a concepção dos discentes envolvidos no grupo de que o avanço tecnológico sobre a habitação e as diversas formas de apropriação do espaço está relacionado com o controle social da tecnologia, levando ao protagonismo social. Neste processo, foi essencial a postura do pesquisador participante e do discente pesquisador participante em respeitar os saberes comunitários e a cultura local.

Sabe-se que dentro do universo de variáveis que envolvem o problema da habitação no estado de Alagoas e no país como um todo, as questões relativas ao controle da qualidade do material, as demandas financeiras e a própria ocupação do espaço a ser efetivado nos conjuntos habitacionais são problemas graves que as comunidades envolvidas têm pouco ou nenhum controle. A relação dialógica pautada na proposta de pesquisa participante nos colocou numa posição de permanente diálogo com os alunos. É um processo exaustivo, porém gratificante porque o aspecto dialógico com um olhar disciplinar torna-se um olhar cruzado sobre um mesmo objeto e, ao cruzar às informações, se abre uma terceira via que é uma zona comum ao corpo de indivíduos envolvidos, que é o trabalho em campo.

No exercício das intervenções, nas áreas de pesquisas, percebeu-se que os saberes dialogavam e que o sujeito histórico se exprime com mais frequência que o indivíduo, nos dando assim certezas de que os olhares cruzados sobre o objeto são a forma mais democrática

de entender a dinâmica da sociedade na qual estamos inseridos e que podemos talvez alcançar o *status* de intelectual total: alfabetizado em ciência, tecnologia e humanidades. Ao final do projeto, pensamos ter havido consolidação de algumas posições como: Utilização da interdisciplinaridade como ferramenta de leitura da sociedade; aguçamento das habilidades de relacionamento interpessoal, no que diz respeito ao diálogo entre pessoas de diferentes estamentos de personalidade e intelectualidade; e exercitar a escuta como um processo pedagógico e testemunha de que a relação professor-aluno é sustentada no diálogo e respeito mútuo e que sempre seremos seres em construção.

Nesse sentido, fazer um estudo sobre a modo de vida da Comunidade Quilombola da Tabacaria nos levou a consolidar a prática da atividade extensionista como um espaço de coalisão de diferentes visões dentro do ensino da arquitetura e urbanismo, da Geografia e da Engenharia e também nos ajudou a nos organizar com os princípios estabelecidos pelo MEC, no que diz respeito às questões de uma Educação para as relações étnico-raciais (ERER) de acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena: Lei Nº 9.394/96, com a redação dada pelas Leis Nº 10.639/2003 e Nº 11.645/2008, e da Resolução CNE/CP Nº 1/2004, fundamentada no Parecer CNE/CP Nº 3/2004 e Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, Parecer CNE/CP Nº 8, de 06/03/2012; Resolução CNE/CP Nº 1, de 30/05/2012, em que a Ufal, pela da Resolução Consuni/Ufal nº 33, aprovou o Programa de Ações afirmativas para Afrodescendentes (PAAF), na Universidade Federal de Alagoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No exercício das intervenções, nas áreas de pesquisas, percebe-se que os saberes dialogam e que o sujeito histórico se exprime com mais frequência que o indivíduo, dando-nos, assim, certeza de que os olhares cruzados sobre o objeto são a forma mais democrática de entender a dinâmica da sociedade onde estamos inseridos e que podemos talvez alcançar o *status* de intelectual total: alfabetizado em ciência, tecnologia e humanidades.

Dentro da estrutura do projeto, existiu um rodízio de atividades que, ao se apropriarem de determinado aspecto da discussão, iam promovendo uma mudança de papéis dentro da equipe, assim, estávamos sempre com novos olhares sobre um mesmo objeto dentro da equipe. Fica claro que todos precisam fazer todo o caminho pedagógico do “olhar do outro”, dentro das atividades que norteiam os projetos de modalidade da pesquisa participante. Nas intervenções anteriores, foram feitos *checklists* das carências da comunidade; depois, foi o momento de verificação de alguns pontos essenciais da vida cotidiana, a exemplo de construção de banheiros adequados nas moradias, devidamente abastecidos de água e conectados às fossas sépticas, se esses equipamentos existem na comunidade se foram implementados, e se não o foram, qual a causa, como se organizam para resolverem o problema, entre outros.

O projeto foi finalizado de forma abrupta, em virtude das condições de saúde de um dos gestores do trabalho, porém é inegável que a Universidade terá sempre uma oportunidade de atuar, junto às comunidades de baixa renda, no sentido da educação para a totalidade. A experiência da prática da extensão, dentro de um território tradicional rural, oferece

aos alunos a oportunidade única de questionar os conteúdos disciplinares na sua forma e conteúdo, apontando as falácias dos discursos exageradamente teóricos e insuficientes de oferecer resposta concreta para problemas reais.

REFERÊNCIAS

1. SILVA, Maria Ester Ferreira da. *A (des) territorialização do povo Xucuru-Kariri e o processo de demarcação das terras indígenas no Município de Palmeira dos Índios – Alagoas*. 112f. 2004. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, 2004.
2. ARRÚTI, José Mauricio Paiva Andion. *Mocambos: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: EDUSC, 2006
3. BARBOSA, Leonardo da Fonseca *et al.* Diagnóstico preliminar da Comunidade quilombola de Tabacaria no município de Palmeira dos Índios, AL. *Revista Extensão em Debate*, Maceió, v. 1, n. 1, ago./dez. 2010. Disponível em: <http://www.seer.ufal.br/index.php/extensaoemdebate/article/view/69/44>. Acesso em: 09 set. 2014.
4. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Pesquisa Participante*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
5. CARLOS, Ana Fani Alessandri. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: FFLCH, 2007. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dg/gesp>. Acesso em: 29 de setembro de 2020
6. LEFEBVRE, Henry. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 1997.
7. LEITE, Ilka Boa Ventura. Quilombos e Quilombolas: Cidadania ou folclorização? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 123-149, maio 1999.
8. LEPRI, Mônica Cavalcanti *et al.* *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do Território da Comunidade Remanescente de Quilombo de Povoado Tabacaria. Palmeira dos Índios – Estado de Alagoas*. Maceió: [s.n.], 2007.
9. NASCIMENTO, Camila Mirelle; LAYON, Laoudemy da Silva Santos. *Moradia e qualidade de vida para a Comunidade Quilombola da Tabacaria – Palmeira dos Índios - Alagoas – Arapiraca*: [s.n], 2014.
10. SANTOS, Walisson Adalberto dos. *Dos saberes imateriais dos artefatos: uma etnografia do design vernacular em um quilombo da Paraíba*. 148f. 2020. Dissertação (mestrado em design) – Centro de Ciências e Tecnologias, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2020.

Turismo de resistência: fortalecimento comunitário e exercício de liberdade Comunidade Mutuca/Território Mata Cavalo-MT¹

Bruna Mendes de Fava⁽¹⁾; Dolores Cristina Gomes Galindo⁽²⁾; Saulo Luders Fernandes⁽³⁾

⁽¹⁾ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5551-3482> Doutoranda em Estudos de Cultura Contemporânea; Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT); Brasil. (brunamendesdefava@gmail.com).

⁽²⁾ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2071-3967>, Professora Doutora no Curso de Psicologia e Professora do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea; Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT); Brasil. (dolorescristinagomesgalindo@gmail.com).

⁽³⁾ ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2335-0030> Professor Doutor do Curso de Psicologia da Unidade Educacional Palmeira dos Índios - Campus Arapiraca - e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Psicologia; Universidade Federal de Alagoas (UFAL); Brasil. (saupsico@gmail.com).

ABSTRACT: The aim of this research is to analyze community ethnotourism as an alternative to fare and alla roccaforte culturale and resistance strategies of the quilombola community Mutuca-Território Mata Cavalo-MT. It is intended to analyze the local cultural practices and to prospect the implantation of a resistance tourism, built and carried out by the host community. It is necessary to identify quilombola actions and dynamics in the construction of the Tourist Experience through similar Experiences of ethnic tourism in Brazil and in the world. Un'indagine has a qualitative character. Structured questionnaires will be applied to the quilombola community, semi-structured interviews and coexistence in the quilombola daily life will be carried out. Realizzerà il ribaltamento also documents the process of titling and recognizing Mata Cavalo in official bodies. Community tourism is widely used as an economic alternative for strengthening and all cultural residences. The work is in process and the field was damaged due to the new COVID 19. It was possible to identify the community's desire to develop resistance tourism. Some of the contemporary cultural components have already been identified as possible tourist attractions by the community, such as typical dances: Cururu, Siriri, Afro Dance and Congo Dance, in addition to the use of gastronomy such as fried plantains, liqueurs and paçoca. In addition, many of the quilombolas present in the workshops cited their saints parties and the banana party, in addition to the typical handicrafts and the very characteristic of resistance and struggle as attractions that can be linked to tourism in the community. Among the first conclusions linked to the objectives, we can conclude that not only is there a community interest in the development of resistance tourism, but the community has already started the process of participatory routing for organized tourism, remodeled through the protagonism and choices of the community. The active profile, the appreciation of their ways of living and the desire to strengthen their cultural aspects strengthen the path of a resistance quilombola tourism project. Concomitant to the empirical process, the contextualization of tourism relations and the proposed contents is being carried out through the maturation of these theories in specific studies on the proposed themes.

KEY-WORDS: Ethnic Tourism, Community Based Tourism, Quilombola.

INTRODUÇÃO

Este texto é decorrente de levantamentos teóricos, primeiros resultados e discussões obtidos para Tese de Doutorado da primeira autora, a ser defendida em 2021, intitulada *Turismo de resistência: fortalecimento comunitário e exercício de liberdade - Comunidade Mutuca/Território Mata Cavalo-MT*. O desejo de estudar a comunidade Mutuca Mata Cavalo, localizada na cidade de Livramento, em Mato Grosso, nasceu do contato que fizemos com a quilombola Laura Ferreira da Silva, a qual é representante da Associação da Comunidade Negra Rural Quilombo Ribeirão da Mutuca, pedagoga, Especialista em Educação Especial, Bacharel em Direito e Coordenadora da CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas), bastante atuante nas causas dessa comunidade. Laura, juntamente com a comunidade Mutuca, participou de um projeto de Formação de Produtos Turísticos, realizado em 2012, com as parcerias do Ministério do Turismo, Sebrae e Secretaria Adjunta de Turismo, que integrou algumas comunidades adjacentes a Livramento e sensibilizou alguns envolvidos, quanto à importância do turismo.

Esse primeiro trabalho ocorreu durante a Festa da Banana, evento que acontece anualmente, no mês de julho, na comunidade Mutuca. Laura, que geralmente se responsabiliza por vislumbrar projetos que tragam benefícios para comunidade, expôs o interesse do quilombo Mutuca em entender como gerar renda, através do turismo de maneira planejada. Ela assinalou que “a comunidade quilombola apresenta 120 famílias, e de algum modo, já está envolvida com o turismo, já que recebe visitas esporádicas de escolas, universidades e outros turistas que vão ao Pantanal e entram na comunidade”. Portanto, existe o interesse da própria comunidade em organizar as visitas e ser protagonista do desenvolvimento de base comunitária.

O quilombo Mata Cavalo surgiu em 1883, por meio de concessões e compras de escravizados que foram perseguidos, humilhados, presos e expulsos por fazendeiros de suas casas e sítios. “Desde sua fundação, as/os negras/os de Mata Cavalo sofrem com a discriminação racial” (SOARES, 2018, p. 17). A comunidade Mutuca apresenta elementos histórico-culturais relevantes para Mato Grosso, e o fato de existir interesse em expor sua cultura popular, sua gastronomia e sua produção associada demonstra a busca de fortalecimento cultural e consiste em resistência à cultura imposta e dominante.

O Brasil é um dos países que apresenta maior diversidade étnica e cultural, em âmbito mundial, existindo centenas de grupos e comunidades tradicionais, as quais, segundo Almeida (2006), incluem comunidades quilombolas, povos indígenas caiçaras, ribeirinhos, quebradeiras de coco, pantaneiros, campeiros, geraizeiros, catingueiros, faxinais, seringueiros, caboclos, entre outros.

Os quilombolas da comunidade Mutuca Mata Cavalo se inserem nesse contexto e, por isso, este estudo não só se reveste de relevância regional e nacional, como compõe o patrimônio cultural imaterial da humanidade.

As comunidades tradicionais resistiram a diversas mudanças, no cenário histórico-cultural, o que certamente contribuiu para a união e a formação de algumas características comuns entre as comunidades tradicionais atuais. Esses aspectos semelhantes podem ser observados, na frequente ligação intensa, com seu território que inclui:

[...] domínio cognitivo do território, com profundos conhecimentos sobre fatores climáticos, solos, unidades vegetacionais e os seus usos; a presença de instituições políticas próprias e tradicionais; a dependência de sistemas de produção voltados principalmente para a subsistência e para a manutenção da coesão social. (BRASIL, 2005, p. 33).

Portanto, mesmo tendo características expressivas de sinergia comunitária, percebe-se que, muitas vezes, as suas fontes econômicas não são suficientes para garantir o desenvolvimento nessas regiões e, dessa forma, caso outras alternativas econômicas de renda não sejam vislumbradas, paulatinamente, os territórios remanescentes dessas comunidades e sua qualidade de vida podem ser impactados.

O turismo, se trabalhado pela base comunitária, pode ser uma oportunidade de geração de emprego e renda, um propulsor econômico, como também de desenvolvimento regional. Assim, esta proposta de análise do turismo, na cultura quilombola, é relevante para as comunidades tradicionais, já que critica a atividade turística, pautada na força do capital e hegemonia, e levanta questões da inserção comunitária no processo de planejamento, a importância da valorização das dinâmicas culturais típicas, as análises de suas transformações, no contexto contemporâneo, o papel do poder público na valorização e fomento dos aspectos regionais e dos processos identitários mato-grossenses.

A conceituação de identidade deve ser analisada com certo cuidado (PEIRANO, 2011), já que essa significação, geralmente, não leva em consideração que se trata de um processo em constante movimento, variável e precário, envolvendo mais de um indivíduo e a convenção que os integra. Por conseguinte, é imperioso entender como a questão de identidade se situa no universo dos grupos em estudo e qual é o envolvimento dos que a constituem.

A relevância desta proposta também é percebida por abordar a importância da consciência do patrimônio comunitário, o qual, de acordo com Maldonado (2009), é composto pelos bens tangíveis e intangíveis de uma comunidade, como seus valores, crenças, práticas, modos de fazer, técnicas, ferramentas, representações sociais, dentre outros componentes que a identificam. Através deles “[...] se expressam seu modo de vida e organização social, sua identidade cultural e suas relações com a natureza.” (MALDONADO, 2009, p. 29).

O objetivo geral desta pesquisa é analisar o etnoturismo comunitário, como alternativa de renda e fortalecimento cultural, nas estratégias de resistência da comunidade quilombola Mutuca-Território Mata Cavallo-MT.

Os objetivos específicos são:

- Identificar os componentes culturais contemporâneos que os quilombolas desejam vincular ao etnoturismo na comunidade Mutuca-Mata Cavallo;
- Auxiliar a roteirização participativa das práticas culturais de resistência selecionadas para o etnoturismo;
- Relacionar estratégias de captação da demanda real de turistas do pantanal mato-grossense para a comunidade Mutuca- Mata Cavallo.

A valorização da cultura quilombola mato-grossense é de suma importância para a comunidade Mutuca, quer para utilização contemporânea, quer, igualmente, para gerações futuras. Assim, esta proposta tem como intuito defender o turismo de resistência como atividade propulsora de fortalecimento cultural, comunitário e exercício de liberdade. Este trabalho poderá contribuir para comunidade de estudo e para outras comunidades que visem ao desenvolvimento regional, podendo ser utilizado em outras realidades semelhantes, estimulando o fortalecimento; a resistência, entre quilombos e outras comunidades, e povos tradicionais brasileiros.

TÍTULO DE DESENVOLVIMENTO

Quilombo é terra e também transcendência. É um sentido no mundo. Quilombo é até com quem eu escolho estar. Quilombistas podem ser as minhas escolhas diárias as minhas referências de escrita. Meu quilombismo, minha quilombagem, Mameto, é ler você. Eu te escolhi como uma das mulheres que podem me guiar, num momento em que as referências alheias ao nosso povo têm ditado os rumos da nossa luta de libertação. (UNIÃO DE COLETIVOS PAN-AFRICANOS, 2018, p. 23).

Trazemos a definição de quilombo de Anin Urasse, dirigida a Beatriz Nascimento, como inspiração para demonstrar que, antes de compreendermos o processo histórico de formação do quilombo Mata Cavalo, é preciso, primeiramente, entender que, para os indivíduos formadores do quilombo, seu conceito é polissêmico e transgride os modos de ver e os diversos pontos de vista de olhares não localizados no quilombo. Como dizer de um espaço negro de resistência cultural, sem existir, habitar e conviver nesse espaço? Portanto, é preciso ler, reler e ouvir as vozes negras, para ousar descobrir e discorrer sobre as características do quilombo.

Beatriz Nascimento, historiadora, escritora e militante do movimento negro (1942-1995), imprime, em seus escritos acadêmicos e poéticos, a valorização e o resgate do indivíduo e da sociedade negra, para nosso país e a luta pelo reconhecimento do termo *quilombo*, muito além do território geográfico, mas inerente ao ser, às escolhas e à epistemologia negra.

A autora, em seus escritos, enfatiza que o reconhecimento quilombola necessita ir além da análise cultural, dos modos de fazer e das práticas dos afrodescendentes; é ser resistência de si mesmo, do eu negro, de tudo que compõe o ser e deve ser valorizado, em uma sociedade que insiste em esquecer e exterminar o pensamento e a ideologia negra, colaborando com um racismo e hipocrisia do branco, o que é explícito, duro e doloroso para o negro, o qual, cotidianamente, vive o preconceito latente, desde que chegou a este país.

Urasse diz que vislumbrar o quilombo do modo ressignificado, conforme propõe Beatriz e outros autores parceiros, auxilia a enxergar que o quilombo e a cultura negra estão intrínsecos à valorização de si, enquanto indivíduo, da cultura e história negra, não a contada nas salas de aula, organizada, em sua maioria por brancos, os quais insistem em relatar a história do negro no Brasil, como escravo, mas a história de suas dinâmicas sociais e individuais de resistência e existência, ao longo da história. “Nossa cultura é nosso sistema imunológico [...] nosso drama está além de dinheiro [...] nossa resistência está para além de reação. (UNIÃO DE COLETIVOS PAN-AFRICANOS, 2018, p. 23).

Por conseguinte, assim como vislumbra Fernandes (2016), falar de quilombo é tratar de resistência ao pensamento hegemônico colonial e contextualizar as lutas políticas dos negros escravizados que batalham até hoje, “[...] com novas leituras de seus territórios por meio de lutas políticas pelo seu reconhecimento e direito ao uso de suas terras.” (FERNANDES, 2016, p. 35).

Para hoje, conseguirmos vislumbrar o quilombo, como espaço de resistência e potência cultural, foi preciso transitar por um processo político etnocida que repercuta nas organizações quilombolas, na contemporaneidade. Cada ressignificação da definição de quilombo traz consigo um objetivo político implícito e potente, o qual passou pela finalidade de dominação até chegar a um contexto da resistência e potência cultural, que tem o poder de transformar realidades, indo na contramão do contexto hegemônico que aniquila os corpos negros os quais se esforçam em subalternizar e lutam, veementemente, pelo estabelecimento de uma política e parapolítica genocida.

Primeiramente, devemos entender esse processo de ressignificação da definição de quilombo, para sabermos como o corpo negro contemporâneo deve lutar e resistir, diante do poder hegemônico que o ataca constantemente.

Águas (2012) ressalta que o primeiro conceito de quilombo foi criado pelo Rei de Portugal, por meio de consulta ao Conselho Ultramarino, em 1740, o qual caracteriza o quilombo como habitação que apresente cinco ou mais negros fugidos e que não tenha pilão nem ranchos alçados.

Embora esse primeiro conceito formal tenha sido importante, para começar a conferir visibilidade e formalidade à existência de remanescentes da cultura negra, por ter sido criado pelo colonizador e citado na legislação colonial e imperial traz, em suas entrelinhas, uma finalidade repressiva, por meio de uma indefinição que dava brecha a diversas interpretações e situações (ARRUTI, 2006). Para o autor, nessa época, o “[...] ‘quilombo’ é uma daquelas categorias classificatórias que respondem à necessidade do Estado de produzir unidades genéricas de classificação para a intervenção e controle social.” (ARRUTI, 2006, p. 173).

Por conseguinte, consideramos a visão de quilombo de Beatriz Nascimento, como “[...] sistemas sociais e políticos alternativos baseados em valores próprios, distintos aos valores dominantes do período (UNIÃO DE COLETIVOS PAN-AFRICANOS, 2018, p. 27). Ou seja, quilombo como local de organização e inter-relações produtivas, com objetivos, valores e escolhas expressivas potentes e críticas, não entregues ao processo de dominação que operava, com visão estratégica e inteligente de sobrevivência e vivência de valores culturais.

Quilombo é hoje em dia muito mais um instrumento ideológico para a luta do negro do que um instrumento, como foi no passado, de rebelião. [...] conotação basicamente doutrinária, no sentido de agregação, [...] comunidade, [...] de luta como se reconhecendo homens. [...] pessoas que [...] devem lutar por melhores condições de vida, porque merecem [...] na medida que fazem parte dessa sociedade. (UNIÃO DE COLETIVOS PAN-AFRICANOS, 2018, p. 132).

Beatriz relata o caldo amargo no qual ainda estamos imersos e como o próprio ato de bancar sua visão de quilombo transgride o que estamos acostumados a viver no cotidiano e como aprendemos na escola; afinal, quando o negro se abrigava no quilombo, deixava de estar submetido e criava, pensava, realizava e resistia. E acrescenta:

“E quando cheguei à Universidade, a coisa que mais me chocava era o eterno estudo, quando se referia ao negro, sobre o escravo, como se durante todo o tempo da história do Brasil, nós tivéssemos existido dentro da nação como mão de obra escrava, como mão de obra para fazendeiros e para mineração.” (NASCIMENTO, 1977, *apud* UNIÃO DE COLETIVOS PAN-AFRICANOS, 2018, p. 31).

O valor e a singularidade do conceito de quilombo, proposto por Beatriz Nascimento, reside na problematização do lugar dado a homens e mulheres negras na História do Brasil. Assim, as pesquisas de Beatriz a respeito dos quilombos motivaram-se

[...] pela falta de um debate acadêmico consistente sobre o tema. [...] a ausência e o silêncio [...] revelam as artimanhas da colonialidade que desenvolveu uma narrativa histórica de naturalização e manutenção das pessoas negras como inertes frente à escravidão. [...] nega-se a agência dos sujeitos negros, restrita, obviamente a um contexto social e econômico de privação de liberdade e “coisificação”. (UNIÃO DE COLETIVOS PAN-AFRICANOS, 2018, p. 32).

Em seu livro *Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias de destruição* (2018), que contém a maioria das obras dessa autora, coletadas pela União dos Coletivos Pan-Africanos, Beatriz Nascimento nos convida a quebrar o conceito cristalizado de quilombo como local de escravos fugidos e organização que existiu apenas no período escravocrata, sem transformações e ressignificações do indivíduo e coletivo negro, ao longo do tempo e espaço, e agrega ao conceito de quilombo os momentos em que não estava e está ocorrendo conflito e luta, mas quando se vivia e se vive a paz quilombola, o desenvolvimento e produtividade do quilombo:

Creio que se o escravo negro brasileiro tivesse podido deixar um relato escrito, com certeza, teríamos mais fontes de “paz” quilombola do que de guerra. Esta paz está justamente nos interstícios da organização quilombola e sobre ela requer-se um esforço de interpretação maior, pela qual se ultrapassa a visão do quilombo como a história dos ataques de repressão oficial contra uma outra organização, que talvez na “paz” ameaçasse muito mais o regime escravocrata do que na guerra. O antes e o depois da guerra dos quilombos é que necessita ser conhecido. (UNIÃO DE COLETIVOS PAN-AFRICANOS, 2018, p. 77).

Na obra *União dos Coletivos Pan-Africanos* (2018), fica evidente que Beatriz Nascimento desconstrói a imagem do escravo fugido do período colonial e do ato de fuga, que, geralmente, é evidenciado na perspectiva do colonizador. A figura do negro feita pelo colonizador condensa a noção de um corpo negro covarde, fraco, anarquista, desorganizado e inconsequente, o que, na verdade, é o oposto: a obra de Beatriz (2018) contextualiza a fuga movida por uma necessidade de resistir e não por uma simples acomodação. O negro não fugia sem precedência, porém, reorganizava seu modo de viver e de coletivo, subvertia e contestava as regras impostas a ele e ao seu povo, através de uma estratégia de sobrevivência, não só do corpo, mas da ideologia e valores culturais: “Estes homens, quando do surgimento do quilombo, na sua forma mais acabada, vão constituir os chefes de campo, dirigentes dos vários mocambos, distribuídos pela designação de

importância, conforme as aptidões militares de seus chefes. ” (UNIÃO DE COLETIVOS PAN-AFRICANOS, 2018, p. 74).

Compreender a perspectiva de quilombo nos convida a pensar as dinâmicas culturais do quilombo do passado e do quilombo do presente, atentos aos vestígios que expõem peculiaridades importantes dos aspectos culturais dos negros, no Brasil, nas entrelinhas da história documentada.

No que concerne ao foco deste estudo, procedemos à contextualização do quilombo Mata Cavallo: o acesso à comunidade é realizado pela rodovia MT 060, estrada que liga Cuiabá-Poconé, município que recebe muitos turistas, devido à sua proximidade com o Pantanal Mato-grossense. Ao sair de Cuiabá, em direção ao quilombo, é necessário passar, primeiramente, pelo município de Nossa Senhora do Livramento e, após 12 km, avista-se a entrada para a área quilombola (ETO, 2015; SANTANA, 2019):

Para localizar o Mata Cavallo geograficamente, há que sair de Cuiabá, passar por Várzea Grande, cidade circunvizinha e direcionar-se para o Trevo do Lagarto. De lá seguir a rodovia BR 070 e 15 quilômetros antes do município de Nossa Senhora do Livramento, entrar na BR 060 e percorrer 35 quilômetros até a entrada do Mata Cavallo. (CASTILHO, 2008; ETO, 2015, p. 33).

A história de Mata Cavallo, de acordo com Moura (2009), por meio de dados levantados no Ministério Público Federal, em Mato Grosso (MATO GROSSO, 2003), passa por diferentes donos até chegar a Ana Tavares, que doou a terra às pessoas escravizadas de seu domínio, em 1883. Barcelos (2011) cita três fases decisivas, na história do quilombo Mata Cavallo: a medição, demarcação e tomada de posse legal da Sesmaria Boa Vida, com duas léguas em quadra, feita por Antônio Xavier de Siqueira, em dezembro de 1788; a arrematação, em ato público, de parte dessa sesmaria, por Ricardo José Alves Bastos, em 1850, e, por fim, o registro das terras doadas aos escravos de D. Anna da Silva Tavares, realizado pela Câmara Municipal de Livramento, de acordo com o Artigo 114 do Regulamento 38 de 1893, o qual, por sua vez, regulamentou a Lei nº 20/1892, institucionalizando o primeiro Código de Terras de Mato Grosso (BARCELOS, 2011, p. 66).

A trajetória inicia-se em 1751, quando o bandeirante José Paes Falcão, após reivindicar terras nas proximidades de Livramento, recebe a carta da Sesmaria Boa Vida (atual território Mata Cavallo) a seu favor. Em 1772, o bandeirante vende suas terras para Salvador Rodrigues de Siqueira, que as repassa ao seu filho (Antônio Xavier Siqueira), por herança, após seu falecimento. O herdeiro divide as terras em duas partes: através do Córrego Mata Cavallo, uma parte (Mata Cavallo de Cima) passou a pertencer à família Rondon e outra parte (Mata Cavallo de Baixo) permaneceu Sesmaria Boa Vida (MOURA, 2009; MATO GROSSO, 2003).

As famílias matakavalenses possuem vínculos de parentesco com ancestrais escravizados e “libertados” pelo casal Ricardo José Alves Bastos e Ana da Silva Tavares, proprietários da Sesmaria Boa Vida Mata Cavallo, atual território Mata Cavallo, e também com negros libertados que tinham o intuito de estabelecer-se no local, como é o caso de Vicente Ferreira Mendes.

A área foi oficialmente doada pelos proprietários, no dia 15 de setembro de 1883, aos moradores escravizados até essa data, por meio de acordo feito entre os donos da terra, no

qual o marido autorizava, após seu falecimento, que sua esposa doasse suas terras ao seus até então escravizados. Ana Tavares “[...] antecipou, portanto, uma liberdade que apenas seria oficializada no Brasil cinco anos depois. Depois dos tempos de paz, a comunidade sofreu as consequências da Marcha para o Oeste desencadeada no país.” (ÁGUAS, 2012, p. 149).

Após entendermos o contexto histórico de Mata Cavalo, como pensar em um turismo de base comunitária no local? De acordo com o Ministério do Turismo, o turismo de base comunitária (TBC) visa a “[...] estimular o desenvolvimento da atividade e a geração de emprego e de renda no país. Essa iniciativa permite que as comunidades locais assumam a gestão e a oferta de produtos e serviços turísticos.” (FERNANDES, 2014, p. 7). O autor focaliza, igualmente, o conceito de Turismo de Base Comunitária de Cruz e Novo (2013):

Turismo de Base Comunitária - “uma alternativa econômica às comunidades (...) primando pela equidade social, por formas mais respeitosas de manejar a biodiversidade e pela valorização de suas culturas [...] de seus modos próprios de viver e de ser, o qual tende a ser a principal motivação do visitante para conhecer aquele lugar.” (CRUZ; NOVO, 2013, p. 2).

Assim, esse modelo de gestão é essencial para que o etnoturismo ocorra de maneira equilibrada e participativa, e, para que aconteça, deve partir da premissa que a comunidade é a responsável pelo processo de gestão da atividade turística.

A relevância e benefícios do TBC vêm sendo reconhecidos não só por pesquisadores em que esse estudo é crescente, mas também pelo Ministério do Turismo e Meio Ambiente e pelas próprias comunidades tradicionais brasileiras, as quais têm vislumbrado esse modelo de gestão, buscando compreender seus processos e modos de fazer. Esse interesse oportuniza a criação de políticas públicas voltadas para esse modelo de gestão e sua inserção nas comunidades tradicionais brasileiras (BARTHOLLO, 2011). Massola, Santos e Martins (2015) reportam-se às considerações do TBC como estratégia de comercialização de produtos e serviços turísticos e desenvolvimento local (baseados nas prerrogativas de Carvalho, 2007).

Massola, Santos e Martins (2015) abordam três características intrínsecas às iniciativas locais de TBC vinculadas ao território, à resistência e à conservação:

[...] a luta pela permanência no território, pelo reconhecimento legal da propriedade da terra; a relação com os grandes centros urbanos a partir de uma resistência organizada frente à expansão dos interesses do agronegócio e do turismo de massa; e por último, o acúmulo, ao longo das últimas décadas, de uma discussão crítica sobre o modelo de preservação ambiental presente nas políticas definidoras das Unidades de Conservação a partir do ponto de vista das comunidades tradicionais. (MASSOLA; SANTOS; MARTINS, 2015, p. 284).

É preciso ressaltar a importância de um planejamento participativo efetivo junto à comunidade que vai iniciar um projeto de TBC. A inserção é delicada e transforma a dinâmica tradicional da comunidade. Essa deve ser uma iniciativa na qual a comunidade consinta e esteja ativa, nos processos de decisão e condições do turismo local, o que vai transformar seu modo de vida e dinâmicas sociais e, portanto, é necessário mais que cautela, nesse contexto complexo e delicado. Com efeito, “[...] o incremento do turismo nas comunidades também

gera mudanças de características e comportamento entre seus moradores, visto que desperta interesses materiais que não condizem com a realidade local e também o desejo de saída da comunidade.” (MARTINS, 2009, MASSOLA; SANTOS; MARTINS, 2015, p. 284).

O etnoturismo responsável é pautado em uma nova forma de organização social, que não negligencia os aspectos culturais, o que, condicionalmente, vai contra os avanços do conservadorismo e dos processos antidemocráticos, vividos atualmente. Logo, essa nova forma de fazer turismo consiste em resistência cultural e é endógena, acontecendo “de dentro para fora”, já que é a própria comunidade quem toma a iniciativa de desenvolvê-lo, e não interessados alheios ao contexto cultural envolvido.

Apesar dos riscos citados, quando o TBC é realizado, respeitando-se os interesses das comunidades tradicionais e com o devido planejamento, treinamento e medidas cautelosas, principalmente referentes aos impactos culturais, tem grandes possibilidades de melhorar a qualidade de vida da comunidade.

PROCEDIMENTO METODOLÓGICO

A conceituação das metodologias utilizadas na pesquisa considera a caracterização da sua base bibliográfica e verifica que todas partem de uma pesquisa, a qual, para a OMT, 1995 (*apud* SCHLUTER, 2003), é um processo indutivo ou dedutivo, sendo que o primeiro se caracteriza como parte de uma generalização empírica de fatos referentes à formação de conceitos, enquanto o segundo corresponde a um conjunto de teorias que devem ser formalizadas nas fases de Teoria, Indução e Dedução, nos estudos.

A pesquisa apresenta caráter qualitativo. Foram feitas seis visitas a campo, em momentos festivos e ordinários, portanto, as convivências, durante atividades cotidianas no quilombo, as observações e experiência na participação, nas festas de santo e festa da banana, resultaram no diário de campo, o qual balizou as análises deste trabalho. Também foi realizado levantamento documental sobre o processo de titulação e reconhecimento de Mata Cavalo, em órgãos oficiais. Foram utilizados dados secundários, por intermédio das pesquisas bibliográficas (livros, *sites* e artigos científicos), permitindo o embasamento necessário para direcionar a pesquisa empírica. O trabalho fundamenta-se na abordagem qualitativa, através de visitas de campo e análises das manifestações culturais estudadas e vivenciadas.

Esses métodos auxiliaram no estudo da comunidade, além de oferecerem uma visão inicial das dinâmicas públicas locais e da perspectiva dos representantes comunitários, do uso do turismo como alternativa para o desenvolvimento local. Os encontros também contribuíram para o processo de coleta de dados e a pesquisa descritiva, adotando o estudo de caso, na análise de campo, juntamente com as observações *in loco* citadas. Nesta proposta, o estudo de caso foi escolhido por ser metodologia que prioriza a análise profunda das manifestações culturais e apresenta caráter investigativo. É uma metodologia que facilita “[...] a compreensão sobre as organizações através da investigação empírica.” (BULGACOV, 1998, p. 53).

De acordo com Coutinho e Chaves (2002), o caso pode ser um indivíduo, um personagem, um pequeno grupo, uma comunidade, uma organização, uma nação, uma política, um processo, uma decisão, um incidente ou um acontecimento imprevisto.

Como, nesta proposta, pretende-se imergir nos detalhes das manifestações culturais e ter uma compreensão da realidade do quilombo Mutuca Mata Cavallo, o estudo de caso é a metodologia ideal para desenvolvimento da pesquisa.

O estudo de caso, no presente projeto, caracteriza-se pela análise dos aspectos culturais da comunidade Mutuca Mata Cavallo, o que demandou visitas de campo em momentos distintos. Primeiramente, foram necessárias análises da comunidade, durante as visitas de turistas, a fim de analisar o contexto extraordinário. Posteriormente, foram necessárias visitas no período ordinário, para verificação dos potenciais a serem implementados nos roteiros turísticos. Também foi analisada a existência de ações de desenvolvimento local e, nesse aspecto em particular, dados quantitativos foram coletados nas estatísticas das fontes econômicas da comunidade e da trajetória recente dos elementos turísticos em análise.

É relevante ressaltar que o processo de ida a campo foi interrompido pela COVID 19, já que a ida a campo, nesse momento, causaria risco e ameaça à comunidade e aos pesquisadores, de sorte que estas análises estão vinculadas às seis visitas realizadas anteriormente ao início da pandemia.

A fonte de evidências que foi usada no estudo da realidade da comunidade foi a observação *in loco* e, por isso, para continuação da pesquisa, são necessárias visitas constantes para observação minuciosa das dinâmicas culturais que constituem resistência para o turismo.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Como relatado na metodologia, foram feitas seis visitas à comunidade, para observação em período cotidiano e festivo, e, em duas delas, foram implementadas oficinas para identificação de interesse comunitário no turismo étnico. Foi possível identificar o desejo da comunidade no desenvolvimento de um turismo de resistência.

Dentre as análises que podem ser feitas com os subsídios das visitas vinculadas aos objetivos, podemos citar que existe interesse comunitário no desenvolvimento de um turismo de resistência, a comunidade sendo muito ativa no protagonismo de seus modos de viver e na vontade de fortalecer seus aspectos culturais.

Alguns dos componentes culturais contemporâneos foram identificados, nas oficinas, como possíveis atrativos turísticos pela comunidade. Dentre eles, estão as danças típicas: Cururu – dança típica realizada utilizando instrumentos típicos mato-grossenses, como viola de cocho, mocho e ganzá, e que tem como peculiaridade ser dançada apenas por homens. Siriri – também é uma dança típica que emprega instrumentos típicos mato-grossenses, como viola de cocho, mocho e ganzá, mas dançada por homens e mulheres, com roupas coloridas, com tecido chita, em que as mulheres balançam as saias e o casal canta junto a cantiga regional. Dança Afro – dança que traz componentes africanos e que ressalta a força coletiva do quilombo. Dança do Congo – manifestação na qual ocorre luta entre reis africanos e soldados de guerra. Outros componentes relevantes para o turismo ressaltados nas oficinas e que a comunidade deseja expor nos rituais turísticos são pratos típicos da gastronomia do quilombo, como banana frita, licores e paçoca. Ademais, muitos dos quilombolas presentes nas oficinas citaram suas festas de santos e a festa da banana, os

artesanatos típicos e a própria característica de resistência e luta como atrativos que podem ser vinculados ao turismo, na comunidade.

Embora esses sejam resultados parciais, as oficinas e debates grupais das primeiras visitas foram fundamentais para o início da roteirização participativa que se almeja apresentar, no final da Tese, das práticas culturais de resistência selecionadas para o etnoturismo, na comunidade Mutuca. O objetivo, que visa a relacionar as estratégias de captação da demanda real de turistas do pantanal mato-grossense para comunidade Mutuca-Mata Cavallo, precisa ser desenvolvido por meio de mais debates participativos na comunidade. Logo, nós, enquanto técnicos na área do turismo, devemos expor essa oportunidade aos quilombolas matacavalenses, já que o deslocamento ao Pantanal Mato-Grossense exige que os turistas passem em frente do quilombo e, portanto, essa condição geográfica pode ser uma oportunidade de captação de visitantes para vivência na comunidade Mutuca, o que deve ser conversado e decidido pela própria comunidade. Essa ação será retomada na volta ao campo, após o período de isolamento.

CONCLUSÕES PARCIAIS

Dentre as primeiras conclusões vinculadas aos objetivos, podemos destacar que não só existe interesse comunitário no desenvolvimento de um turismo de resistência, como a comunidade já iniciou o processo de roteirização participativa para o turismo organizado, remodelado por meio do protagonismo e escolhas da comunidade. O perfil ativo, a valorização de seus modos de viver e a vontade de incrementar seus aspectos culturais fortalecem o caminho de um projeto turístico quilombola de resistência. Concomitante ao processo empírico, a contextualização das relações do turismo e dos conteúdos propostos está sendo realizada, através do amadurecimento dessas teorias, em estudos específicos nos temas propostos.

REFERÊNCIAS

1. ÁGUAS, Carla. *Quilombo em Festa: Pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social*. 2012. Tese (Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.
2. ALMEIDA, Alfredo. *Terras de Quilombos, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.
3. ARRUTI, José. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação uilombola*. Bauru: EDUSC, 2006.
4. BARCELOS, Silvânio. *Quilombo Mata Cavallo: Terra, Conflito e os Caminhos da Identidade Negra*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2011.

5. BRASIL. II *Conferência Nacional do Meio Ambiente: Política Ambiental Integrada e Uso Sustentável dos Recursos Naturais*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente – MMA. Conferência Nacional do Meio Ambiente. Ed. Equipe da II CNMA, 2005.
6. BULGACOV, Sérgio. Estudos Comparativo e de Caso de Organizações de Estratégias. *O & S.*, v.5, n.11, p. 53-76, 1998.
7. CASTILHO, Suely. *Quilombo Contemporâneo: Educação, família e culturas*. Cuiabá, EdUFMT, 2011.
8. COUTINHO, Clara; CHAVES, José. O estudo de caso na investigação em Tecnologia Educativa em Portugal. *Revista Portuguesa de Educação*, v.15, n.1, p. 221-243, 2007.
9. CRUZ, Rita; NOVO, Cristiane. Turismo de Base Comunitária: A Experiência Vivenciada na Comunidade Indígena Beija-Flor I no Município de Rio Preto da Eva – AM. In: COLÓQUIO DE TURISMO EM TERRAS INDÍGENAS, I., *Anais [...]* IESA – UFG, 2013.
10. ETO, Jorge. *Desconstruindo o futebol e a erotização da dança: uma experiência na educação física da escola do campo no Mata Cavalo*. 2015. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
11. FERNANDES, Cecília. Etnoturismo e Turismo indígena no Brasil: Revisão Bibliográfica. In: CONGRESSO NACIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA, 14., *Anais [...]*, CONIC, SEMESP, 2014.
12. MALDONADO, Carlos. O turismo comunitário na América Latina: gênese, características e políticas. In: BARTHOLO, R.; SAN SOLO, D. G.; BURSZTYN, I. (org.). *Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.
13. MASSOLA, Gustavo; SANTOS, Alessandro; MARTINS, Alessandra. Turismo de base Comunitária: instrumento para o fortalecimento da gestão democrática em quilombos no Brasil. In: *Marketing e Comunicação de projetos socioculturais: experiências brasileiras e cubanas*. São Caetano do Sul: Difusão, 2015
14. MATO GROSSO. Procuradoria da República. *Quilombo Mata Cavalo*. Cuiabá, 2003. 57p. digitado.
15. MORAES, Lauro; GÂNDRA, José. Mídiação e espetacularização do turismo. *Turismo & Sociedade*, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 1-18, jan./abr. 2016.
16. MOURA, Antonio. *Quilombo Mata Cavalo, a Fênix negra mato-grossense: etnicidade e luta pela terra no Estado do Mato Grosso*. 2009. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

17. PEIRANO, Mariza. Identifique-se! O caso Henry Gates versus James Crowley como exercício antropológico. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online], v. 26, n.77, p. 63-78, 2011.
18. SALGADO, Herbert; SANTOS, Rosselvelt. Etnoturismo, Complexidade Territorial e populações tradicionais: A Territorialização do Turismo nos Espaços Culturais Quilombolas. *Revista Geográfica de América Central*. Número Especial EGAL - Costa Rica, II Semestre, p. 1-18, 2011.
19. SANTANA, Gonçalina Eva Almeida de. *Saberes e Fazeres Quilombolas: um olhar sobre as Práticas Pedagógicas da área de Ciências Humanas da Escola de Mata Cavalo*. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2019.
20. SCHLUTER, Regina. *Metodologia da pesquisa em turismo e hotelaria*. São Paulo: Aleph, 2003.
21. SOARES, Cristiane. *Educação Ambiental na Comunidade Mutuca Mata Cavalo: Diálogos da Arte, Cultura e Natureza*. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2018.
22. UNIÃO DE COLETIVOS PAN-AFRICANOS (UCPA). *Beatriz, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias de destruição*. São Paulo: Filhos da África, 2018.

O processo de territorialização da comunidade remanescente de quilombo da Vila Pau d'Arco – Arapiraca/AL¹²

The territorialization process of kilombo remaining community Vila Pau d'Arco– Arapiraca/AL

Maria Josefa de Lima Costa⁽¹⁾; Maria Ester Ferreira da Silva Viegas⁽²⁾; Cirlene Jeane Santos e Santos⁽³⁾

⁽¹⁾ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6350-2767>, Universidade Federal de Alagoas, graduanda do curso EaD-Geografia. Polo Arapiraca.

⁽²⁾ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8867-8259>, Universidade Federal de Alagoas, Campus Arapiraca, Coordenadora do LETUR, Pesquisadora colaboradora GOVCOPP, DCSPT, University of Aveiro.

⁽³⁾ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5713-0621>, Universidade Federal de Alagoas, Campus A. C. Simões, docente do curso de Geografia, Maceió, BRAZIL, E-mail: cirlene@igdema.ufal.br.

ABSTRACT: The purpose of this article is to present how the process of territorialization of the remaining quilombo community Vila Pau d'Arco took place, showing the history, achievements and their development, through bibliographic and field research, interviews and photographic record. Rebuilding the quilombola identity and understanding its cultural ancestry was the opportunity found by residents of the rural community of Vila Pau d'Arco in Arapiraca, to have access to land and the certification that recognizes them as quilombo remnants. Created in the late 19th century by slaves, only in 2006, through the strength and struggle that its residents had their rights achieved and the community was recognized and officially certified. The construction of the quilombola territory of Vila do Pau d'Arco is an expression of the struggle and organization of the black people in the Alagoas territory.

KEY-WORD: Geography of Losers. Territorialization. Quilombo.

INTRODUÇÃO

A implantação da Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira. Esta abordagem está sendo implantada, nas escolas, de forma incipiente, muito distante da vivência e do cotidiano dos alunos. Falar da cultura afro-brasileira não é falar apenas da África, e sim trazer esta discussão para realidade do aluno, evidenciando o preconceito e a discriminação que existem contra o povo negro. Essa

¹ DOI: 10.48016/GT7Xenccultcap5

² O presente artigo é resultado do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado à Universidade Federal de Alagoas no curso de Licenciatura em Geografia da EaD. Entendemos que a Geografia tem muito a contribuir nessa temática, dando visibilidade às lutas pelo direito ao território e acesso à terra que, historicamente, foram negados.

temática também deve estar inserida nos conteúdos do ensino superior, no qual pouco se tem discutido sobre o assunto. Santos (2011) chama a atenção para a importância da lei, afirmando que a mesma tem como objetivo uma educação voltada para a igualdade racial, “o que implica reposicionar o negro e as relações raciais no mundo da Educação – romper com silenciamentos sobre o racismo no cotidiano escolar, em conteúdo, em materiais e métodos pedagógicos, e na formação de professores” (SANTOS, 2011, p. 13).

No processo de constituição da comunidade quilombola, o afirmar-se “quilombola” é afirmar-se duplamente negro: pela cor da pele, da cultura e da identidade, como também pela tomada para si de um passado de escravidão e lutas. É dizer ao outro: sei que você tem preconceito, porém eu existo e exijo que me veja como eu sou: negro.

A primeira etapa, para uma comunidade ser certificada (reconhecida) como remanescente de quilombo, é a autoafirmação dos seus próprios moradores, ou seja, como esses se declaram, assumindo todo um legado de cultura, de identidade, ao se fortalecer com as lutas vividas pelos seus ancestrais, lutar para ter seus direitos humanos respeitados, livre da escravidão e pelo fim dos preconceitos.

O ambiente escolar deve ser um dos primeiros lugares a ensinar os indivíduos a respeitar as diversidades, sejam elas culturais, raciais, econômica, entre outras. Uma vez que o Brasil é formado por diversas etnias, não deve haver espaço para atitudes racistas e preconceituosas. A Geografia é uma importante aliada para se trabalhar uma educação que promova a igualdade racial e o respeito às etnias. É necessária uma revisão nos conteúdos curriculares, para que os conteúdos antirracistas sejam trabalhados nas escolas, independente de os alunos serem negros ou não.

Este artigo está estruturado em três partes. Na primeira, apresentamos a construção da identidade a partir do território, trataremos de conceitos relevantes para esta discussão, especificando o conceito de território que traz, por consequência, a territorialidade, as manifestações culturais, como também o conceito de quilombo, tratado pela autora Ilka Leite (2000), relatando conceitos e discussões desde a criação da legislação que defende os direitos dos quilombolas, fazendo uma relação com as abordagens de Abdias Nascimento e trazendo esta discussão até a atualidade. A segunda, destina-se às etapas de regularização de um território quilombola; como acontece o processo e quem são as entidades responsáveis por acompanhar e desenvolver os trabalhos para obtenção da titulação de posse definitiva das terras de remanescentes de quilombolas. Na terceira parte, apresentamos a Comunidade Remanescente de Quilombolas da Vila Pau d’Arco, seu território, sua história, costumes, manifestações culturais, seu desenvolvimento e suas perspectivas e anseios, o que seus moradores pretendem conquistar após a titulação definitiva.

Então, finalizamos este trabalho, destacando as reflexões e análises dos três capítulos reunidos nas considerações finais, discorrendo sobre o grande aprendizado que esta pesquisa nos proporcionou, bem como a produção de conhecimento sobre esta comunidade e sobre a problemática analisada, conhecimento que pode ser útil para futuros pesquisadores, como também para a própria comunidade.

REFERENCIAL TEÓRICO

Na busca incessante da geo-historicidade, para discutir o processo de territorialização da comunidade remanescente de quilombo da Vila Pau d'Arco, fez-se necessária uma análise teórico-conceitual e uma análise *in loco* para conhecer o processo de construção da territorialidade quilombola e compreender as mudanças ocorridas neste recorte espacial.

A identidade é compreendida como resultado das lutas e resistência que operam sobre o indivíduo, como também na qual ele próprio se constrói. Denominar-se ou reconhecer-se quilombola resulta de uma identidade construída socialmente, em um contexto que demarca relações de poder e em que resistem a uma posição estigmatizada, desde a escravidão até a atualidade (CALHEIROS; STADTLER, 2010).

A memória tem grande importância para as comunidades remanescentes de quilombo, como na Vila Pau d'Arco, pois é por meio dela que seus moradores mantêm vivas suas tradições e histórias vividas, contadas por seus idosos no rito oral de transmissão de conhecimento. A vida relatada pelos moradores mais idosos, como transmissão dos relatos daqueles mais antigos de outrora, são relatos de lutas e conquistas de um grupo que não cansa da busca por seus direitos, de um povo forte, que mesmo diante do desenvolvimento da comunidade e das influências do mercado e outras culturas, não deixa morrer seus antigos costumes, crenças e tradições, valores esses que são passados de geração em geração, dentro da própria comunidade.

Para dar embasamento a este estudo, utilizamos os conceitos de território a partir da visão de Andrade (1995), que relaciona o território à questão do poder, político e econômico, da apropriação do espaço. Também trabalhamos o conceito de território, descrito por Santos (1999), numa abordagem ligada ao território, à territorialização e à construção da identidade.

O território é fundamental para existência e desenvolvimento de uma sociedade. Segundo Santos e Silveira (2008, p. 19), “o território é um nome político para o espaço de um país, em outras palavras, a existência de um país supõe um território”. O Brasil é um país muito diversificado, não só por seus diferentes territórios, mas também pela sua diversidade étnica. Santos (1999) conceitua o território como o espaço em que as pessoas criam sua identidade e se manifestam, “o território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência” (SANTOS, 1999, p. 7).

Anjos (2007, p. 7) também conceitua o território de forma bastante complexa, não só relacionando ao poder administrativo que o Estado tem sobre ele, mas também da identidade étnica que o indivíduo desenvolve nele. Ele diz:

O território é na sua essência um fato físico, político, social, econômico, categorizável, possível de dimensionamento, onde geralmente o Estado está presente e estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população. Dessa forma, o território étnico seria o espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial e geralmente a sua população tem um traço de origem comum.

O território é dimensionado não só por seu tamanho, mas também pela importância que representa aos seus habitantes. No uso do mesmo espaço territorial, as pessoas criam vínculos que vão além do uso da terra, elas se identificam e manifestam sua cultura social, criando, assim, sua identidade. Para Santos (1999), ao se apropriar de um espaço, o indivíduo o territorializa, sendo assim, o território “[...] não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas”, tem que ser entendido como o território usado, que deve ser compreendido como o “o chão mais a identidade”. A identidade é o sentimento de pertencimento. 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).

A partir dessa forma, como se materializa o uso do território que teremos a territorialização, a confraternização entre as pessoas que compartilham das mesmas lutas e conquistas, que fazem do uso da terra algo além de pedaço de chão; é dela que retira seu sustento, que ergue a sua moradia, sua religião e realizam seus sonhos. Como afirma Andrade (1995, p. 20), “a formação de um território dá as pessoas que nele habitam a consciência de sua participação, provocando o sentido da territorialidade que, de forma subjetiva, cria uma consciência de confraternização entre elas”. No espaço compartilhado, as representações sociais são constituídas e transformadas, ao mesmo tempo, em que o sujeito também se transforma e se territorializa.

Portanto, para compreender a importância das relações a partir de sua historicidade, é necessário evidenciar o processo estabelecido entre a identificação cultural e a territorialização presente na vida e memória de um povo. A territorialização, por sua vez, acontece devido à forma como uma determinada população materializa o território, seja por meio de sua religião, tradição oral, agricultura, sua identidade, enfim, a forma de organização social determina as territorialidades das comunidades quilombolas.

Nessas comunidades, o processo de territorialização reflete a história e a ancestralidade de luta política e social por seus territórios, assim como nos seus processos de construção de territorialidades, decorrentes de conflitos constituídos entre aqueles que dominam o espaço, além da sobreposição de diferentes usos da terra sobre o território quilombola, sendo uma relação de poder e conflitos estabelecidos em um determinado espaço/tempo.

As comunidades quilombolas, geralmente, ficam localizadas nas zonas rurais, nas quais seus moradores desenvolvem práticas agrícolas, cujos produtos são destinados ao autoconsumo, ocorrendo também a criação de alguns animais domésticos.

A religião tem um papel importante na reprodução sociocultural dos grupos tradicionais; geralmente, o Catolicismo tem predominado nas comunidades quilombolas. Realizam, principalmente, os sacramentos do matrimônio (casamentos comunitários) e batizados, fazem as festividades religiosas, as festas de Santos, os forrós com muita dança e música e as manifestações culturais que revelam a identidade tradicional do grupo.

Também sabemos que as religiões de matriz africana, a exemplo o candomblé e a umbanda, existem dos territórios quilombolas, contudo essas têm sido alvo de preconceitos. Seus integrantes são vistos com olhares enviesados, mesmo dentro das comunidades negras das quais as religiões de matrizes africanas foram originárias de seus ancestrais. Os membros dessas têm enfrentado grande resistência para manter a religiosidade, celebrar seus cultos e realizar as suas festividades.

É a partir da territorialização que o indivíduo revela a sua identidade, que muitas vezes, é manifestada pela resistência, da luta pela terra e pela manutenção das raízes culturais, principalmente, quando nos referimos às comunidades quilombolas, que enfrentarão e enfrentam várias dificuldades até serem reconhecidas como tal, na esperança que a sociedade passe a respeitá-los como cidadãos de direitos. Segundo Giacomini (2010, p. 235), a territorialidade foi quem manteve viva a cultura das comunidades quilombolas. Ela afirma que:

As territorialidades são instituídas por sujeitos sociais em situações historicamente determinadas, portanto, se existem hoje, territórios quilombolas, são (sic) porque, em algum momento histórico, um grupo se dispôs, aproveitando um encadeamento de forças políticas favoráveis à causa imposta, em que se constituiu o direito legal pela posse de seus territórios.

O território é motivo de disputa, principalmente, quando se refere à população negra, que foi praticamente excluída na divisão das terras – vide a Lei de Terras de 1850. Para eles, o território vai muito além do espaço no qual residem, pois é nele que criam seus laços afetivos e sua identidade. Hoje, as comunidades quilombolas estão unidas por meio da luta pela manutenção de seus territórios ancestrais, como forma de garantir a continuidade de suas tradições e culturas.

Utilizamos, ainda, os diversos conceitos e concepções de alguns autores especialistas não geógrafos, como Leite (2000, p. 339), especificando a questão quilombola. Para a autora, “o quilombo é trazido novamente ao debate para fazer frente a um tipo de reivindicação que, à época, alude a uma ‘dívida’ que a nação brasileira teria para com os afro-brasileiros em consequência da escravidão”.

De Abdias Nascimento (1980), que se destacou como uma militância da temática afro-brasileira e desenvolveu importantes trabalhos sobre a história dos negros, como também a opressão sofrida, utilizou-se a sua obra intitulada *O Quilombismo*, que é considerada referência obrigatória nesse campo de estudos.

Complementando este estudo, utilizou-se também dados e informações disponibilizados pela Fundação Cultural Palmares (FCP), Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas (Iteral), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), especificando as comunidades quilombolas, além da Constituição Federal de 1988, artigos 68 do Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que garante o direito da posse da terra aos povos tradicionais, art. 215 e 216, na seção II da cultura, especificando a valorização e existência desse grupo. Assim como o Decreto 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.

PROCEDIMENTO METODOLÓGICO

No que se refere aos aspectos metodológicos, pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo deram aporte epistemológico, na busca do conhecimento, sobre a temática na comunidade quilombola. O trabalho de campo se mostrou imprescindível, pois, conforme Cruz Neto (2002), o trabalho de campo expressa uma possibilidade de conseguirmos, além

de uma aproximação com algo que desejamos conhecer e estudar, mas também criar um conhecimento que, partindo da realidade presente no campo, propiciou a observação do território quilombola com a finalidade de investigar como as territorialidades são produzidas frente às relações de poder e legitimação da propriedade de uso compartilhado.

Foi utilizada, também, a ideia da pesquisa qualitativa, conforme trabalhada por Pessoa (2012), diante do envolvimento do pesquisador com o objeto estudado, sobretudo da opção pela abordagem teórico-metodológica para problematizar o fenômeno. O levantamento e a coleta de dados foram possibilitados, mediante a realização de entrevistas semiestruturadas, direcionada à presidente da associação comunitária dos remanescentes quilombolas e à professora de História da comunidade, professora Laurinete Basílio, que foi uma das militantes à frente do processo de reconhecimento da comunidade. As entrevistas tiveram, por fim, a análise do percurso de luta pelo reconhecimento da comunidade quilombola. Nas pesquisas de campo, foram levantados dados secundários como: registros fotográficos, testemunhos e relatos dos moradores da comunidade.

CONSTRUINDO A IDENTIDADE A PARTIR DO TERRITÓRIO

A resistência a uma vida de opressão e escravidão ocasionou as fugas de muitos escravos que sonhavam com uma vida de liberdade, dando, assim, o início à formação dos quilombos. Ao longo da história dos africanos e seus descendentes, é muito comum ouvir-se falar o termo quilombo. Os quilombos eram o lugar onde os escravos fugitivos se escondiam, geralmente, localizados em áreas de difícil acesso, em meio à mata para que seus donos não os encontrasse.

Segundo Nascimento (1980, p. 261), “quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. Era nos quilombos que os negros manifestavam suas culturas e tradições, viviam da agricultura, todos se ajudavam, levavam uma vida de fraternidade e partilha, obedecendo suas organizações.

Leite (2000, p. 335) afirma que “o quilombo, então, na atualidade, significa para esta parcela da sociedade brasileira, sobretudo um direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser lembrado”.

Se auto afirmar quilombola é tomar para si um passado de muitas lutas, escravidão e preconceito, lutas essas que continuam, diariamente, nas comunidades de remanescentes de quilombos para terem o reconhecimento e legalidade da posse das terras por eles ocupadas, para que possam permanecer no território que eles construíram.

Nascimento (1980, p. 253) traz um importante questionamento, ao falar sobre o trabalho dos africanos na construção do Brasil.

Creio ser dispensável evocar neste instante o chão que o africano regou com seu suor, lembrar ainda uma vez mais os canaviais, os algodoads, o ouro, o diamante e a prata, os cafezais, e todos os demais elementos da formação brasileira que se nutriram no sangue martirizado do escravo. O negro está longe de ser um arrivista ou um corpo estranho: ele é o próprio corpo e alma deste país. Mas a despeito dessa realidade histórica inegável e incontrariável, os africanos e seus descendentes nunca foram e não são tratados como

iguais pelos segmentos minoritários brancos que complementam o quadro demográfico nacional.

Foram os negros que, por meio do trabalho escravo, ajudaram a construir o território brasileiro. As mãos escravas, com seu suor e seu próprio sangue, consolidaram este território, construindo riquezas, pois “só o trabalho produz riquezas”. Hoje, a supremacia branca dominante, ainda quer ignorar existência do povo negro como sujeito histórico, produtor de riquezas e de ideias e busca justificativas para não dar a eles, um lugar digno para suas moradias e sobrevivência.

Seus descendentes lutam, diariamente, para terem seus direitos respeitados e reconhecidos para serem vistos numa sociedade na qual o racismo, como também as injúrias raciais fazem parte do nosso cotidiano, já que o racismo estrutural está em todos os espaços, seja na escola, no trabalho, no lazer, na cultura, na saúde, entre outros. Nascimento (1980, p. 255) afirma que:

desta realidade é que nasce a necessidade urgente do negro de defender sua sobrevivência e de assegurar a sua existência de ser. Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativo e da organização de uma sociedade livre.

Os quilombos surgiram como forma de refúgio para aqueles que não suportavam mais uma vida de exploração, em condições desumanas. Foi nos quilombos que os africanos puderam viver sua liberdade, praticando sua cultura, religião, danças e costumes. Porém, até os dias atuais, ainda tem se discutido sobre essa cidadania e identidade.

Para Leite (2000, p. 349), “o quilombo chega até os dias atuais para falar de algo ainda por se resolver, por se definir, que é a própria cidadania dos afrodescendentes”. Os direitos e a identidade dos quilombolas são definições que ainda estão em construção. Por se tratar de uma identidade construída pela oralidade de seus ancestrais e passada de geração em geração, o reconhecimento e cidadania dos afrodescendentes, defendidos por Nascimento (1980) e Leite (2000), é algo questionado e discutido pelo poder público, por isso, em sua maioria, as comunidades negras rurais, denominadas de remanescentes de quilombos, esperam um longo tempo pela titulação de posse das terras, pois o discurso de reparação histórica é questionado na sociedade e nos diferentes órgãos do governo, mas, principalmente, pelo Congresso Nacional, pela chamada bancada ruralista, que é terminantemente contra a reforma agrária e contra qualquer movimento que democratize o acesso à terra no país.

Hoje, a luta dos remanescentes quilombolas traz, em seu bojo, a luta contra todos os elementos de uma sociedade escravocrata, construída a partir do processo colonial, na qual a violência fez parte da estrutura da sociedade em formação. Leite (2000) coloca de forma clara e objetiva, denunciando os preconceitos e as lutas vivenciadas desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao escravismo colonial até os dias atuais.

Nos últimos vinte anos, os descendentes de africanos, chamados negros, em todo o território nacional, organizados em associações quilombolas, reivindicam o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade. (LEITE, 2000, p. 334)

Mais de três décadas já se passaram desde a elaboração da Constituição de 1988, que, em seu Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias (ADCT), prevê o direito do reconhecimento e a legalidade das terras ocupadas pelos descendentes de “remanescentes das comunidades dos quilombos”, a saber: Art. 68. “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir os títulos respectivos”.

Porém, mesmo com as leis oficiais que hoje defendem as terras das comunidades remanescentes de quilombos, o processo do reconhecimento e titulação dessas terras são lentos e burocráticos, ocasionando um grande número de comunidades esperando serem reconhecidas, oficialmente, como tal.

Na questão quilombola, a Fundação Cultural Palmares (FCP) é o órgão do governo que organiza e documenta toda questão quilombola, principalmente, emite o Certificado de Reconhecimento das Comunidades Quilombolas. Com a aprovação do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, o Incra tornou-se o responsável pelo Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) e a titulação de posse das terras ocupadas pelos descendentes de quilombos.

As questões normativas são um aspecto importante a ser considerado. É crucial discutir os aspectos que permeiam o processo de regulamentação do artigo 68 e a definição do sujeito do direito; para tanto, é necessário trazer à tona as condições desumanas enfrentadas pelos negros no Brasil, entre os séculos XIX e XX, considerando que “num país cuja principal estratégia de embranquecimento e ascensão social foi a miscigenação, “ser negro”, reconhecer-se como tal, dependeu, portanto, de um amplo entendimento desta identidade social” (LEITE, 2000, p. 343).

A autora explica, ainda, como a teoria da mestiçagem movimentou-se em várias direções, dando surgimento a novos subgrupos hierárquicos e como a ideia da mestiçagem confundiu, como também confunde a população brasileira e mascara o racismo estrutural existente, passando a falsa ideia de uma democracia racial.

ETAPAS DE REGULARIAÇÃO DE UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA

A Constituição, em seu Artigo 68 do ADCT, dá o pleno direito às comunidades remanescentes de quilombos a terem a legalização e à posse das terras por eles ocupadas. Garantir que essa parte da população tenha a titulação definitiva das terras não é uma preocupação para nossos governantes, pois ao dar esse direito a esses povos, ele também deverá garantir assistência necessária para existência e desenvolvimento dessas comunidades.

O Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003 regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos que trata o artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988. O Decreto 4.887/2003, no art. 2º define que: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos Quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição”. No §001º: “Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada, mediante autodefinição da própria comunidade”, e no § 002º “, são terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”.

A primeira etapa para se dar início ao processo de titulação das terras é a autodefinição como cita este decreto em seu Art. 2º, parágrafo 1º. A certidão de autodefinição é emitida pela FCP, que faz este reconhecimento, mediante a afirmação e o reconhecimento dos membros da comunidade, como descendentes de escravos.

A comunidade da Vila Pau d'Arco enviou o documento, solicitando o reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo à FCP em 19 de setembro de 2006, por uma comissão formada pelo presidente da associação comunitária, por uma professora, um agente comunitário de saúde e os moradores mais idosos da comunidade naquela época. Em 5 de dezembro de 2006, a comunidade recebe a certidão de autorreconhecimento emitida pela FCP.

Sabemos que, para se ter acesso à terra e sua regularização, a população negra enfrentou e enfrenta muitas dificuldades, pois a aplicabilidade do Artigo 68 requer muitos procedimentos administrativos para sua implementação. Existem algumas políticas voltadas para a questão quilombola; eis algumas delas: O Decreto 4.887/2003 que apresenta toda a política de regularização fundiária de territórios quilombolas. Em 2004, temos o Programa Brasil Quilombola (PBQ) com o objetivo de fortalecer os marcos da política de Estado em áreas quilombolas. O Decreto nº 6.261 de 20 de novembro de 2007, constitui a Agenda Social Quilombola que, juntamente a diversos órgãos federais, promovem ações voltadas à melhoria das condições de vida e ao acesso a bens e serviços públicos, estruturada em quatro incisos importante do seu Art. 2º:

I - Ao acesso à terra; II - à infraestrutura e qualidade de vida; III - à inclusão produtiva e desenvolvimento local; e IV - à cidadania. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) é responsável pelo inciso I- ao acesso à terra, conforme estabelece o decreto 4.887/2003, Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Incra a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos estados, do Distrito Federal e dos municípios. Os estados e municípios têm a obrigação de participar nesse processo.

Após autodefinição quilombola e o recebimento da certidão emitida pela FCP, comprovando o autorreconhecimento da comunidade, seus representantes devem apresentá-la ao Incra para dar entrada no pedido de titulação. Iniciam-se, assim, os estudos para elaboração de laudos antropológicos para atestar a comunidade de quilombo. Esta etapa de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) é bastante demorada devido à insuficiência de servidores do Incra no setor de regularização fundiária. É o caso da comunidade da Vila Pau d'Arco, que teve seu reconhecimento em 2006, como comunidade remanescente de quilombo, mas até hoje seus moradores aguardam a realização do RTID. Como cita um de seus representantes em entrevista:

Foi dado entrada no Ministério Público e no Incra e está ainda em processo, [...] Pau d'Arco também foi dado início, lembro que em uma assembleia um funcionário do Incra veio em assembleia e explicou como se dava esse processo todo, mas já foi encaminhado e está em processo, não sabemos ainda com a mudança de governo como é que está se dando isso, até porque

não existe interesse do governo em demarcar terras, nem de quilombolas e nem de indígenas [...]. (ENTREVISTADA, 01 de março de 2019)

A elaboração deste RTID tem, como seu objetivo, identificar os limites das terras da comunidade por meio de estudos de campo acerca de informações geográficas, cartográficas, fundiárias, socioeconômicas, históricas, antropológicas, entre outras. Após a elaboração do RTID da comunidade segue para a terceira etapa que é da publicação do RTID, conforme o Art. 7º do Decreto 4.887/2003. O Incra, após concluir os trabalhos de campo, publicará edital por duas vezes consecutivas no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada, onde se localiza a área sob estudo.

O Incra também enviará o relatório técnico para o Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional (Iphan), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão; Fundação Nacional do Índio (Funai), Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional e Fundação Cultural Palmares (FCP). Essas entidades terão um prazo de 30 dias para manifestar opiniões sobre as matérias de suas competências.

A quarta etapa se inicia pela Portaria de reconhecimento, publicada no Diário Oficial da União (DOU), em que o presidente do Incra reconhece os limites do território quilombola. Em casos em que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em imóveis privados é necessária outra fase, a do decreto de desapropriação por interesse social. Os imóveis desapropriados serão vistoriados e avaliados, conforme os preços de mercado, pagando-se em dinheiro. Se esses terrenos pertencerem à Marinha (marginais de rios, ilhas e lagos), o Incra e a Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título. E, por fim, a tão esperada titulação reconhecida e registrada, mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades, prevista no Decreto 4.887/2003.

Em Alagoas, até o momento, somente a comunidade quilombola da Tabacaria teve a titulação de suas terras, pelo decreto de 20 de novembro de 2009: “Declara de interesse social, para fins de desapropriação, os imóveis abrangidos pelo ‘Território da Comunidade Remanescente de Quilombo do Povoado Tabacaria’, situado no Município de Palmeira dos Índios, Estado de Alagoas”.

TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS EM ALAGOAS

Segundo o Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas (Iteral), atualmente, o território alagoano tem 68 comunidades de remanescentes de quilombos certificadas pela FCP, chegando a um total de 6.889 famílias, localizadas em diversos municípios. É, em solo alagoano, que está o maior patrimônio histórico e cultural do Brasil, o Quilombo de Palmares, atual Parque Memorial Quilombo dos Palmares, na Serra da Barriga, no município de União dos Palmares.

O Quilombo de Palmares surgiu por volta de 1580 e ganha destaque no século XVI (1650), chegando a concentrar mais de 20 mil pessoas, e se tornou o maior quilombo que já existiu na América Latina. Formado por vários mocambos (vilas menores), Palmares era o refúgio dos escravos fugitivos de engenhos das capitanias de Pernambuco e da Bahia. Neste período, seu território pertencia à Capitania de Pernambuco.

O Quilombo de Palmares foi liderado, por muitos anos, pelo rei Ganga Zumba que morreu supostamente envenenado pelos próprios refugiados após aceitar o “tratado de paz” em que oferecia união, um bom tratamento, terras e uma promessa de devolver as mulheres e filhos que estavam em seu poder. Porém, muitos escravos não aceitavam esse tratado.

Com a morte de Ganga Zumba, Palmares passa a ser liderado por Zumbi, que era seu sobrinho. Foram várias tentativas para tombar Palmares e seu tombamento foi liderado pela expedição de Domingos Jorge Velho, como também teve a contribuição dos bandeirantes e índios, que destruíram a estrutura do Estado Palmarino.

O Quilombo dos Palmares foi a maior construção de contrapoder construído no Brasil Colonial, a primeira proposta de um território quilombola que negava inteiramente o Estado Colonizador Português. Hoje, Zumbi é o principal ícone do povo negro no Brasil; foi morto em 20 de novembro de 1695, nesta mesma data comemora-se o dia da Consciência Negra, data simbólica de luta e resistência do povo negro.

A pseudolibertação dos escravos pela Lei Áurea não é data celebrada pelo povo negro e a desconstrução da figura da Princesa Isabel, enquanto libertadora do povo negro da escravidão, é uma das metas do processo de conscientização do negro no Brasil.

No Brasil, as comunidades quilombolas estão localizadas em quase todos os estados da Federação, com exceção do Acre e de Roraima (ver gráficos 1 e 2). Segundo informações disponibilizadas pela Fundação Cultural Palmares (2020), atualizadas em 7 de fevereiro de 2020, estimava-se 3.432 comunidades remanescentes de quilombolas, das quais 2.777 comunidades quilombolas já foram certificadas pela FCP no país.

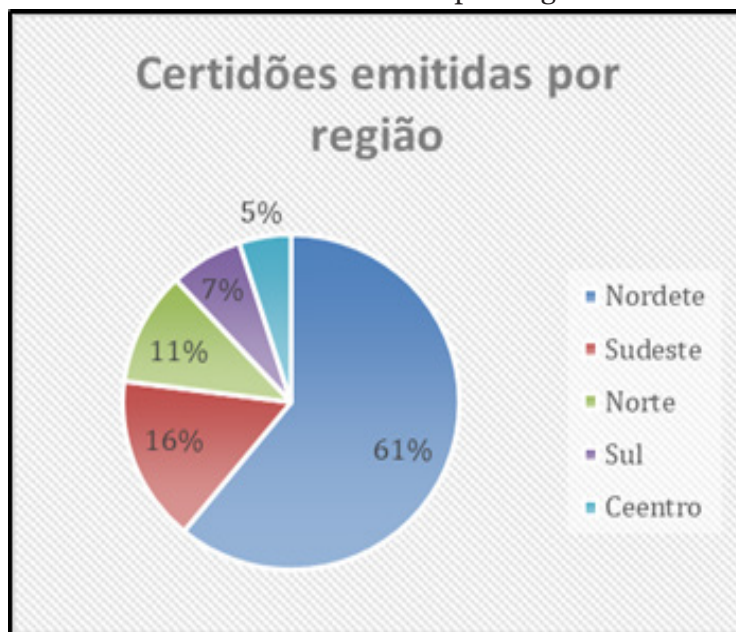
Regionalmente, as comunidades de remanescentes de quilombos destacam predominância na região Nordeste (61%,) seguidos pelas regiões Sudeste (16%), Norte (11%), Sul (7%) e Centro-Oeste (5%). Estudo sobre as comunidades quilombolas de Alagoas em 2015, disponível no site do Iteral revela a extrema pobreza em que se encontram 72% dessas famílias. Falta assistência básica como água encanada, escolas, coleta de lixo, moradia, entre outros. Esse fato deixa cada vez mais essas comunidades expostas aos riscos de contraírem doenças. O descaso e a falta de interesse em fazer acontecer o que essas comunidades tradicionais têm direito por lei é gritante por parte do poder público.

Gráfico 1 – Número de comunidades remanescentes de quilombos reconhecidas por região



Fonte: Palmares Fundação Cultural, acesso em 27 de maio de 2020.
Site: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551

Gráfico 2 - Certidões Emitidas por Região no Brasil



Fonte: Palmares Fundação Cultural, acesso em 27 de maio de 2020.
Site: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551

No mapa a seguir, está a localização das comunidades quilombolas no território alagoano (figura1).

Figura 1 - Mapa das Comunidades Quilombolas de Alagoas



Fonte: Disponível em: ital.al.gov.br. Acesso em maio 2020.

Ao analisar o mapa, vemos que Alagoas tem um grande número de comunidades quilombolas. Atualmente, a FCP contabiliza 68 comunidades remanescentes de quilombolas certificadas, distribuídas em 35 municípios. O mapa também nos mostra que apenas a comunidade de Lajeiro Bonito, situada na cidade de Senador Rui Palmeira, ainda está em estudo. A comunidade de Pau d'Arco está situada no Agreste alagoano.

Diferentemente da realidade vivida por muitos moradores das comunidades quilombolas, no estado de Alagoas, que vivem em extrema pobreza e miséria, a comunidade de Pau d'Arco apresenta certo crescimento. O processo de territorialização da comunidade atrai pessoas que não têm ancestralidade quilombola, mas, ao longo dos tempos, identificou-se com a cultura e tradições deste povo e hoje, sente-se pertencente a este grupo. A comunidade remanescente de quilombo da Vila Pau d'Arco luta constantemente para manter viva a sua cultura e identidade de povo quilombola, construindo por meio da vivência com o lugar marcas no território que são o pleno exercício de seu cotidiano. Cada metro quadrado do território tem uma importância singular para os povos que o habitam.

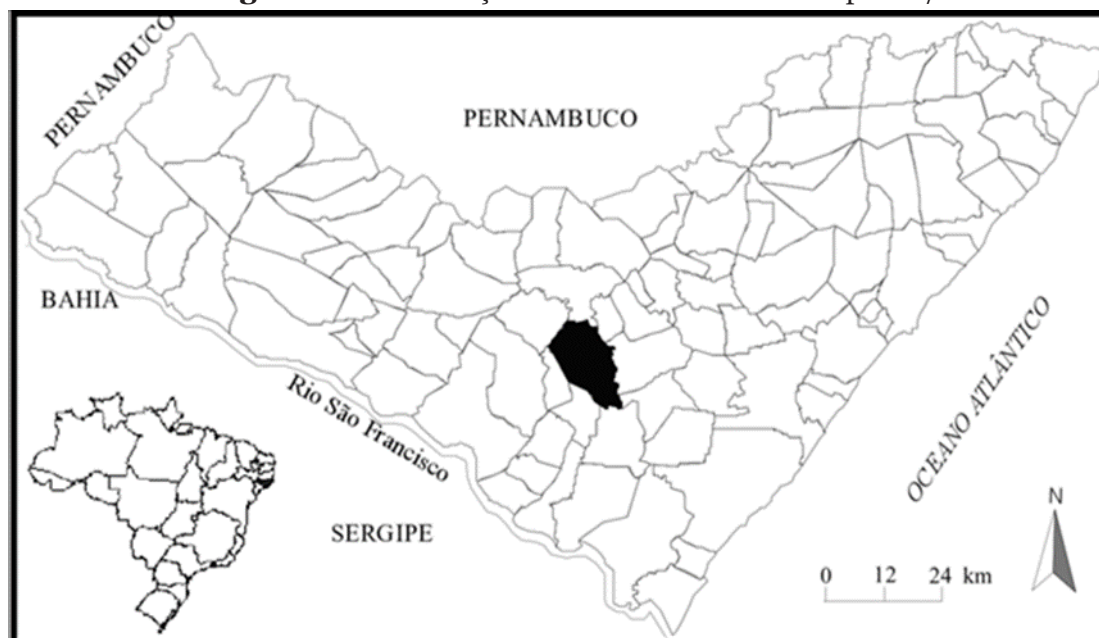
Na elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, a presença de um membro da comunidade é essencial, pois são os membros da comunidade que irão dizer onde começa e onde termina o território do exercício de sua identidade quilombola. É nessa demarcação que irão se estabelecer as relações de poder e conflito com o entorno onde a comunidade se localiza.

A COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DA VILA PAU D'ARCO

A comunidade da Vila Pau d'Arco está localizada no Agreste alagoano, agrega muitas famílias que possuem uma relação de dependência com as terras que ocupam, de forma que sua relevância é vital no que se refere à produção de alimentos para o entorno da cidade de Arapiraca. Seus habitantes carregam o sentimento de pertencimento e de proximidade com seus parentes e seus pares, local de transmissão da cultura e segurança na resistência contra as incertezas, muitas delas produzidas pelo mercado, pelo capital (figura 2).

Diferente da lógica capitalista, a terra para essas famílias possui em primeira instância valor de uso, um valor identitário, pois mostra que cada negro rural é capaz, por meio do trabalho, de realizar a sua produção, dentro do seu território e, por conseguinte, desenvolver um sentimento de pertencimento e de ser capaz para além dos limites de seu rincão, como todo e qualquer cidadão. O território para os negros rurais está carregado de significado, que agrega questões cotidianas que vão da religiosidade ao trabalho.

Figura 2 – Localização da Vila Pau d'Arco – Arapiraca/AL



Fonte: Adaptado por Josefa Lima. Disponível em: www.researchgate.net; www.google.com.br/maps/search/maps. Acesso em: 2 de maio 2020.

Figuras 3 e 4 – Limite Territorial da Vila Pau d’Arco– Arapiraca/AL



Fonte: adaptado por Josefa Lima Disponível em: www.researchgate.net; www.google.com.br/maps/search/maps. Acesso em: 2 de maio 2020.

Nas comunidades quilombolas, a oralidade é uma tradição, ouvir os mais velhos é sinônimo de respeito aos seus ancestrais, pois foram eles que deram origem a essa resistência, para que seus descendentes sejam reconhecidos como seres humanos que também têm direito a uma vida digna e tranquila.

O surgimento da comunidade da Vila Pau d’Arco aconteceu no final do século XIX, com a extinção do trabalho escravo no Brasil. A formação do povoado originou-se por três famílias que vieram de antigos quilombos existentes em regiões distintas, como Rio das Cruzes, situada na cidade de Limoeiro de Anadia, de Tabuleiro dos Negros em Igreja Nova e do sítio Cangandú, em Arapiraca. O surgimento da comunidade se dá, segundo os moradores mais antigos, da descendência dessas três famílias, nas quais os patriarcas foram escravos e povoaram a comunidade.

A família de Manoel Tomás da Silva, do primeiro morador negro vindo de Tabuleiro dos Negros, teria vindo a Pau d’Arco à procura de terras para comprar. De acordo com José Leite dos Santos, Manoel Tomás chegou à comunidade na companhia da esposa Josefa da Silva e quatro filhos que se chamavam Francisca da Conceição Silva, Maria Rita da Silva, Maria Tomás da Silva e Roberto Tomás da Silva.

Os contadores de história da comunidade relatam que todas as terras que hoje formam a comunidade da Vila Pau d’Arco pertenciam a um descendente de portugueses, chamado capitão João de Deus Floriano, o qual também possuía terras no sítio Cangandú. Seu Manoel Tomás comprou terras a este capitão, assim dando início à Vila Pau d’Arco. A comunidade recebeu este nome devido à existência de inúmeras árvores chamadas “Pau d’Arco” na região, porém, hoje, quase não existem mais árvores desta espécie na comunidade.

Em entrevista, alguns moradores da comunidade contam que o senhor José Januário Pragelo, filho de uma escrava com homem branco, residente do sítio Cangandú, casou-se com Maria Rita da Silva, também filha de Manoel Tomás. Assim, o número de famílias foi aumentando e como o cultivo das terras era o principal sustento das famílias na época, surgiu a necessidade de comprar novas terras ao capitão João de Deus.

A entrevistada 01 diz que, o senhor José Leite dos Santos, conhecido como seu Iaiá (*in memoriam*), para escrita da história da comunidade, relatou que, naquela época, era comum casamentos entre os familiares próximos, como os primos (casamentos endogâmicos), bastava o padre dar o consentimento. Dessa forma, era evidente o grau de parentesco entre as famílias na comunidade.

A terceira família que deu origem à comunidade Pau d'Arco foi a família Tolentino. O senhor Luiz Tolentino era o patriarca, ex-escravo, natural de Rio das Cruzes, na cidade de Limoeiro de Anadia, teria vindo a Pau d'Arco à procura de abrigo e trabalho, por volta de 1885.

Um dos relatores da história da comunidade foi o senhor José André, conhecido como “Zé Pretinho” (*in memoriam*), neto de escravo, o qual tinha muito orgulho de suas origens e contava que nunca teve vergonha de morar no “Pau d'Arco dos Negros”. Era assim que a comunidade era conhecida, antigamente, entre as demais regiões. Seus moradores eram tratados com indiferença pelas pessoas de outras comunidades. Ao falar sobre a sua história, seu Zé Pretinho conta que, hoje, a comunidade está mudada, o “povo tem carro para ir as feiras”; no tempo dele andava a “pé ou a cavalo”. Diz que tem muita vontade de ver o povoado crescer: “chega de sofrimento”, o tempo da escravidão já passou afirma ele.

Os moradores mais idosos da comunidade recordam-se que o preparo das terras para as plantações, no período do inverno, era feito em sistema de mutirões, em meio a muita festa e alegria. Nesta época, eram cultivados alimentos voltados ao autoconsumo: feijão, milho, mandioca, algodão, além de criação de animais domésticos como cabras, aves, ovelhas e porcos.

Nesta época, as pessoas beneficiadas pelos mutirões se responsabilizavam pelo almoço, todos eram ajudados. Ao fim do inverno, outra atividade era a farinhada, os homens arrancavam a mandioca e as mulheres raspavam e depois transformavam em farinha em época de verão (ENTREVISTADA 01, março 2019).

Em entrevista, os moradores relatam que, durante muitos anos, a monocultura do fumo predominou na comunidade. Nesse período, era comum a chegada de novos moradores vindos de outras regiões e, aos poucos, as lavouras de subsistência foram diminuindo. Sistema de mutirões foi desaparecendo, dando espaço a um novo sistema: o trabalho “alugado” nos quais as pessoas recebiam pelo trabalho prestado aos donos das terras. Outro sistema de trabalho presente, naquela época, é ainda comum entre alguns moradores da comunidade, chamado de “meeiro”. Nesse sistema, as pessoas que não possuem terras ou têm pouca cultivam as plantações durante o inverno e depois, dividem a produção com os donos da terra.

Segundo Santos (2006), desde 1950, a senhora Zilinda Francisca de Jesus era vista como uma liderança da comunidade na questão política do município de Arapiraca. No mandato do prefeito Luiz Pereira Lima (1954 a 1958), devido a sua grande aprovação pelos eleitores da comunidade, por meio da Zilinda, o poder municipal construiu a escola e o posto de saúde.

Os moradores também descrevem que, em seus tempos de mocidade, havia poucas opções de lazer na comunidade, entre elas, destacam-se as festas juninas, com as tradicionais fogueiras, em frente às casas, com danças e brincadeiras de compadres e comadres.

As casas da época eram construídas de taipa, também no sistema de mutirões, com muita animação e música. Todos participavam. Os homens erguiam as casas e as mulheres e crianças carregavam água e barro. Quando a mesma ficava pronta, a noite tinha cantoria com todos os envolvidos e convidados da região, para bater o piso da casa, isso acontecia enquanto eles se divertiam comendo e bebendo.

A comunidade passou por grandes transformações espaciais ao longo desses anos. Mesmo sendo uma comunidade rural, ela tem um aspecto urbano, possuindo vários pontos comerciais, além de posto dos correios, creche, escolas, unidade básica de saúde, campos de futebol, área de lazer, abastecimento próprio de água por poços artesianos, asfalto, entre outros. Conhecido antigamente como “Pau d’Arco dos Negros” ou por “Pequena África”, devido aos seus moradores serem negros e descendentes de escravos, hoje, eles têm uma característica mestiça, mas a cor negra ainda continua sendo predominante. Com a certificação publicada no DOU de 7 de julho de 2007, seus moradores passaram a receber alguns benefícios governamentais para o desenvolvimento da agricultura e distribuição de alimentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar a comunidade remanescente de quilombos do Pau d’Arco foi um grande aprendizado. Uma população negra que consegue se desenvolver mesmo diante dos preconceitos, da discriminação racial, a Vila Pau d’Arco, hoje, é destaque para as comunidades circunvizinhas. Formada por povo acolhedor e humilde, que queremos agradecer por todas as informações prestadas para que o desenvolvimento deste trabalho fosse executado com êxito.

Essa discussão do território quilombola é um assunto muito importante, principalmente, dentro da Geografia, a “ciência do território”. Sendo assim, foi partindo deste olhar que passamos a entender e conhecer as tradições dos remanescentes de quilombos da Vila Pau d’Arco presentes naquele espaço geográfico. Nesta discussão, a Geografia é importante, pois ela tem o conceito de território que pode ajudar o povo negro a se organizar. A questão do território quilombola é uma eminentemente territorial, são ideologias que se especializam.

Infelizmente, o preconceito com os edificadores deste país ainda é vigente; a população negra tem travado várias lutas para poder ser reconhecida em uma sociedade dita democrática racialmente. Para os povos tradicionais, a terra significa mais que um lugar para morar, pois é nela que eles enraízam sua identidade, suas crenças, seus costumes, suas tradições.

Ao chegar na comunidade de remanescentes de quilombola da Vila Pau d’Arco, nos dias atuais, seus visitantes nem imaginam o que os seus moradores e, principalmente, seus ancestrais, enfrentaram para chegar a tal ponto de desenvolvimento, capaz de atrair cada vez mais novos moradores e investidores no comércio local.

A comunidade de Remanescentes de Quilombo da Vila Pau d’Arco é vitoriosa, seu território é uma realidade, sua cultura e sua identidade também. É reconhecida pelo poder público e por outras comunidades. E o mais importante: os integrantes desta comunidade se sentem vitoriosos e capazes de enfrentar todos e quaisquer desafios que possam surgir na defesa do seu território.

REFERÊNCIAS

1. ALAGOAS. Secretaria de Estado do Planejamento, Gestão e Patrimônio. *Estudo sobre as comunidades Quilombolas de Alagoas*. Maceió: SEPLAG, 2015.
2. ANDRADE, Manuel Correia. *A questão do território no Brasil*. São Paulo, Recife: IPESP; Hucitec, 1995.
3. ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *A África brasileira: população e territorialidade*. Brasília: CIGA – Cespe – UnB, 2010.
4. BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, Artigos 215 e 216. Brasília, 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 abr. 2020.
5. BRASIL. *Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003*. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/peticaoInicial/verPeticaoInicial.asp?base=ADIN&s1=3239&processo=3239>. Acesso em: 17 maio 2020.
6. BRASIL. *Resolução Nº 11, de 26 de março de 2020*. Disponível em: <http://www.in.gov.br/en/web/dou/-/resolucao-n-11-de-26-de-marco-de-2020-249996300>. Acesso em: 23 maio 2020.
7. BRASIL. *Lei de nº 601 de 18 de setembro de 1850*. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/Lo60150.htm#:~:text=LEI%20N%20601%2C%20DE,sem%20preenchimento%20das%20condi%C3%A7%C3%B5es%20legais. Acesso em: 10 jun.2020.
8. CALHEIROS, Felipe. P.; STADTLER, Hulda. H. C. Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras. *Rev. Katálysis*. Florianópolis v. 13 n. 1, p. 133-139, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rk/v13n1/16.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2020.
9. CRUZ NETO, Otávio. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: DESLANDES, S. F. *et al.* (Org.). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
10. FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Certificação Quilombola. Comunidades certificadas*. Ano. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 27 maio 2020.
11. GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. *Conflito Identidade e Territorialização: Estado e Comunidade Remanescentes de Quilombos do Vale do Ribeira de Iguape-SP*. 2010. Tese (Doutorado) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: http://reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/2010_RoseLeineBertacoGiacomini.pdf. Acesso em: 20 maio 2020.

12. INSTITUTO DE TERRAS E REFORMA AGRÁRIA DE ALAGOAS. 1. Disponível em: http://www.iteral.al.gov.br/dtpaf/comunidades-quilombolas-de-alagoas/Mapa%20das%20Comunidades%20Quilombolas-2011.JPG/image_view_fullscreen. Acesso em: 01 maio 2020.
13. INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. *Passo a passo da titulação de território quilombola*. Ano. Disponível em: http://www.incra.gov.br/pt/passo_a_passo_quilombolas. Acesso em: 20 maio 2020.
14. LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica. Revista de Estudos de Antropologia Social*, Lisboa, v. IV, n.2, p. 333-354, 2000.
15. NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: Documentos de uma militância Pan-Africanista*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.
16. PESSÔA, Vera L. S. Geografia e pesquisa qualitativa: um olhar sobre o processo investigativo. *GEOUERJ – Revista do Instituto de geografia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, nº 23, p. 4-18, 2012.
17. SANTOS, Laurinete Basílio dos. *Construindo a identidade afrodescendente da comunidade de Vila Pau d’Arco*. 2006. Universidade Federal de Alagoas, Arapiraca-Al.
18. SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. *GEOgraphia*, local, ano. 1, n. 1, p.7-13, 1999.
19. SANTOS, Milton; SILVEIRA, María Laura. *O Brasil: Território e sociedade no início do século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
20. SANTOS, Renato Emerson dos. A Lei 10.639 e o Ensino de Geografia: Construindo uma agenda de pesquisa-ação. *Revista Tamoios*, Rio de Janeiro, ano VII, n. 1, 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tamoios/article/view/1702/2995>. Acesso em: 28 maio 2020.
21. SILVA, Maria Ester Ferreira da. *A (des) territorialização do povo Xukuru-Kariri e o processo de demarcação das terras indígenas do município de Palmeira dos Índios-Alagoas*. 00of. 2004. Dissertação (Mestrado) - Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe Aracaju, 2004.
22. VIEGAS, Maria Ester Ferreira da Silva. Webinário. *O estado da arte das questões étnico-raciais no campus Arapiraca: perspectivas e desafios*. Ano. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=uPufn8_t_LM; <https://ufal.br/servidor/capacitacao/formacao-docente/plano-emergencial-do-profard-para-a-formacao-deprofessores-em-ead/cursos-e-minicursos/negras-conexoes>. Acesso em: 28 maio 2020.

Itinerários terapêuticos em comunidades rurais e tradicionais: uma revisão sistemática¹

Therapeutic tours in rural and traditional communities: a systematic review

Raul Santos Brito⁽¹⁾; Saulo Luders Fernandes⁽²⁾; Dolores Cristina Gomes Galindo⁽³⁾; Liliana Parra-Valência⁽⁴⁾

⁽¹⁾ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2330-5109> Psicólogo, mestrando em Psicologia; Universidade Federal de Alagoas (UFAL); Maceió, Alagoas; Brasil; Endereço eletrônico: raul.s.brito89@gmail.com.

⁽²⁾ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2335-0030> Professor, doutor em Psicologia Social; Universidade Federal de Alagoas (UFAL); Maceió, Alagoas; Brasil; Endereço eletrônico: saupsico@gmail.com.

⁽³⁾ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2071-3967> Professora, doutora em Psicologia Social; Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, Mato Grosso; Brasil; Endereço eletrônico: dolorescristinagomesgalindo@gmail.com.

⁽⁴⁾ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9411-4513> Psicóloga; Universidade Cooperativa de Colômbia (UCC); Bogotá; Colômbia; Endereço eletrônico: lilianaparrav@gmail.com.

ABSTRACT: Based on the analysis of articles from national journals in Humanities and Health about therapeutic itineraries in rural and traditional communities, published between 2000 and 2018, the study provides an overview of how the theme has been investigated in these populations. Eight articles and one book were identified, categorized and analyzed according to their contents. The production was relevant to show the lack of research on therapeutic itineraries and the use of this tool to understand health as a right to be guaranteed. We come to three analytical categories: therapeutic itineraries and rural communities; therapeutic itineraries and indigenous communities; and therapeutic itineraries and quilombola communities. Related, the articles indicate a closer proximity of the theme in understanding indigenous health compared to rural and quilombola communities, it was also observed that the understanding of therapeutic itineraries can provide more effective and horizontal health actions taking into account the community knowledge.

KEYWORDS: Therapeutic itineraries; public health, traditional communities.

1. INTRODUÇÃO

Os modos como indivíduos ou grupos delineiam caminhos, em busca de cuidados da saúde, é o que alguns autores definem como itinerários terapêuticos, que são as ações tomadas por sujeitos e coletivos na preservação ou recuperação da saúde, ou seja, são as práticas acionadas diante das condições intersubjetivas, sociais e políticas disponíveis a eles na realização de seus itinerários para o cuidado da vida (FERNANDES; SANTOS, 2019; CABRAL *et al.*, 2011).

¹ DOI: 10.48016/GT7Xenccultcap6

Esses cuidados não estão apenas ligados a dispositivos formais de saúde (como hospitais e unidades básicas de saúde); segundo Cabral *et al.* (2011), são ações que podem mobilizar diferentes recursos, os quais englobam, desde cuidados caseiros e práticas religiosas até os cuidados médicos instituídos. Nesse sentido, comunidades e sujeitos, além de usar os dispositivos formais, acionam práticas caseiras, religiosas e/ou comunitárias, de acordo com os recursos sociais e materiais disponíveis a eles. As práticas caseiras podem ser definidas como aquelas, geracionalmente, aprendidas na vida diária de sujeitos e coletivos que buscam, pelos meios que têm à sua disposição, formas de cuidado à saúde. As práticas caseiras têm seu cenário de atuação no espaço compartilhado da rede comunitária e nos corpos, vividos como territórios, que fazem parte de um tecido comunitário, sua materialidade. Muitas das práticas caseiras trazem conhecimentos sobre cura ancestrais e estão, cosmologicamente, situadas no tempo longo da memória que precede o colonialismo (FRIEDRICH, 2016) e a escravização.

A casa, como cenário de cuidado em saúde, passa a ser vivida como moradia, como lugar que está além de seu papel de recolhimento e proteção das intempéries da natureza e da vida social, como ocorre, em contraste, na história das mulheres brancas ocidentais. Uma casa, construída sob a égide civilizatória da modernidade, pode se tornar um lugar de reclusão e de distanciamento da realidade. A casa, em rede comunitária, pode cumprir uma função de recolhimento, mas não, com o objetivo, a clausura a outros encontros; ao contrário, é capaz de permitir o descanso e a revitalização para novos encontros com a natureza e com outros moradores e moradoras, possibilitar o descanso necessário para enfrentar, com os outros e a natureza, os entraves socionaturais e políticos que impedem a vida. Como afirma Gonçalves Filho (1998), há o cuidado com o dentro, como uma possibilidade de viver o fora, – esse fora que faz da casa moradia, como lugar, não apenas objeto, nem tampouco propriedade, mas um ponto vivo, nutrido por relações de vizinhança, as quais estabelecem trocas, não só de utensílios e bens, porém, trocas entre os humanos.

Não se trata de um objeto que se recebe, mas é o outro, que, ao ser acolhido como parte de minha morada, possibilita reconhecimento, enquanto igual. Aqui, há a possibilidade de habitar um lugar comum, que permite, a partir do outro, conhecer formas e modos de cuidar, desde o uso do chá plantas medicinais, os banhos de ervas, as unções com óleos e plantas, até a conversa para a interpretação, o entendimento dos adoecimentos vividos e mesmo as recomendações do uso da automedicação.

Conforme aponta Gerhardt (2006), as escolhas que delineiam os itinerários terapêuticos devem ser compreendidas para além das práticas adotadas, exclusivamente, para o cuidado com a saúde e tratamento da doença, pois itinerários terapêuticos explicitam modos de conceber a vida e de interpretar os fenômenos cotidianos. Com efeito, os diversos enfoques possíveis, na observação dos itinerários terapêuticos, podem alicerçar processos de organização dos serviços de saúde e gestão, de forma a garantir práticas assistenciais de acordo com especificidades de cada sujeito/coletivo (CABRAL *et al.*, 2011).

Segundo Cabral *et al.* (2011), os estudos sobre itinerários terapêuticos são recentes e, mesmo com a sua potencialidade para profissionais e gestores de saúde, no que diz respeito à compreensão do comportamento em relação ao cuidado em saúde e utilização de serviços, a noção de itinerários terapêuticos tem pouca expressão no Brasil. Em seu estudo sobre a produção científica dos itinerários terapêuticos no país, os autores

salientam que a literatura sobre o assunto ainda é limitada quanto ao que o estudo do tema pode oferecer.

No estudo de Cabral *et al.* (2011), os autores trazem um levantamento das publicações sobre a temática, no Brasil, num período de 20 anos, de janeiro de 1989 a dezembro de 2008, chegando, ao total, de 11 artigos selecionados para análise. Destacam que o foco da maioria dos estudos analisados é a percepção do paciente sobre a doença e tratamento, tendo sido poucos os que associam aspectos relativos ao acesso, à utilização dos serviços e questões relacionadas ao contexto do paciente.

Assim, partindo-se do pressuposto da importância de estudar itinerários terapêuticos e os efeitos que podem ter, junto a comunidades tradicionais e rurais, faz-se, aqui, uma revisão sistemática sobre o tema, com o recorte para as populações rurais e tradicionais. A presente pesquisa tem, por objetivo, oferecer um panorama dos estudos sobre itinerários terapêuticos, a partir das especificidades das comunidades rurais e tradicionais nos artigos publicados, no Brasil, entre 2000 e 2018.

2. MÉTODO

O presente estudo, de caráter descritivo exploratório, buscou pesquisar estudos científicos de domínio público produzidos nas universidades e centros de pesquisas brasileiros que tiveram como temática os itinerários terapêuticos de saúde em comunidades rurais e tradicionais. Para isso, foi realizado um levantamento com enfoque em itinerários terapêuticos nas realidades rurais, tradicionais e quilombolas, no portal de periódicos CAFe Capes. Ora, optou-se pela pesquisa em base eletrônica, por essa modalidade proporcionar o acesso a um portal de periódicos com mais de 45 mil títulos, com texto completo, 130 bases referenciais, obras de referência, artigos nas plataformas mais relevantes de pesquisa, bem como teses e dissertações.

Para a busca dos artigos e outros materiais, foi definido um recorte temporal das publicações produzidas, entre os anos 2000 e 2018, derivadas de estudos realizados no Brasil. Utilizou-se como critério de inclusão, para refinamento e composição de amostra final, artigos e outros materiais científicos divulgados por revistas brasileiras (sem restrição de campo de conhecimento), com os seguintes descritores: “itinerários terapêuticos comunidades tradicionais”, “itinerários terapêuticos comunidades rurais” e “itinerários terapêuticos comunidades quilombolas”. Foram encontrados, com o uso do primeiro descritor, 25 artigos e outras publicações; com o segundo, 13 e, com o último, 05. Eliminadas as repetições, excluindo-se os materiais de periódicos internacionais e os que, conforme a leitura dos resumos, não abordavam as temáticas pesquisadas pelos descritores, chegou-se a um total de 08 artigos e 01 livro, compondo a amostra final desta pesquisa.

Os materiais que compuseram a amostra final foram lidos integralmente, registrados e classificados por: autor/ano, objetivos da pesquisa, desenho de estudo e métodos, população pesquisada e principais resultados.

O Quadro I apresenta um panorama geral dos materiais encontrados, mostrando a revista ou editora onde os mesmos foram publicados, o quantitativo de cada uma e a área de concentração das publicações.

Quadro 1. Número de artigos publicados por periódico/editora e por área.

Revista/Editora	Número de Publicações	Área
Saúde e Sociedade	6	Saúde Pública/Coletiva
Editora UNIFESP	1	-
Rev. Panamericana de Salud Pública	1	Saúde Pública
Interfaces Brasil/Canadá	1	Humanidades, Artes, Relações internacionais e Educação

Fonte: Elaborado pelos autores.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os resultados foram organizados em duas seções. No primeiro momento, são apresentados os desenhos e métodos utilizados para o desenvolvimento dos trabalhos e, em um segundo momento, a discussão se concentra no conteúdo dos artigos e livro, organizado em categorias temáticas. Tais categorias seguiram análise de conteúdo para serem construídas após leitura e análise do material. Importante destacar que as saúdes coletivas/saúdes públicas apareceram como principais áreas de concentração dos estudos. Tal informação confirma os dados apresentados pelo trabalho de Cabral *et al.* (2011), o qual investiga o estado da arte dos itinerários terapêuticos, ressaltando que as pesquisas, sobre itinerários terapêuticos, foram desenvolvidas e vêm se consolidando com trabalhos na área da saúde coletiva e saúde pública.

3.1 DESENHO E MÉTODOS DOS TRABALHOS

No que se refere aos desenhos e métodos usados para coleta das informações, os materiais examinados apoiam-se, majoritariamente, em pesquisas de campo com predomínio de entrevista, quer individuais, quer grupais. Vale destacar a pesquisa de Rios *et al.* (2013), cujos autores, diferentemente da maior parte dos artigos, realizaram um estudo epidemiológico retrospectivo (1997 a 2007), com base nos dados do Sistema de Informação de Agravos de Notificação, objetivando descrever as características sociodemográficas e clínico-epidemiológicas dos casos de tuberculose, notificados na população indígena do Município de São Gabriel de Cachoeira, AM.

Observou-se, nas pesquisas desenvolvidas, o emprego de grupos focais, análise documental, observação participante, construção de diários de campo, questionário familiar, compondo os procedimentos e técnicas nos trabalhos analisados. Apesar da adoção de técnicas que priorizam a narrativa e informações qualitativas nas investigações de saúde coletiva, Bosi (2012) aponta algumas dificuldades da produção da pesquisa qualitativa, na área da saúde: o uso das técnicas qualitativas sem um alinhamento entre os aportes ontológicos, metodológicos e éticos que orientem os estudos na área da saúde; a necessidade do desenvolvimento de pesquisas que superem a perspectiva interdisciplinar e busquem erigir estudos interculturais, os quais, para além de alianças entre campos disciplinares científicos distintos, produzam estudos que abarquem o diálogo entre saberes e conhecimentos das artes, da cultura popular e das práticas cotidianas. As pesquisas apresentadas seguem o

debate proposto por Bosi (2012), quanto aos problemas produzidos nas pesquisas qualitativas referentes ao alinhamento ontológico, epistêmico e metodológico dos trabalhos, realçando a necessidade de maior discussão e debate sobre pesquisas qualitativas, na área da saúde coletiva, e a respeito dos estudos sobre itinerários terapêuticos.

3.2 ITINERÁRIOS TERAPÊUTICOS: O QUE PROPOEM A PUBLICAÇÕES

Pelas análises realizadas, verifica-se que apenas três das nove publicações possuem o termo *itinerários terapêuticos* no título de suas publicações, a saber: Itinerários terapêuticos de mulheres quilombolas de Alagoas, Brasil, de Fernandes e Santos (2016), Doenças Crônicas, problemas crônicos: encontros e desencontros com os serviços de saúde em itinerários terapêuticos de homens rurais, de Burille e Gerhardt (2014), e Condições de vida e itinerários terapêuticos de quilombolas de Goiás, de Santos e Silva (2014).

Os trabalhos analisados não tiveram por direcionamento centrar seus objetivos em discussões teóricas sobre o que são itinerários terapêuticos, porém, no debate dos campos e objetos de pesquisa, os autores trazem apontamentos importantes para a compreensão e o debate da temática. Entre os trabalhos que buscam delimitar o que entendem por itinerários terapêuticos, é citar dois deles, pelo espaço que dedicam à conceituação (SANTOS; SILVA, 2014; BURILLE; GERHARDT, 2014). Deve-se alertar quanto ao risco de empregar o conceito de itinerários terapêuticos como auto evidente, abordagem que predomina nos artigos coletados.

Santos e Silva (2014) assinalam que os itinerários terapêuticos se referem aos caminhos percorridos pelos sujeitos, em busca dos cuidados em saúde; sejam essas práticas individuais ou coletivas, esses itinerários mobilizam saberes populares, religiosos e biomédicos. Assim, para se compreender as condições de saúde e as maneiras como os sujeitos e coletividades enfrentam o processo saúde-doença, é preciso analisar suas práticas e escolhas (itinerários terapêuticos) na ótica do contexto no qual são produzidas.

O estudo de Burille e Gerhardt (2014), que teve como foco o enfrentamento de problemas crônicos de saúde, define os itinerários terapêuticos como a produção de diferentes formas de cuidados capazes de abarcar horizontes diversos, nos modos de viver e experienciar a doença crônica. Com base nessa definição, Burille e Gerhardt (2014) situam os itinerários terapêuticos como uma ferramenta teórico-metodológica reveladora e eficaz, na compreensão das buscas de cuidados acessadas pelos sujeitos e seus coletivos, bem como das iniquidades vividas por eles. Se não um esforço de delimitação conceitual, observa-se um consenso a respeito da utilidade da noção de itinerários terapêuticos, para o estudo das práticas de saúde. Contudo, deve-se avançar na delimitação teórica e evitar a fixação que impede avanços conceituais, os quais podem ser trazidos a partir das próprias pesquisas realizadas.

Com foco nos resultados dos trabalhos, na seção a seguir, separa-se o material coletado em três categorias analíticas distintas: itinerários terapêuticos e comunidades rurais; itinerários terapêuticos e comunidades indígenas; itinerários terapêuticos e comunidades quilombolas.

3.2.1 ITINERÁRIOS TERAPÊUTICOS E COMUNIDADES RURAIS

Nessa categoria, foram classificados 2 artigos, ambos focados na saúde do homem rural. Os dois artigos dessa categoria são apresentados como uma pesquisa qualitativa de caráter descritivo exploratório. Quanto aos procedimentos metodológicos, foram utilizados, para coleta de dados, a entrevista, os diários de campo e a observação participante.

Em seu estudo, Burille *et al.* (2018) procuram descrever os itinerários terapêuticos de homens rurais com problemas cardiovasculares crônicos e, como aporte teórico para compreender a problemática, debatem as ações de promoção da saúde masculina, no contexto rural. Burille *et al.* (2018) entrevistaram 12 homens, em contexto rural, no município de Canguçu, no estado do Rio Grande do Sul. Como resultado, a pesquisa mostrou que o caminho na busca de cuidados em saúde para os entrevistados aconteceu em situação de doença agudizada; essa situação, segundo os pesquisadores, acontece balizada no modelo normativo de masculinidade, que intensifica condições de adoecimento, no contexto rural.

As análises feitas por Burille *et al.* (2018) sublinham a necessidade de olhar para as demandas de saúde do homem, não apenas do branco e urbano, mas também dos homens negros, pardos, pobres, em privação de liberdade, indígenas, quilombolas, os quais residem em contextos rurais, pois cada um desses contextos traz em si distintas necessidades e diversas formas de lidar com meios institucionais e socioculturais, no acesso aos serviços de saúde. Ou seja, dadas as diferenças situacionais, os marcadores sociais e o contexto irão determinar os percursos dos itinerários terapêuticos vividos pelos sujeitos e suas comunidades.

Como um caminho para solucionar as problemáticas apresentadas no texto, os autores propõem que, nas interações nos espaços formais de saúde, o exercício da masculinidade deve ser tomado como ponto central no processo saúde-doença dos homens, sobre os quais os profissionais devem estar atentos, para desnaturalizar ações que gerem ou perpetuem processos de adoecimento (BURILLE *et al.*, 2018).

O segundo estudo encontrado sobre itinerários terapêuticos e comunidades rurais é efetuado por Burille e Gerhardt (2014), as quais vão tratar, em sua pesquisa, dos itinerários terapêuticos de homens rurais em adoecimento crônico, com o mesmo público da investigação anterior. Porém, uma questão apresentada no presente trabalho foi a figura das/os benzedeadas/os e curandeadas/os, citadas/os pelos participantes da pesquisa como parte dos itinerários terapêuticos adotados pelos sujeitos. A análise dos itinerários terapêuticos dos homens em adoecimento crônico revelou dois percursos de busca por cuidados, um direcionado para o sistema formal de atenção à saúde e outro, plural, que agrega a procura por saberes informais e populares, fazendo suas diferentes combinações (BURILLE; GERHARDT, 2014). As autoras enfatizam que, se os homens, em contexto urbano, tendem a buscar serviços de saúde apenas quando há uma agudização do problema, para os homens que residem em meio rural, há uma potencialização do problema, levando-se em conta que, nesses espaços, existe uma maior lacuna referente à atenção à saúde (BURILLE; GERHARDT, 2014).

Os itinerários terapêuticos acessados na pesquisa de Burille e Gerhardt (2014) mostram a importância de trabalhar com as questões que atravessam a barreira sociocultural, as quais estruturam a masculinidade, no contexto rural, a fim de que os homens se sintam pertencentes aos espaços de saúde, sendo vistos como sujeitos que necessitam de cuidados.

Procurar oferecer visibilidade e informações sobre o processo de saúde-doença-cuidado de homens, em contextos rurais, torna-se uma tarefa importante para compreender as práticas vividas por esses sujeitos e as iniquidades em saúde enfrentadas em seus cotidianos (BURILLE; GERHARDT, 2014).

Os estudos de Coimbra Jr. (2018) auxiliam a problematizar a invisibilidade das informações sobre saúde, em contexto rural. O autor afirma que raramente são contempladas, nos grandes diagnósticos nacionais, a saúde das populações rurais, sendo difícil planejar políticas e tecer práticas a seu respeito, inclusive nas suas diversas especificidades. Para Coimbra Jr. (2018), a maioria das publicações sobre a saúde das populações rurais dedica-se a investigar características relativas à saúde do trabalhador rural centradas ao campo da saúde ocupacional e toxicologia, ou doenças parasitárias endêmicas, sendo pouco comuns estudos de base populacional que contemplem diversos desfechos de saúde e recortes étnicos específicos.

Segundo Arruda, Maia e Alves (2018), vários determinantes são importantes para se compreender as diferenças entre a saúde da população rural e a da urbana, dentre as quais as diferenças socioeconômicas, a restrição de ofertas de serviços de saúde e as dificuldades de acesso, predominantes no contexto rural.

Nesse sentido, levando em consideração que os dois trabalhos abordados nessa categoria temática discutem a saúde do homem, em contexto rural, Pinheiro e Couto (2008) apontam um aspecto do machismo, relevante na produção da saúde do homem, um caráter de auto-opressão na constituição da masculinidade hegemônica, a qual exige uma reprodução da ideia de virilidade masculina que se expande para outros aspectos da vida dos homens e exclui outros elementos que possam constituir a vida masculina. Tal processo determina o contexto de produção da saúde masculina: a incapacidade pela busca por cuidados, o modo de interpretação dos adoecimentos e a autonomia para a produção de práticas de saúde.

Analisar a categoria itinerário terapêutico a partir da intersecção com a saúde do homem rural faz perceber que não há como dissociar as dimensões territoriais, socioeconômicas e construções sociais de masculinidades do contexto de saúde, pois elas compõem o modo de produção de sentidos os quais constituem a complexa rede de escolhas dos itinerários terapêuticos dos homens, em contexto rural.

3.2.2.- ITINERÁRIOS TERAPÊUTICOS E COMUNIDADES INDÍGENAS

Essa categoria temática revelou o maior número de materiais para análise: quatro artigos e um livro. Um dos artigos se apresenta como um relato de experiência (PEREIRA *et al.*, 2014), dois constituem pesquisas qualitativas que tiveram como instrumentos a entrevista e a observação participante (VIEIRA; OLIVEIRA; NEVES, 2013; MOTA; NUNES, 2018) e um corresponde a um trabalho epidemiológico sobre tuberculose em indígenas da Amazônia (RIOS *et al.*, 2013). O livro traz um levantamento de estudos realizados pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) nos últimos anos, em relação à saúde dermatológica da população indígena (RODRIGUES *et al.*, 2010).

Pereira *et al.* (2014) trazem, em seu artigo, um relato de experiência do serviço do Ambulatório do Índio e Hospital São Paulo da UNIFESP, que atende principalmente às demandas de média e alta complexidade da população indígena oriunda principalmente das

regiões Norte e Centro-Oeste do país, embora não delimitem especificamente quais etnias são assistidas pelo serviço.

Os profissionais relatam que, muitas vezes, encontram dificuldades na adesão dos pacientes indígenas aos tratamentos e procedimentos a serem realizados, por isso, compreender os itinerários terapêuticos tem-se mostrado uma ferramenta eficaz na compreensão das necessidades da população atendida (PEREIRA *et al.*, 2014). A interculturalidade é condição necessária para o acolhimento e a efetividade de serviços de saúde voltados à população indígena.

Sobre os itinerários terapêuticos, Pereira (*et al.*, 2014) ressaltam que o percurso percorrido pelos indígenas se inicia principalmente por práticas populares de saúde e que, mesmo nas situações de hospitalização, não há um distanciamento total dessas práticas. O uso de ervas, rezas e a participação de curadores tradicionais, como pajés, raizeiros e rezadores, é incorporado de forma concomitante ao tratamento biomédico, proporcionando maior adesão e acolhimento, nas situações hospitalares (PEREIRA *et al.*, 2014).

Vieira, Oliveira e Neves (2013) focalizam uma pesquisa com os índios Truká, em Cabrobó-Pernambuco; a comunidade indígena em questão se situa às margens do rio São Francisco e seus sistemas de crenças estão diretamente ligados ao rio, como parte de sua cosmovisão, atuando como orientador do cotidiano e das decisões comunitárias.

Conforme os Truká, o conceito de saúde não se limita apenas à saúde física, porque o corpo é compreendido por eles como um sistema complexo xamânico-cosmológico, no qual o papel dos pajés, das rezadeiras, das plantas medicinais e até da força do rio São Francisco é adotado para o tratamento de suas enfermidades. Para eles, algumas doenças não são curáveis pelo sistema biomédico de saúde, mas isso não implica dizer que os mesmos não acessem a rede biomédica, já que, para alguns agravos, a rede de saúde é acionada (VIEIRA; OLIVEIRA; NEVES, 2013).

Foi possível observar que os itinerários terapêuticos e as práticas de cura para os Truká são polissêmicos, pois o caminho trilhado desde o momento que percebe a doença até a busca por tratamento varia bastante. O uso regular dos saberes técnico-científicos e da medicina indígenas são acessados pelos índios, em diferentes combinações; assim, para os autores, o importante nesse percurso não é identificar por onde se inicia o processo terapêutico, mas compreender a rede de articulação que os sujeitos produzem, para promoção e os cuidados em saúde (VIEIRA; OLIVEIRA; NEVES, 2013).

No artigo de Mota e Nunes (2018), as autoras buscaram conhecer os significados do princípio de atenção diferenciada das práticas de gestores do Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas na Bahia. Argumenta-se, aqui, que a prestação de ações de atenção à saúde diferenciadas a essas populações, as quais considerem suas demandas específicas e socioculturais e sua medicina tradicional, pode contribuir para ações menos desiguais e mais eficazes.

O estudo teve por objetivo pesquisar as práticas de profissionais que atuam na gestão da política pública de saúde indígena no Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia (DSEI-BA), que, em 2017 (período que coincidiu com o fim da pesquisa), atendia 71 aldeias, localizadas em 27 municípios, com indígenas de 14 etnias diferentes. A pesquisa não objetivou analisar as especificidades de um grupo étnico específico (MOTA; NUNES, 2018).

De acordo com Mota e Nunes (2018), existe uma fragilidade entre os profissionais e os gestores em identificar as práticas de cuidado em saúde que não as biomédicas, o que invisibiliza os itinerários terapêuticos adotados pela população indígena que se vale de recursos populares de saúde para o cuidado de seus agravos. As autoras propõem que é preciso avançar na produção de investigação sobre as desigualdades epistêmicas que alicerçam uma hierarquia de saberes, colocando como invisíveis ou subalternos os saberes produzidos sob outras racionalidades, que ultrapassam a indolência da ciência moderna (MOTA; NUNES, 2018).

Rios (*et al.*, 2013) realizaram um estudo epidemiológico retrospectivo (1997-2007), baseado nos dados do Sistema de Informação de Agravos de Notificação sobre tuberculose em indígenas na região do Alto Rio Negro, no Amazonas, mais especificamente em São Gabriel da Cachoeira, município brasileiro com maior número de indígenas do país, os quais pertencem a 23 etnias. Em relação aos itinerários terapêuticos específicos dessa demanda, o trabalho mostrou que, além do tratamento medicamentoso, as populações também acessavam a medicina tradicional indígena, com o uso de plantas medicinais; entre os resultados, os autores apontam a necessidade de se aperfeiçoar as estratégias de comunicação das equipes com a população indígena.

Rodrigues (*et al.*, 2010), no *Atlas de dermatologia dos povos indígenas*, fazem alguns apontamentos importantes. Assim, no primeiro capítulo, sobre a temática dos itinerários terapêuticos, salientam que, na implementação de serviços de saúde em comunidades indígenas, foi possível observar a adoção de itinerários bastante distintos, como o uso de plantas medicinais e a busca por pajés. A relação dos povos indígenas com seus corpos e suas peles está diretamente ligada às suas mais diversas cosmovisões, pois, para essas populações, o corpo é a memória, a qual, em conjunto com a pele, constitui a sede dos signos pessoais, sociais e cosmológicos, sendo que o tratamento de doenças dermatológicas está relacionado com esses conjuntos de significados atribuídos à pele – uma pele que habita o mundo físico, espiritual e as relações cotidianas (RODRIGUES *et al.*, 2010).

Pensar os itinerários terapêuticos em comunidades indígenas é compreender que, nesses territórios, os percursos de cuidado se dão de forma muito diversa e há diferentes cosmovisões que orientam as práticas e as interpretações de mundo produzidas no cotidiano dessas comunidades. Como afirma Krenak (2019), a realidade dos povos indígenas não se dirige ao mundo apenas habitado pelos humanos, mas a um mundo habitado pela natureza, suas formas vivas e entes espirituais. Essa realidade compõe com a vida humana os mundos habitados e neles produz saberes, entendimentos e práticas para a cura e o cuidado da vida.

O trabalho em saúde com os povos indígenas requer um olhar intercultural e ético aos modos de vidas produzidos nesses territórios, tendo como desafio a construção de práticas capazes de formar alianças entre os saberes que estão dispostos na realidade das comunidades. Esses saberes incluem os conhecimentos técnico-científicos que se apresentam como um dos elementos a integrar os recursos de cuidado da vida dessas comunidades. Talvez um dos desafios se encontre em não fazer prevalecer os saberes técnico-científicos, de modo a não subjugar outros diversos que se debruçam num cuidado intercultural ancestral à vida humana, entendendo que o viver dos povos indígenas é também o viver com a natureza, os entes espirituais e outras vidas coletivas que habitam seus territórios (ACOSTA, 2016).

Outro ponto a ser destacado que merece reflexão é a não menção dos nomes das etnias, nos estudos analisados. Isso produz um campo analítico importante, a fim de pensar como ainda os povos indígenas não são compreendidos em suas diversidades de modos de viver, em suas diferentes línguas e cosmovisões. Esse campo de análise demonstra os desafios ainda presentes nos estudos de saúde, na referência aos povos indígenas, os quais, se não forem respeitados em suas diversidades, serão incapazes de acessar os serviços de saúde de forma equânime.

3.2.3.- ITINERÁRIOS TERAPÊUTICOS E COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Nessa categoria foram encontrados dois artigos: uma pesquisa quanti-qualitativa, na qual Santos e Silva (2014) efetuam um trabalho comparativo das condições e itinerários terapêuticos, em uma comunidade rural chamada Almeidas e uma comunidade urbana denominada Jardim Cascata, ambas no estado de Goiás; e outro texto, de cunho qualitativo, de Fernandes e Santos (2016), sobre itinerários terapêuticos de mulheres de uma comunidade quilombola do agreste de Alagoas.

A pesquisa de Santos e Silva (2014) aponta que a busca por tratamento em saúde, nos quilombos, urbano e rural, mobilizam diversos sistemas de atenção diretamente ligados aos aspectos socioculturais, e que o conhecimento dessas formas de cuidado é importante para a área de saúde, pois possibilita a compreensão das especificidades dos sujeitos em meio aos recursos disponíveis em suas realidades (SANTOS; SILVA, 2014).

Nesse estudo comparativo, Santos e Silva (2014) perceberam que as duas comunidades faziam uso da automedicação, na comunidade rural Almeidas, por meio de remédios caseiros, e na comunidade urbana de Jardim Cascata, através de medicamentos alopáticos. Por meio dessas informações, as autoras alertam para as dificuldades no acesso aos serviços público de saúde, vivido por ambas as comunidades. A oferta irregular e a má distribuição dos recursos evidenciam uma determinação da desigualdade em saúde, nesses territórios, os quais, mesmo em contextos diversos, apresentam experiências de iniquidade em saúde que são solucionadas com a prática da automedicação (SANTOS; SILVA, 2014).

Fernandes e Santos (2016) corroboram a posição das autoras supracitadas, quando, no seu artigo sobre itinerários terapêuticos de mulheres quilombolas de Alagoas, ressaltam que a precariedade das condições de vida aumenta os níveis de vulnerabilidade aos agravos em saúde-doença que acometem as mulheres quilombolas, que o adoecimento das mulheres participantes da pesquisa estão vinculadas a vivências de desigualdades atravessadas pelos marcadores de raça/etnia e gênero e classe.

No mapeamento dos itinerários terapêuticos adotados por mulheres quilombolas, Fernandes e Santos (2016) encontraram a automedicação, o uso de chás e ervas recomendado por parentes e por vizinhos e o amparo em crenças religiosas, como os primeiros passos dados, quando o agravo em saúde é considerado leve, como, por exemplo, dores de cabeça, cansaço e mal-estar.

O estudo dos itinerários terapêuticos das mulheres quilombolas auxiliou a compreensão de como as práticas de saúde se formam no território negro e como a mulher quilombola se apresenta, em um papel de cuidadora e organizadora da vida, na comunidade. Esse papel pode ser vivenciado de forma opressora, como lugar naturalizado a ser ocupado

por elas, nos seus afazeres diários; ou pode ser produzido e compartilhado de forma coletiva, como um potencial de organização política e fortalecimento de vínculos e autonomia das mulheres da comunidade (FERNANDES; SANTOS, 2016).

Brito, Fernandes e Ribeiro (2017), em sua pesquisa sobre saúde mental e a atuação de profissionais na atenção básica, asseveram que, apesar dos avanços nas investigações sobre saúde da população negra, ainda são incipientes os estudos sobre as comunidades quilombolas. Os autores destacam o racismo institucional presente nos equipamentos de saúde, que impacta diretamente no acesso da população aos serviços de saúde. Tais experiências desvelam precariedades ou inexistência de políticas públicas e outras ações governamentais específicas para as comunidades quilombolas, que invisibilizam as suas demandas e, por sua vez, geram atuações profissionais generalizantes que desprotegem ou excluem as especificidades de saúde da população negra quilombola. Na análise das produções sobre itinerários terapêuticos em comunidades quilombolas, foi possível observar que os espaços formais de saúde ainda são lugares da medicalização e que o acesso aos serviços acontece de maneira precária e sem o diálogo com os conhecimentos e especificidades locais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta da presente revisão foi pesquisar as produções sobre os itinerários terapêuticos em comunidades rurais e tradicionais. Assim, foi observado que o número de publicações ainda é escasso e incipiente, diante da diversidade e extensão da realidade dos territórios rurais e tradicionais no Brasil. Vale ressaltar que, mesmo com a escassez de estudos recuperados, este trabalho buscou visibilizar as investigações que vêm sendo realizadas nesses territórios, a partir do olhar dos itinerários terapêuticos dessas populações.

O estudo indica que as pesquisas sobre itinerários terapêuticos publicadas, entre os anos 2000 e 2018, foram efetivadas, em sua maioria, em comunidades indígenas, apenas dois estudos foram desenvolvidos em territórios rurais e dois, em comunidades quilombolas. Cabe destacar que o método qualitativo, a entrevista e o diário de campo foram os métodos e instrumentos mais utilizados nas investigações.

Os itinerários terapêuticos podem ser concebidos, como ferramentas eficazes, para estabelecer informações sobre os percursos terapêuticos e suas especificidades entre os serviços de saúde e as populações para quem eles são ofertados, instaurando uma relação mais horizontalizada dos saberes.

Nesse sentido, é importante que a compreensão dos itinerários terapêuticos denuncia as desigualdades e fragilidades na assistência à saúde, mas também, como visto na análise das pesquisas, visibiliza outros conhecimentos acessados pelas populações rurais e tradicionais que não se circunscrevem ao saber biomédico. Conforme Mota e Nunes (2018), não se pode hierarquizar os saberes, sobrepondo uns aos outros ou desvalidando um, em relação aos outros; esse modelo de relação produz uma invisibilidade epistêmica que desqualifica e incapacita outras formas de cuidado da vida, frente aos saberes hegemônicos postos pela tecnociência.

Pesquisar itinerários terapêuticos proporciona conhecer as conexões e saberes produzidos por sujeitos e comunidades rurais e tradicionais, um caminho que deve ser mais adotado nos estudos da área da saúde, para compreender as práticas de cuidado e os enfrentamentos vividos por essas comunidades no acesso aos serviços de saúde.

REFERÊNCIAS

1. ACOSTA, A. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
2. ARRUDA, N. M.; MAIA, A. G.; ALVES, L. C. Desigualdade no acesso à saúde entre as áreas urbanas e rurais do Brasil: uma decomposição de fatores entre 1998 a 2008. *Cad. Saúde Pública*, v. 34, n. 6, p. e00213816, 2018.
3. BOSI, M. L. M. Pesquisa qualitativa em saúde coletiva: panorama e desafios. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 17, n. 3, p. 575-586, 2012.
4. BRITO, R. S.; FERNANDES, S. L. E RIBEIRIO, F. R. G. Saúde Mental em Comunidades Quilombolas: Interfaces com a Atenção Básica de Saúde. In: RISCADO, J. L.; FERNANDES, S. L. *Raça, racismo institucional, ensino e práticas na saúde: ensaios, reflexões e ações para implantação da PNSIPN*. Maceió: EDUFAL, 2017.
5. BURILLE, A.; GERHARDT, T. E. Doenças crônicas, problemas crônicos: encontros e desencontros com os serviços de saúde em itinerários terapêuticos de homens rurais. *Saúde Soc.*, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 664-676, 2014.
6. BURILLE, A.; GERHARDT, T. E.; LOPES, M. J. M.; DANTAS, G. C. Subjetividades de homens rurais com problemas cardiovasculares: cuidado, ameaças e afirmações da masculinidade. *Saúde Soc.*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 435-447, 2018.
7. CABRAL, A. L. L. V.; MARTINEZ-HEMÁEZ, A.; ANDRADE, E. I. G.; CHERCHIGLIA, M. L. Itinerários terapêuticos: o estado da arte da produção científica no Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 16, n. 11, p. 4433-4442, 2011.
8. COIMBRA JR., C. E. A. Saúde Rural no Brasil: tema antigo mais que atual. *Rev Saude Publica*, v. 52, Supl 1:2s, 2018.
9. FERNANDES, S. L.; SANTOS, A. O. Itinerários terapêuticos de mulheres quilombolas de Alagoas, Brasil. *Interfaces Brasil/Canadá*. Florianópolis/Pelotas/São Paulo, v. 16, n. 2, p. 137-153, 2016.
10. FERNANDES, S. L.; SANTOS, A. O. Itinerários Terapêuticos e Formas de Cuidado em um Quilombo do Agreste Alagoano. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 39, n.spe, p. 38-52, 2019.
11. FRIEDRICH, N. R. *Entre xales, cachimbos, mulheres e xamãs*. Curitiba: Appris, 2016.
12. GERHARDT, T. E. Itinerários terapêuticos em situações de pobreza: diversidade e pluralidade. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 11, p. 2449-2463, nov. 2006.

13. GONÇALVES FILHO, J. M. A memória da casa e a memória dos outros. *Travessia – revista do migrante*. Ano XI, n. 32, set./dez. 1998.
14. KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
15. MOTA, S. E. C.; NUNES, M. Por uma atenção diferenciada e menos desigual: o caso do Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia. *Saúde Soc.*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 11-25, 2018.
16. PEREIRA, E. R.; BIRUEL, E. P.; OLIVEIRA L. S. S.; RODRIGUES, D. A. A experiência de um serviço de saúde especializado no atendimento a pacientes indígenas. *Saúde Soc.*, São Paulo, v. 23, n. 3, p. 1077-1090, 2014.
17. RIOS, D. P. G.; MALACARNE, J.; ALVES, L. C. C.; SANT'ANNA, C. C.; CAMACHO, L. A. B.; BASTA, P. C. Tuberculose em indígenas da Amazônia brasileira: estudo epidemiológico na região do Alto Rio Negro. *Rev Panam Salud Publica*, v. 33, n. 1, p. 22-29, 2013.
18. RODRIGUES D. A.; TOMIMORI, J.; FLORIANO, M. C.; MENDONÇA, S. *Atlas de dermatologia em povos indígenas*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2010.
19. SANTOS, R. C.; SILVA, M. S. Condições de vida e itinerários terapêuticos de quilombolas de Goiás. *Saúde Soc.*, São Paulo, v. 23, n. 3, p. 1049-1063, 2014.
20. VIEIRA, H. T. G.; OLIVEIRA, J. E. L.; NEVES, R. C. M. A relação de intermedicalidade nos Índios Truká, em Cabrobó – Pernambuco. *Saúde Soc.*, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 566-574, 2013.

Cuidar de si, do outro e da natureza: práticas de saúde na etnia Xucuru-Kariri¹

Milena de Siqueira Nolasco⁽¹⁾; Edvaldo Ribeiro Brandão⁽²⁾; Karen Lauren Monteiro Silva⁽³⁾; Liliane Santos Pereira Silva⁽⁴⁾; Maria Aparecida da Silva Santos⁽⁵⁾; Saulo Luders Fernandes⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2414-3925>, Graduanda em Serviço Social pela Universidade Federal de Alagoas – Campus Arapiraca – Unidade Educacional de Palmeira dos Índios; Palmeira dos Índios, Alagoas, Brasil. E-mail: milenasiqueira.nolasco@gmail.com;

⁽²⁾ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3309-8000>, Graduando em Psicologia pela Universidade Federal de Alagoas – Campus Arapiraca – Unidade Educacional de Palmeira dos Índios; Palmeira dos Índios, Alagoas, Brasil. E-mail: edvaldorbrandao@hotmail.com;

⁽³⁾ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7722-1045>, Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal de Alagoas – Campus Arapiraca – Unidade Educacional de Palmeira dos Índios; Palmeira dos Índios, Alagoas, Brasil. E-mail: karen.monteiro.a@outlook.com;

⁽⁴⁾ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0730-4213>, Psicóloga (CRP – 15/5850) e Mestranda em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas; Maceió, Alagoas, Brasil. E-mail: atelierdeafetos@gmail.com;

⁽⁵⁾ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7483-6415>, Graduanda em Serviço Social pela Universidade Federal de Alagoas – Campus Arapiraca – Unidade Educacional de Palmeira dos Índios; Palmeira dos Índios, Alagoas, Brasil. E-mail: mariaa.silva29@gmail.com;

⁽⁶⁾ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2335-0030>, Professor do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Alagoas – Campus Arapiraca – Unidade Educacional de Palmeira dos Índios. Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas; Palmeira dos Índios, Alagoas, Brasil. E-mail: saupsico@gmail.com.

ABSTRACT: The care practices developed by the indigenous peoples are performed internally, through ancestral knowledge, linked to spirituality and the concept of collectivity, and are composed through teas, herbs, rites and customs, as well as through the collective ethics of care, which it distances itself from the logic of institutionalized and instrumentalized health practices, thus constituting itself, without the influence or intervention of hegemonic biomedicine. With this, this article aims to analyze, through scenes and experiences, the care practices that promote health and create networks between taking care of yourself, of the other and of nature, experienced in the Xucuru-Kariri village, located in Mata da Cafurna, indigenous community of Palmeira dos Índios - Alagoas. The study part of the understanding that there is a distance between university, Public Power and traditional communities, thus, it is perceived the need for strengthening between the axes of knowledge production, proposing dialogues and meetings that provoke reflections and the constitution of new rooted views territorially. At this threshold, the study was carried out through an alliance between the Xucuru-Kariri indigenous village, located in Palmeira dos Índios - AL, together with the Programa de Educação Tutorial – Núcleo de Estudos do Semiárido Alagoano, at the Federal University of Alagoas. Through this union, in November 2019 there was a two-day experience in the community, in which students from the Social Work and Psychology courses participated; activities were carried out from collective lunches to discussions and meetings with elders, walks through the territory, between dams and dances, rituals and blessings. After the experience, the study traces the analysis based on the encounters, looks and performances experienced in immersion, correlating the care practices as ancestral maintenance with the health production modes imposed by public policies, which delegitimize and marginalize the daily elaborations of knowledge indigenous peoples.

¹ DOI: 10.48016/GT7Xencultcap7

In this sense, it is discussed how the residents of the community recover their ancestry, either through the Toré dance / ritual, or through care practices, which integrate the connection with nature, collectivity, ethnic knowledge and form a transgressive set of resistance and fights the adversities posed socially, historically and politically. In this way, the approximation of the university and the indigenous community was able to provide knowledge that goes beyond homogenized knowledge, unraveling the paths between indigenous care and health practices, in which the participants were able to follow, dialogue and reframe the look on health production in the territory.

KEY-WORDS: Collective ethics of care, Ancestry, Collectivity.

INTRODUÇÃO

Os modos de produção de saúde, desenvolvidos pelos povos indígenas, datam de centenas de anos; através da oralidade, esses saberes ancestrais passam pelas gerações e possibilitam formas de ser e resistir perante as doenças que assolam as aldeias, sejam elas do território, sejam trazidas pelos brancos. Tais práticas de saúde são constituídas com base em chás, ervas, ritos e costumes coletivos, bem como através do cuidado com o outro. Dessa forma, mesmo que a saúde incida sobre o sujeito, individualmente, ela é resultado de um processo comunitário e milenar. Assinalam, a esse propósito, Gonçalves e Palheta (2012, p. 182): “A maneira como os povos indígenas concebem doença e cura, estabelece um elo entre o natural e o espiritual. Cuidar do ambiente e cuidar do corpo e da saúde revela que viver em harmonia com o território e com o ambiente é algo sagrado.”

Esse modo de ver e lidar com a saúde rompe com a visão hegemônica de uma saúde instrumentalizada e impacta diretamente na relação das comunidades com a natureza que as cerca; nesse aspecto, cuidar do meio ambiente é, acima de tudo, cuidar de si. Essa relação de proximidade, construída entre aldeias indígenas e a natureza, permite um vasto conhecimento acerca de práticas de cuidado que partem do território e das ferramentas que ele oferece, como folhas, raízes ou a casca das árvores, desvelando as relações coletivas estabelecidas com seus pares e os encantados.

Indo de encontro aos saberes populares, o cientificismo hegemônico rejeita as práticas de saúde, propostas pelos indígenas, e promove uma cisão entre os saberes, colocando-os, enquanto opostos, e fazendo com que as práticas desses povos sejam deslegitimadas perante a ciência produzida nos laboratórios. Como exposto por Ferreira (2015, p. 237), “[...] ao não reconhecer o valor intrínseco dos sistemas sociomédicos indígenas, o discurso oficial tende a reduzir tais saberes ao status de crenças religiosas, subordinando-os à lógica técnico-científica sobre a qual se sustenta o modelo médico hegemônico.” A marginalização dos métodos de cuidado das comunidades indígenas ocorre de forma sistêmica, através dos séculos, e serve até hoje como mecanismo de segregação; tratar tais práticas enquanto inferiores, primitivas e sem fundamento faz parte de um projeto que folcloriza os saberes indígenas e os coloca enquanto sujeitos atrasados, em face da sociedade moderna.

O imaginário social criado sobre os indígenas tem suas raízes nas escolas, nas instituições e no desenvolvimento de saberes técnico-científicos, o que resulta na invisibilização desses povos, de suas histórias e cultura. Para além do processo de deslegitimação dos saberes, os homens brancos se apropriam de práticas desses povos e renegam suas origens (GOMES, 2011). A universidade, enquanto local de produção do saber científico, contribui para a

manutenção desse pensamento, ao negar o espaço universitário a essas comunidades e ao não se aproximar delas. A entrada da universidade, nesses espaços, deve estar em aliança a posturas de aprendizagem e experimentações não-colonizadoras, as quais rompam com a hegemonia posta e produzam a elaboração de saberes coletivos.

Nessa linha, o presente estudo objetiva analisar, mediante cenas e experiências, as práticas de cuidado que promovem saúde e criam redes entre cuidar de si, do outro e da natureza, vivenciadas na Mata da Cafurna, comunidade indígena de Palmeira dos Índios – Alagoas. A análise baseia-se na imersão realizada por discentes de Psicologia e Serviço Social do Programa de Educação Tutorial – Núcleo de Estudos do Semiárido Alagoano da Universidade Federal de Alagoas. A vivência ocorreu a convite da liderança comunitária Xukuru-Kariri, e as/os participantes puderam acompanhar, dialogar e ressignificar o olhar sobre as produções de saúde no território, mediante o contato com a aldeia.

POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE NO TERRITÓRIO INDÍGENA

Diante da colonização dos saberes e sua institucionalização, povos indígenas lutam, diariamente, para a efetivação, reconhecimento e acesso a políticas públicas de saúde indígena, as quais englobem sua interculturalidade. Em 1999, com o objetivo de efetivar o direito à saúde para a população indígena, foram criados, por meio da Lei nº 9.836, o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI) e os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), agregando, em suas práticas, as necessidades de reconhecer as distintas maneiras etnoculturais existentes, surgindo, em decorrente das lutas do movimento indígena, para a reestruturação dos serviços de saúde fornecidos.

Atualmente, essas políticas se encontram em construção, visto que emerge a necessidade de adequação e adaptação às diferentes ações e sentidos encontrados no espaço da produção de saúde indígena, pois há discordâncias quanto à articulação dos procedimentos e técnicas adotados pelas formas tradicionais indígenas e o sistema biomédico.

Apesar de estarem incluídas, ações que visem à articulação entre o acesso à saúde integral, levando em conta os aspectos da diversidade social, etnográfica, cultural e política, as diretrizes de saúde não contemplam, de maneira ampla, os direitos desses povos, porque muitos profissionais não se colocam dispostos a reconhecer a existência da atenção diferenciada à saúde indígena, de acordo com suas especificidades (FERREIRA, 2015).

A política de saúde para os povos indígenas, introduzida nas aldeias sob as diretrizes que consideram as práticas de cuidado ao adoecer, representações e valores culturais dos indígenas de modo oculto e estratégico, alinha o desenvolvimento de formas colonizadas às práticas de cuidado próprios da saúde desses povos, almejando que haja a introjeção e a apropriação de condutas medicinais ocidentais por estes, bem como, simultaneamente, a deslegitimação de suas produções culturais de saúde.

Em oposição ao objetivo central do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, não ocorrem diálogos que proporcionem a interconexão entre as práticas médicas ocidentais e as formas de cuidado em saúde da comunidade. Promove-se, assim, a monopolização do poder colonizador que propõe somente maneiras consideradas adequadas pelo sistema, modalidades de cuidados medicinais que vão em direção oposta às práticas tradicionais da saúde indígena.

De forma engessada, órgãos de saúde concebem que a saúde indígena advém e corresponde à lógica interna da comunidade, portanto, possivelmente, não ultrapassa os “muros” desse espaço, já que, como assevera Ferreira (2015, p.220), “[...] são produtos de sua relação particular com o cosmos. Essas práticas e concepções são, geralmente, recursos de saúde de eficácia empírica e simbólica.” Ademais, a política é norteadada por falhas de perspectiva quanto à articulação entre a medicina indígena e a medicina realizada pelas práxis do sistema biomédico:

[...] a PNASPI não esclarece sobre os meios através dos quais essa articulação pode ser efetivada. Nem tampouco deixa claro o que entende pelo princípio de atenção diferenciada e com qual definição de interculturalidade está operando. Assim, tanto abre margem para que essas recomendações sejam apreendidas pelos agentes que atuam no campo da saúde indígena pelo viés ideológico da integração – dispositivo tutelar historicamente empregado pelo Estado na relação estabelecida com os povos indígenas –, quanto não contribui para a efetivação do direito dos povos indígenas de terem acesso à atenção diferenciada à sua saúde, conforme indicam alguns estudos antropológicos realizados no campo da saúde indígena. (FERREIRA, 2015, p. 220).

Percebe-se o afastamento existente entre uma atenção de saúde que inclua as especificidades culturais da comunidade indígena, bem como suas práticas de saúde. Há uma supremacia da biomedicina hegemônica, a qual procura sempre estar no poder contínuo. Dessa maneira, enfatiza Ferreira (2015, p. 222):

A percepção de que as culturas indígenas constituem um obstáculo ao fazer da saúde nos contextos comunitários ainda é vigente entre profissionais e gestores da saúde indígena. Essa percepção está alinhada à ideia de que o paradigma biomédico é o único válido, verdadeiro e universal.

As produções de saúde indígenas são, por muitas vezes, incorporadas à biomedicina, com o objetivo de instrumentalizar suas práticas tradicionais, para benefício e manutenção do sistema biomédico vigente, porque, cotidianamente, a hegemonia do poder deslegitima as crenças indígenas sobre os poderes da natureza para cura dos adoecimentos.

Gradualmente, a temática da saúde dos povos indígenas foi sendo introduzida nos temas abordados pela produção científica, proporcionando-lhe uma visibilidade nacional e internacional; é importante pontuar que, apesar desses avanços que aproximaram a academia científica das comunidades indígenas, muitas temáticas sobre processos de cuidado, em saúde indígena, não são devidamente abordadas, tornando os assuntos, muitas vezes, restritivos.

As produções científicas trazem um relevante limiar na ampliação do olhar sobre a saúde coletiva indígena, uma vez que perpassam a multiplicidade do processo de saúde-doença, ao considerarem as dimensões e adversidades da realidade social. A compreensão acerca da saúde coletiva ultrapassa a perspectiva da saúde biomédica hegemônica, abrangendo todo o contexto social e as diferentes concepções reducionistas sobre saúde (KABAD *et al.*, 2019).

O estreitamento dos laços que unem os saberes indígenas sobre saúde coletiva ao saber científico possibilita a expansão da mudança social nos contextos político, econômico

e cultural, posto que a produção de saúde indígena é bastante invisibilizada nos setores da sociedade e, muitas vezes, tem suas práticas deslegitimadas. Dessa maneira, como destacado por Kabad *et al.* (2019, p.1655), as pesquisas científicas podem “[...] iluminar as iniquidades e desigualdades étnico-raciais em saúde e ampliar o escopo de atuação e interlocução das ciências em relação a realidades sociais vulneráveis.”

Ora, em meio a retrocessos do acesso aos direitos à saúde para os povos indígenas, a presença da comunidade científica traz consigo a importância de pontuar como há uma grande marginalização socioeconômica, a qual impacta diretamente nos processos de saúde-doença dos indígenas, pois “[...] muito pouco se conhece sobre a saúde dos povos indígenas no Brasil, ainda mais, se considerarmos a enorme diversidade sociocultural e de experiências históricas de interação com a sociedade nacional.” (KABAD *et al.*, 2019, p. 1657).

PRÁTICAS DE CUIDADO ENQUANTO FORMA DE RESISTÊNCIA

Os processos internos de cuidado vigentes nas comunidades indígenas, para além de medidas de saúde, são também formas de expressão do seu modo de vida; é no vínculo de cuidado estabelecido no corpo social, seja de uns para com os outros, seja de todos para com a natureza que os cerca, que se sustenta o pilar da aldeia. Essa relação é um importante aspecto, ao se analisar o processo de luta pela terra que ocorre nessas comunidades; para os indígenas, rios, montanhas, árvores e outros componentes da natureza têm um papel essencial na formação daquele povo e, muitas vezes, esses elementos da natureza são reconhecidos, enquanto parentes próximos e detentores de características humanas.

Indo a lógica contrária a esses olhares e conexões, as pessoas brancas desclassificam o modo de existir das comunidades indígenas, em busca de tomar os seus territórios. Assinala Krenak (2019, p. 24): “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista.”

Essa forma de lidar com a natureza é um dos aspectos que torna explícita essa fragmentação entre comunidades indígenas e o mundo capitalista no qual as grandes sociedades estão inseridas; a visão do meio ambiente, enquanto parte de si, faz com que o cuidado com o mesmo aconteça quase que de forma natural. Segundo Krenak (2019), a humanidade sofreu um processo de alienação do seu lugar, enquanto parte da terra, passando a se enxergar, enquanto independente desse lugar no qual habita, para as comunidades indígenas, esse modo de pensar e de lidar com o meio ambiente não faz sentido, e o autor pontua: “Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza.” (2019, p. 10).

Se tudo é natureza e o ser humano faz parte desse todo, nada mais lógico do que cuidar dessa natureza com tanto zelo quanto se cuida da própria saúde. É com base nessa premissa que as comunidades indígenas promovem práticas de cuidado. Cuidar de si e cuidar do/a outro/a se faz significativo, pois, ao passo que isso acontece, também se está cuidando da natureza e, da mesma forma, o processo oposto: a atenção com a natureza se constitui, enquanto forma de zelo consigo e com o coletivo no qual se está inserido/a. Nesse método, a visão de saúde e cuidado perpetuada nas comunidades indígenas funciona como importante ferramenta de preservação do meio ambiente, já que saúde e natureza se mostram entrelaçados (GONÇALVES; PALHETA, 2015).

No decorrer da construção desse cuidado em saúde comunitária, as ervas medicinais surgem, enquanto ferramentas, para a produção de saúde. O uso de ervas acompanha a história dos povos indígenas, e os saberes a respeito delas são compartilhados, o que faz com que essa seja uma prática de cunho interno e familiar; tais usos provêm de saberes milenares e são passados de geração em geração (GONÇALVES; PALHETA, 2015). Por meio desse processo, anciões e anciãs se responsabilizam em passar adiante o procedimento de preparação dessas ervas, seus benefícios e malefícios, garantindo, assim, que esses saberes não se percam com o tempo.

A relação entre saúde e natureza, cultivada pelas comunidades indígenas, mostra-se confluyente, tendo em vista que uma depende e está diretamente ligada a outra. O cuidado com a natureza e a luta pela terra ultrapassam o sentido de propriedade privada imposto pela hegemonia branca e passa a ser uma luta pelo coletivo e por todos/as os/as que compõem o território. Desse modo, o cuidado com a natureza é fundamental. Essas formas milenares de se produzir saúde é o que faz com que comunidades continuem existindo, frente aos ataques institucionais provenientes do descaso do Estado para com a saúde pública, o qual, para além de não prover a assistência necessária, ainda insiste em deslegitimar os saberes comunitários.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Com a proposta de se deslocar de práticas de saberes hegemônicos e aproximar-se das comunidades tradicionais e dos seus saberes, visando ao enraizamento de conhecimentos demarcados territorialmente, o Programa de Educação Tutorial – Núcleo de Estudos do Semiárido Alagoano da Universidade Federal de Alagoas, busca imergir em comunidades quilombolas, indígenas e camponesas, destrinchando seus olhares sobre seus modos de vida, lutas e enfrentamentos às oligarquias e aos poderes coercitivos da sociedade civil e do Estado.

Como forma de aliar-se às produções coletivas elaboradas nesses territórios, uma das ações articuladas pelo grupo são vivências, nas quais é possível apreender cenas e experiências referentes a aspectos ligados a cultura, arte, ancestralidade, saúde, dentre outras produções das comunidades. Nesse cenário, uma das propostas de vivência surge, mediante a aliança entre o PET-Nesal e a comunidade Xucuru-Kariri – Palmeira dos Índios, inicialmente, para o “I Encontro de Parteiros, Benzedeiros e Meizinheiras indígenas e quilombolas de Alagoas”, que ocorreu na Mata da Cafurna, no dia 29 de novembro de 2019.

Devido aos vínculos estabelecidos, a liderança da aldeia convidou o grupo a realizar uma vivência na comunidade, no intuito de aprofundamento dos vínculos e reconhecimento das práticas coletivas de cuidados desenvolvidas no território. A vivência se deu em novembro de 2019, da qual participaram discentes dos Cursos de Psicologia e Serviço Social.

Durante o período de dois dias, as/os estudantes puderam participar de práticas cotidianas de cuidados da comunidade, do almoço às conversas de alpendre, dos encontros com anciãs e anciões até os passeios pelo território, entre açudes e danças, rituais e bênçãos, observando como as práticas de cuidado se constituem, enquanto manutenção ancestral e enquanto alteridade às mazelas que assolam a comunidade, devido à negligência governamental.

Essa aldeia Xucuru-Kariri fica localizada na Mata da Cafurna, possui uma escola de Ensino Básico e Fundamental I e uma Unidade Básica de Saúde. Embora a cidade leve em

seu nome a menção às memórias indígenas, a relação estabelecida entre aldeia e espaço urbano se mantém controversa. O processo de marginalização dos Xucuru-Kariri, para além do âmbito simbólico, afirma-se ao olhar geográfico, pois, viram-se obrigados/as a buscar abrigo nas serras da cidade para se proteger da violência insurgente, sendo, assim, expulsos das suas terras.

A árdua luta pela terra transcorre há anos, o Estado e o poder público municipal se fazem ausentes e negligentes, burocratizando os processos de posse e abstendo-se do papel de proteção desses corpos, dos espaços que eles ocupam e a eles pertencem. Em contraponto a essas perspectivas, a comunidade passa a construir, territorialmente, um espaço de rememoração da representação cultural, espiritual e ancestral de seus povos.

O abandono governamental vai da ausência da legitimação das terras até a negligência de políticas públicas de saúde, educação, trabalho e assistência social. A aldeia, enquanto espaço potente de coletividade, traça uma linha contrária, afirma e transgride, em suas práticas, resiste espiritualmente às forças hegemônicas, constrói-se corporalmente para lutar contra as oligarquias e se debruça sobre a ética coletiva de cuidado.

É mediante essas práticas diárias de manutenção política e cultural de suas raízes, as quais visam a produzir práticas de cuidados coletivos, pela vida da natureza, de si e do coletivo, que o estudo emerge, buscando cartografar as práticas de saúde que a comunidade desenvolve, enquanto aspecto ancestral e modo de resistência, à negligência do poder público.

Nesse passo, a análise do texto se desenvolve sobre olhares e captações acerca das práticas de cuidados que a Mata da Cafurna enseja, quer por meio de cantos, causos e rituais, quer com a relação de respeito ao cosmo e uso de ervas, chás e raízes, para potencialização espiritual e corporal das forças ancestrais.

PRÁTICAS DE CUIDADO E O MODO DE VIVER INDÍGENA NA ALDEIA XUCURU-KARIRI

A ética coletiva do cuidado imersa, nas aldeias indígenas, abraça a luta por justiça e responsabilidade social, territorialidade, rituais, dança, cuidado com o corpo, espírito, com a natureza e com o corpo-coletivo, este último produzindo, no cotidiano, formas de ser e de se refazer; com isso, demarca a construção do que Gil (1997) chama de corpo em comunidade, o qual se delimita na relação entre comunidade, expressão corpórea e produção subjetiva. A construção da ética do cuidado se contrapõe à lógica neoliberal e ocidental de instrumentação e institucionalização de corpos e afetos. Assim, passa a transpor a luta pela democracia e produzir laços comunitários de produção de saúde. Enfatizam Puggina e Silva (2009, p. 601):

Sem o cuidado não há o humano; o cuidado é anterior ao espírito e ao corpo. O espírito se humaniza e o corpo se vivifica quando são moldados pelo cuidado. Caso contrário, o espírito se perde nas abstrações e o corpo se confunde com a matéria informe. Sem cuidado, o ser humano definha e morre. É quem faz surgir o ser humano complexo, sensível, solidário, cordial e conectado com tudo e com todos no universo.

A aldeia Xucuru-Kariri tece redes de cuidado que são produzidas coletivamente, sobrepõem-se à ordem organística e se intercalam ao contato com a terra, com as águas e espiritualidade, experienciando a produção de saúde, através dos encontros no açude, nas rodas de toré, nos almoços coletivos, no plantio e na colheita. Como apontado por Tenório e Fernandes (2020, s/p), trata-se de “[...] um modo integralizado do cuidado à vida que não segmenta o cuidar do corpo, o cuidar da natureza, o cuidar do outro, o cuidar de si, o cuidar do espírito e da saúde mental.”

A experiência de vivenciar o cotidiano da aldeia leva a compreender que os modos de vida dos centros urbanos mercadológicos e estatais estão distantes dos olhares integralizados e humanizados que as comunidades indígenas desenvolvem sobre si e sobre o outro. É diante dessas perspectivas de cuidados comunitários que o respeito e a empatia a anciões e anciãs se estabelecem, como via de manutenção da ancestralidade, do repasse de memórias e de encontro com saberes da terra. Fundem-se à circulação dos saberes, dos afetos e do território. A circulação coletiva se objetiva, no território indígena, como mecanismo de paridade e fortalecimento da base da coletividade.

A efetivação de políticas públicas, no território indígena, deve ser condizente a esses modos de vida elaborados comunitariamente; contudo, ao passo que o Estado instrumentaliza e desintegra políticas das especificidades dos contextos históricos, sociais, políticos e econômicos das comunidades, focando na perspectiva de doença e saúde, acaba em contraponto às lógicas coletivas de cuidado vividas nas aldeias indígenas. Com isso, o poder público avança em um projeto moderno/colonial de saúde, que visa ao aniquilamento cultural e subjetivo das aldeias indígenas, colocando-se em um lugar de anulação dos cosmos e integrando políticas que trazem, em sua base, o sistema progressista de comercialização do bem-estar coletivo.

Nesse aspecto, imergir numa vivência, no intuito de captar cenas e experiências de práticas de saúde indígena é compreender saúde, enquanto cuidado, coletividade, ancestralidade e contato com o cosmos; é um ambiente que, dentro desse limiar de envolvimento, produz corpos em comunidade; o eu, aliado ao coletivo; o indivíduo, enquanto potente; o coletivo, enquanto transgressor de vida.

A fim de delinear esse contato e algumas das experiências elaboradas na vivência que o PET-Nesal concretizou, junto aos Xucuru-Kariri, por meio do Projeto Magia da Terra, percorreremos duas performances comunitárias desenvolvidas na aldeia. Primeiro, discutindo a oralidade corporal e o contato ancestral que o Toré enuncia, na comunidade; segundo, projetando o contato com a natureza entre águas, ervas e oralidade.

TORÉ: RECONEXÃO ÀS ORIGENS POR MEIO DA ORALIDADE CORPORAL

A expressão da corporeidade traz consigo atravessamentos de saberes que promovem o contato e o vínculo com a ancestralidade; ora, perpassando memórias individuais e coletivas, a corporeidade procura promover a reafirmação do lugar político e cultural dos povos indígenas. A dança/ritual do toré provoca a tensionalidade de repercutir força diante das adversidades sociais. Nesse sentido, a corporeidade expressa significados que vão para além do dançar, uma vez que fortalecem a resistência da coletividade, pronunciam, corporalmente, a potência ancestral, quebram modulações hegemônicas e rompem com a

invisibilidade na qual os indígenas são postos. A expressão da corporeidade é a expressão das raízes históricas.

O toré, segundo Reesink (2000, p. 359), “[...] é uma dança ou, mais amplamente, um ritual que se encontra disseminado entre quase todos os povos indígenas que habitam a região etnográfica do Nordeste brasileiro (do Norte da Bahia até o Ceará).” Historicamente, o toré representa, para o Estado, um pré-requisito do reconhecimento da indianidade, já que a dança/ritual exige o trabalho da língua viva indígena e a compreensão do sentido da tradição (REESINK, 2000). Entretanto, para além desse olhar hegemônico, o toré tem distintas significações para os indígenas, abarcando os aspectos afetivos, religiosos, sociais e políticos.

O grupo que compõe o PET-Nesal pôde vivenciar, por meio da prática da dança, uma amplitude de significados que ultrapassam a produção de conhecimento técnico-científico e, ao mesmo tempo, de maneira bastante restrita, uma vez que o toré praticado apenas pelos indígenas, é vivenciado de modo distinto e com outros significados mais representativos para eles.

Nesse sentido, parte do ritual, referente à religiosidade, é colocada como restrita aos não-índios, visto que os mesmos não possuem a ancestralidade e o conhecimento dos significados e suas representações importantes. Reesink (2000), em sua pesquisa, destaca que, “[...] entre os Xukuru-Kariri, existe um toré de “brincadeira”, que pode ser em roda, em cordão ou cruzado, mas sem vestes especiais [...]” (p. 363), feito para os não brancos, o qual o PET-Nesal vivenciou. Na verdade, a restrição dos conhecimentos e práticas

[...] preserva contra tentativas de intrusão que poderiam reavaliar os procedimentos e enquadrar o ritual numa redefinição de contexto. Por exemplo, classificar o Toré como “folclore”, como “dança típica”, que, na opinião da sociedade nacional, subtrai do seu valor religioso. A exposição pode profanar, redefinir o ritual como dança qualquer, perdendo sua validade sagrada. (REESINK, 2000, p. 392).

Sendo uma dança/ritual coletiva, o toré pressupõe o fortalecimento colocado pelo reconhecimento e manutenção das práticas culturais da sua ancestralidade, movimento de expressão política, bem como a produção de saúde coletiva, em meio à resistência diante das adversidades experienciadas social e politicamente. O dançar e o cantar reconectam os indígenas às suas origens, em seus modos de se correlacionar, através dos movimentos e da oralidade do corpo.

O toré reflete na organização interna da comunidade e na relação com sua ancestralidade, o resgate do seu ser e o conectar-se com a natureza. A reconexão com as origens é de suma importância para resistir ao processo de branqueamento colonizado, o qual é imposto às etnias indígenas, promovendo, assim, conexões de fortalecimentos afetivos, sociais e políticos entre os participantes da dança/ritual. É, por meio da conexão propiciada no toré, que se atinge o bem-estar coletivo, bem como o reconhecimento, respeito e pertencimento ao território, afirmando, através do corpo, um lugar de produção de saúde coletiva.

ENTRE ÁGUAS, ERVAS E ORALIDADES

Durante o processo de imersão na aldeia, o contato com a natureza se fez presente por toda a vivência: enormes árvores se erguiam por toda a extensão territorial e o respeito, para com o espaço, foi notável; respeito que se estende ao coletivo, aos anciões e anciãs nas práticas de cuidado que se fazem presentes no dia a dia da comunidade, no uso de chás, ervas e banhos.

Nos centros urbanos, o contato com a natureza é sacrificado, em nome de uma modernidade que transforma florestas em concreto e ainda faz com que isso seja sinônimo de evolução e progresso; a respeito disso, Krenak (2019) propõe reflexões sobre como o processo de distanciamento que é posto entre os humanos e a terra é prejudicial, tanto para quem é privado desse contato, quanto para a natureza, a qual é transformada em concreto. Ressalta o autor:

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo. (KRENAK, 2019, p. 12).

Como parte da vivência, foram feitos passeios pela aldeia. E uma das atividades foi a visita prática ao açude, chamado pela comunidade de “paredão”, lugar no qual foi realizado o banho de ervas guiado por uma mulher da liderança indígena, responsável pelas práticas de cuidado da comunidade; um por um, o banho foi aplicado, pedindo-se por limpeza e proteção. A aproximação com os elementos da natureza, junto da oralidade ancestral que perpassa as práticas indígenas, permite que a comunidade saiba como lidar com as ervas e saiba cada passo no preparo do banho. Os banhos de ervas estão no cotidiano das famílias indígenas, sendo praticados, quer nos adultos, quer nas crianças, em busca de fortalecimento; a presença dessas práticas, no dia a dia, possibilita que jovens possam aprendê-las e, futuramente, praticá-las e repassá-las às novas gerações (TENÓRIO; FERNANDES, 2020).

A história dos povos indígenas sempre foi contada da perspectiva dos homens brancos, e os escritos oficiais seguem, até hoje, na tentativa de perpetuar essa hegemonia. A prática de repasse dos saberes comunitários é vivenciada por meio da oralidade e da memória, de sorte que o falar se torna responsável pela propagação da cultura e da história desses povos, através das gerações. O respeito e o apreço que as comunidades nutrem, por seus anciões e anciãs, também estão relacionados com as narrativas orais, já que são detentores dos saberes ancestrais, bem como responsáveis por repassá-los (TENÓRIO; FERNANDES, 2020).

O cuidado em saúde, por meio das ervas e do banho de açude, propostos pelos indígenas, está associado de forma intrínseca com sua religiosidade, tendo em vista que está também está diretamente ligada à natureza, seus elementos, às ervas e aos chás; a expressão dessa religiosidade compõe grande parte do processo de cuidado da comunidade. Como exposto por Andrade e Athias (2009, p. 4), “[...] os aspectos religiosos são centrais no processo de emergência étnica, na afirmação das identidades, na coesão dos grupos e na diferenciação entre eles e com os ‘brancos.’”

Enquanto saber comunitário, o uso das ervas ainda é visto como hábito atrasado e supersticioso pela medicina tradicional (FERREIRA, 2015), em uma concepção que

distancia a possibilidade de construção da interculturalidade no processo de atenção à saúde indígena, pois profissionais ainda estão presos/as aos métodos científicos disseminados e constituídos em laboratórios, numa atitude totalmente colonizadora e que se repete há séculos. O reconhecimento do banho de ervas, enquanto saber intercultural e eficaz é necessário, porque a existência da hierarquia de saberes e o silenciamento dos saberes indígenas dificultam a oportunidade de colaboração entre o SUS e as práticas medicinais presentes nas comunidades.

O processo de refletir sobre os encontros evidencia o deslocamento a propósito do modo de vida que é imposto, socialmente, a todos os que nascem distante dos territórios étnicos, além de abrir espaço para reflexões sobre a imagem que a sociedade capitalista tenta formar acerca do modo de ser dos povos indígenas, conforme pontuado por Krenak (2019, p.13):

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover.

O espaço de cuidado, que se forma no processo de contato com a natureza, é potencializador na Mata da Cafurna; o contato com elementos do território e da vida coletiva se constitui enquanto ferramenta de produção de saúde, resultando num processo de cuidado coletivo que tem suas origens na oralidade, na memória e nas crenças de quem pratica e de quem recebe. A eficácia e a relevância do uso das ervas, do banho de ervas e dos processos comunitários se efetivam, cotidianamente, na aldeia, independentemente do reconhecimento da medicina hegemônica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência junto às práticas de cuidado na Mata da Cafurna possibilitou uma ampliação de horizontes aos estudantes e participantes, no que tange às experiências de saúde, já que esta foi vivida como prática que está para além do corpo como elemento orgânico ou objeto de instrumentalização dos conhecimentos biomédicos. De forma oposta, a saúde é constituída pelos elementos que compõem o viver com o território, com a natureza, com os pares e no compartilhamento das experiências. Um cuidar que preza pela integralidade do sujeito na relação com o mundo, em uma ética que coloca tanto os humanos quanto não humanos, natureza, encantados, como atores quanto à produção do ato de cuidar. Há uma corresponsabilidade de cuidar do outro e do mundo como um ato de cuidar de si e do coletivo a que pertencemos.

Navegando por outro horizonte, os Xucuru-Kariri desenvolvem ações na comunidade que buscam conservar suas cosmovisões, quer em relação à composição da natureza e com cuidados produzidos através de ervas, plantas, chás, contos e cantos, quer ao traçar estratégias narrativas e interventivas que visem a atenuar a negligência governamental com respeito aos territórios indígenas. Ao passo que o modelo biomédico de instrumentalização dos cuidados não se alinha às demandas territoriais e aos cuidados

indígenas, a comunidade vê na intensificação de suas práticas formas de resistência e de elaboração de novas experiências.

É diante desse limiar que a luta da Aldeia será “[...] contra um projeto global organizado pelas lógicas de mercado e de Estado, as quais marginalizam seus modos de vida e negam sistematicamente seus direitos.” (TENÓRIO; FERNANDES, 2020, s/p). Para tal, a comunidade visualiza, na afirmação de seus modos de vida, tanto a manutenção de espaços de promoção à saúde como a formação política de jovens e adultos, os quais encaram a relação Estado-comunidade como um projeto em conflito, que ainda percorre um longo caminho em direção ao estreitamento de laços.

Nesse sentido, só é possível efetivar políticas de saúde e assistência a povos indígenas, quando o poder público se dispuser a eleger um campo de diálogo, respeito e escuta às práticas comunitárias de saúde indígena. A imersão do Estado na aldeia deve ter como foco o fortalecimento identitário e comunitário, acolhendo vivências, saberes ancestrais, práticas de cuidado, de sorte a visualizar os sujeitos pertencentes ao território como corpos integralizados à natureza, sem desmembrar ou segmentar o corpo-coletivo.

REFERÊNCIAS

1. ANDRADE, Lara Erendira Almeida de; ATHIAS, Renato Monteiro. *Práticas religiosas dos povos indígenas de Pernambuco*. Recife: Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) da UFPE, 2009. Disponível em: https://www.academia.edu/3016598/pr%C3%81ticas_religiosas_dos_povos_ind%C3%8Dgenas_de_pernambuco. Acesso em: 20 jun. 2020.
2. FERREIRA, Luciane Ouriques. Interculturalidade e saúde indígena no contexto das políticas públicas brasileiras. In: LANGDON, Esther Jean; CARDOSO, Marina D. (org.). *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.
3. GOMES, Luana Barth. *Legitimando saberes indígenas na escola*, 2011. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
4. GONÇALVES, Rosiane Ferreira; PALHETA, Rosiane Pinheiro. “Cuidar do corpo, cuidar da natureza”: saúde indígena e biodiversidade na Amazônia brasileira. In: MALCHER, Maria Ataíde; MARQUES, Jane Aparecida; PAULA, Leandro Raphael de. (org.). *História, comunicação e biodiversidade na Amazônia*. São Paulo: Acquerello, 2012.
5. KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
6. MONTEIRO, Simone; PONTES, Ana Lúcia de Moura; KABAD, Juliana Fernandes. Relações entre produção científica e políticas públicas: o caso da área da saúde dos povos indígenas no campo da saúde coletiva. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 25, n. 5, p. 1641-1653, maio 2020.

7. PUGGINA, Ana Cláudia Giesbrecht; SILVA, Maria Júlia Paes da. Ética no cuidado e nas relações: premissas para um cuidar mais humano. *REME – Revista Mineira de Enfermagem.*, v. 13, n. 4, p. 599-605, out./dez. 2009.
8. REESINK, Edwin. O Segredo do Sagrado: o Toré entre os índios do Nordeste. *In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes (org.). Índios do Nordeste: temas e problemas 2.* Maceió- AL: Edufal, 2000.
9. TENÓRIO, Tanawy; FERNANDES, Saulo Luders. *Etnia Xukuru-Kariri e as práticas populares no enfrentamento à Covid-19.* São Paulo: Le Monde Brasil Diplomatie, 2020. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/etnia-xukuru-kariri-e-as-praticas-populares-no-enfrentamento-a-covid-19>. Acesso em: 28 jul. 2020.

Mulheres negras no Brasil: o mito da fragilidade feminina¹

Black women in Brazil: the myth of female fragility

Marli de Araújo Santos⁽¹⁾

⁽¹⁾ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9238-5766> Professora Doutora do Curso de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas /Unidade Palmeira dos Índios /Campus Arapiraca. Coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro e Indígena (NEABI) Campus Arapiraca. E-mail: marli.araujo@palmeira.ufal.br

ABSTRACT: The present text deals with the exploitation of the labor force of black women and how the myth of female fragility, since in Brazil black women have always worked in the condition of slaves, being their labor force essential to the economic, social and historical formation of Brazil. Thus, female fragility as a product of patriarchy did not apply or does not apply to black women, since the articulation between class, gender and race places black women in a situation of exploitation of labor power and exploitation and violation of their bodies and at the same time in a historical process of invisibilization of the history and work of black women in Brazil.

KEYWORDS: Black women. Labor Force. Work. Fragility.

INTRODUÇÃO

A força de trabalho feminina foi, como também é essencial para formação social e histórica brasileira, principalmente, a força de trabalho das mulheres negras, escravizadas e trazidas para Brasil, em diásporas forçadas. Nesse sentido, considera-se que a exploração dos corpos de homens e mulheres negras, no trabalho escravo, ocorreu em nome do capitalismo. De acordo com Guigue (2020):

“O fato de a força de trabalho escravo ser destruída na mão do seu possuidor fornece o pano de fundo essencial para sua renovação; e isso, precisamente, retroalimenta a propensão do sistema a levar o consumo de força de trabalho aos limites da resistência humana”. Nessa conjuntura, a escravidão é parte do nascimento violento do modo de produção do capital.

O trabalho escravo levou o corpo de homens e mulheres, como mercadoria, ao limite da resistência e, muitas vezes, à morte, e esse limite não era obedecido ou limitado, pelas proposições patriarcais de fragilidade, em relação às mulheres negras, visto que, para escravizar mulheres e homens negros, foram utilizados todos os tipos de torturas corporais,

¹ DOI: 10.48016/GT7Xenccultcap8

sendo que, para mulheres negras, foi incluído o estupro, como castigo e controle. Dessa forma, não é possível atribuir fragilidade feminina às mulheres negras. Destarte, este artigo propõe pensar sobre esse mito da fragilidade feminina, a partir da formação social brasileira que tem no trabalho escravo as bases de sua constituição.

MULHERES NEGRAS E TRABALHO NO BRASIL

A história das mulheres é uma história que não nos foi contada nem ensinada. Quando aprendemos sobre as mulheres na história, essas aparecem como heroínas pontuais que, em alguns momentos, tiveram coragem, isoladamente, de desafiar a sociedade ocidental, branca, racista e patriarcal. Assim, tal história é invisibilizada e, conseqüentemente, torna-se uma história que não mostra, de fato, a trajetória histórica das mulheres para além de momentos considerados notáveis a serem realizados por mulheres

Ao analisarmos a formação social e econômica brasileira, deparamo-nos com a invisibilização das mulheres, segundo Pinto, (2003, p. 13).

Os registros sobre a participação das mulheres no Brasil iniciaram a partir do final da “[...] segunda metade século XIX e nas primeiras décadas do século XX, as lutas e manifestações esparsas cederam lugar a uma campanha mais orgânica pelos direitos políticos de votarem e de serem votadas”

Posteriormente, tais registros prosseguiram, com maior força e visibilidade nas décadas de 1960 e 1970, mais precisamente em 1970, quando os estudos e pesquisas sobre as relações de gênero iniciaram e ganharam visibilidade nas universidades brasileiras e, a partir da organização dos movimentos feministas da chamada segunda fase ou segunda onda².

Os primeiros estudos feministas versaram sobre o trabalho feminino e sobre a força de trabalho feminina no Brasil e trouxeram seus primeiros resultados a partir da década de 1980. Essas primeiras produções tratavam sobre a força de trabalho feminino e sobre o trabalho de mulheres a partir do processo de industrialização brasileira, não analisando os períodos históricos anteriores, ou seja, os períodos Pré-Colonial, Brasil Colônia, Brasil Império e o início do Brasil República.

A participação das mulheres, enquanto força de trabalho, nos períodos citados, ainda é pouco estudada e pouco divulgada. A formação econômica e social brasileira não foi construída apenas por mãos masculinas. Assim, sendo necessário ser considerado que homens e mulheres indígenas sofreram tentativas de escravização pelo colonizador português e que mulheres negras, como também homens negros foram escravizados para realizar o trabalho. A formação da sociedade brasileira, ou seja, o Brasil constitui-se a partir do trabalho escravo de homens e mulheres negras.

No Brasil, quando falamos de mulheres, não podemos falar com palavras que generalizam, que igualam e definem todas as mulheres brasileiras em todas as épocas.

² O movimento feminista brasileiro é cronologicamente dividido em duas fases. A primeira fase que iniciou no fim do século XIX e foi até as primeiras cinco décadas do século XX, denominada feminismo bem-comportado, cuja principal bandeira de luta era pelo direito das mulheres à participação política; e houve também o feminismo da segunda fase, ou segunda onda, que iniciou entre as décadas de 1960 e 1970 e permaneceu até a atualidade.

Desse modo, estamos falando da diversidade de mulheres que, historicamente, fazem parte da formação social e econômica brasileira, quais sejam: as mulheres índias, as sinhás, as escravas, as mulheres operárias, trabalhadoras e as mulheres burguesas, as mulheres brancas e as mulheres negras. As especificidades da classe social e do pertencimento étnico-racial, no Brasil, são fundamentais para compreender a força de trabalho feminina na formação econômica e social brasileira, inclusive, na situação atual.

As mulheres escravizadas sofriam as mesmas punições que homens escravizados. Desse ponto de vista, a imposição do trabalho escravo nivelou homens e mulheres negros; o trabalho não constituía esfera restrita ao homem. Porém, por serem mulheres, as negras escravizadas “eram inerentemente vulneráveis a todas as formas de coerção sexual”. Não se tratava de capricho ou “vontade” dos senhores, somente. Segundo Davis, “O estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras”⁵. A opressão sistemática às mulheres, que têm no estupro talvez sua expressão mais forte, era condição necessária para a garantia da ordem que regia a escravidão. (TRISTAN, 2017)

A força de trabalho era de homens e mulheres, velhos (as) e jovens, crianças e adultos (as). Não havia uma distinção, mas sim uma utilização dessa força de trabalho, de acordo com o entendimento, sexo, idade e geração.

Foram os africanos e seus descendentes, juntamente com os indígenas escravizados, que desbravaram matas, ergueram cidades e portos, atravessaram rios, abriram estradas que conduziam aos locais mais remotos do território. Na marcha para o interior, guerrearam com povos indígenas que se opunham ao avanço colonizador ou se associaram aos nativos quando fugiam para a mata para formar quilombos. Eram também os escravos que conduziam tropas e carros que tornaram possível o intercâmbio entre o interior e as cidades litorâneas (ALBUQUERQUE, 2006, p.42)

Homens e mulheres negras foram escravizados, não existindo, assim, homem mais escravo e a mulher menos escrava; o trabalho e os castigos eram os mesmos, mas, para as mulheres negras, pesavam as relações de gênero, a partir do processo colonizador, personificada pela violência sexual, como mais um elemento de coerção e controle. A força de trabalho feminina, enquanto força de trabalho dominada e oprimida, surgiu, no Brasil, sob a combinação da influência dos valores cristãos e da dominação masculina de acordo com os padrões europeus para atender o capitalismo comercial, pois “os escravos negros eram a força e o nervo desse mundo ocidental” (WILLIAMS, 1975, p.35), por melhor dizer: os escravizados e escravizadas negras eram a sustentação do mundo ocidental.

A partir de 1600, instalou-se, no Brasil, o trabalho escravo. O período escravocrata brasileiro, a nosso ver, não seguia a tradicional divisão sexual do trabalho, estabelecida entre trabalho produtivo para os homens e trabalho reprodutivo para as mulheres. Se, de um lado, o colonizador português trouxe para o Brasil um novo padrão para o relacionamento entre homens e mulheres, trouxe também o processo de implantação do capitalismo no mundo, ou seja, a colonização brasileira, que aconteceu sob a égide do capitalismo comercial, e, quando precisou dar respostas, a força de trabalho escravo foi a principal resposta dada.

De outro lado, o elemento étnico-racial, considerando que é, aqui, entendida como conceito historicamente construído para justificar a dominação de classes, através das diferenças que os seres humanos possuem e que se manifestam biologicamente, como por exemplo, pela cor da pele, ou ainda, de acordo com Lucena (2019, p. 123), a “etnicidade, que expressa entre outras coisas, uma identidade cultural” foi utilizada como justificativa para a prisão e escravização de homens negros e mulheres negras.

A força de trabalho das mulheres negras foi utilizada na lavoura de café -- nos engenhos -- na mesma proporção que a do homem negro. As condições eram as mesmas, a divisão sexual do trabalho, portanto, não se aplicou. O que aconteceu foi que algumas mulheres negras foram trabalhar na “Casa Grande” como escravas domésticas, mas isso não aconteceu com todas as mulheres negras. Assim, mulheres e homens dormiam juntos nas senzalas, e desempenhavam o mesmo número de horas de trabalho. Não existiam, para as mulheres negras, as características atribuídas às mulheres em geral, como a fragilidade e a sensibilidade que existiam para a senhá, pois o que importava era a força de trabalho, portanto, a escravidão brasileira, foi a nosso ver, uma evidência de que as teorias dominantes sobre as relações de sexo e gênero que evidenciam as diferenças biológicas existentes entre os sexos explicam as desigualdades de gênero não se sustentam na situação brasileira. A força de trabalho das mulheres negras, para a formação econômica e social do Brasil, foi tão essencial quanto a força de trabalho dos homens negros. A mulher escrava exercia ainda um papel diverso do papel da mulher branca no que diz respeito à sexualidade. Por ser mulher, negra e escrava, seu corpo não era respeitado, pois ela era propriedade do senhor de escravos. Seu corpo era violado, os padrões morais cristãos não eram aplicados às mulheres negras, mas apenas às mulheres brancas, ou seja, a senhá (SANTOS, 2020, p.169/70)

Nessa conjuntura, se de um lado as mulheres negras não se “enquadravam” nas regras acima, por outro lado, as mulheres brancas também eram tratadas como mercadoria, sendo barganhadas para manutenção da propriedade privada, para acordos políticos. Sua vida era determinada pelo poder do patriarcado, e a dominação de gênero era exercida da mesma forma. Nas palavras de Toledo (2005, p.2001), “Mulheres, o gênero nos une, a classe nos divide”; ainda seria possível acrescentar: o racismo nos separa.

Com a expansão da colonização, ocorreu a descoberta das jazidas auríferas em Minas Gerais, estabeleceu-se um novo meio de exploração da Metrópole sobre a Colônia e a força de trabalho empregada, na mineração, é a força de trabalho de mulheres e homens, como também negros em sua maioria: “A mão-de-obra é quase totalmente constituída de escravos africanos; o trabalho livre é excepcionalmente (embora ocorra por vezes, sobretudo pelos fins do século) e o índio não é empregado [...]” (PRADO JÚNIOR, 1973, p.59).

Naquele período histórico, existia no Brasil uma força de trabalho majoritariamente escrava, mas não majoritariamente masculina, visto que, apesar de as mulheres trabalharem na mineração, as mulheres mineiras foram excluídas de qualquer cargo que envolvesse decisões políticas. Diferente do trabalho no cafezal ou no engenho, com o ciclo da mineração, a divisão sexual do trabalho ficou muito explícita, pois a presença feminina, em Minas Gerais, expandiu-se, principalmente, no comércio embora existissem mulheres trabalhando nas minas. As atividades exercidas por mulheres eram, de alguma maneira, relacionadas ao trabalho reprodutivo, pois, para Figueiredo (2001, p. 143),

Os papéis sexuais na colônia reproduziram, o que se conhecia da metrópole. Tudo parecia confirmar isso. O da atuação feminina nos ofícios mecânicos é desalentador. Entre os ofícios que se multiplicam pelas Gerais, por multidões de ferreiros, latoeiros, sapateiros, pedreiros, carpinteiros, ourives, pouco se vislumbra a presença feminina. Apareciam, sim, ocupadas na panificação, tecelagem e alfaiataria, dividindo com os homens essas funções, cabendo-lhes alguma exclusividade quando eram costureiras, doceiras, fiandeiras e rendeiras. [...] nos pesados trabalhos de extração mineral parecia confirmada a imagem legada pela pena de viajante Rugendas, *Lavagem de ouro preto, perto de Itacolomi*, em que mulheres em segundo plano aparecem carregando gamelas com pedras que seriam lavadas. Não havia impedimentos formais ao seu trabalho de mineração, mas diante de exigência de resistência e força física, restringiam-se à função de carregadoras de gamelas.

A presença feminina foi muito forte durante o ciclo da mineração, quando exerciam atividades, principalmente, no comércio. A divisão sexual do trabalho, durante o ciclo da mineração, foi explícita. Assim, as mulheres, mesmo no comércio, não realizaram atividades “consideradas masculinas”, aparecendo em segundo plano, o que significou a invisibilização de sua força de trabalho.

Assim, em Minas Gerais, a presença feminina foi intensificada nas atividades de cunho comercial, principalmente, nas atividades “consideradas femininas” e que são extensão do trabalho reprodutivo: “[...] às mulheres era reservado, o comércio de doces, bolos, frutos, melaço, queijos, leite, marisco, alho, pomada, polvilho, hóstias, obreiras, mexas, agulhas, alfinetes, fatos velhos e usados” (FIGUEIREDO, 2011, p.144).

A presença feminina, no comércio, teve, como resultado, a multiplicação indiscriminada de vendas pelo território, chegando às vilas mais distantes do centro comercial das Minas Gerais, onde as vendas eram realizadas “[...] nas casas das mulheres alforriadas ou escravas que nelas trabalhavam no trato público” (Ibid., p. 1445). Outro resultado deste processo foi a presença de mulheres denominadas de “negras de tabuleiro”, as mulheres que se dedicavam ao comércio ambulante, essas mulheres “[...] infernizaram a vida das autoridades além-mar [...]” (Ibid., p. 146), pois elas vendiam de tudo: desde mercadorias até, inclusive, o corpo. Assim, as mulheres se tornaram um problema, ou melhor, a presença feminina, no comércio, tornou-se um problema à medida em que tudo era negociado, uma vez que as mulheres tinham, em torno de si, uma gama dos mais variados segmentos, pois a atividade comercial permitia o melhor deslocamento, mobilidade e contato com as pessoas, principalmente, à população pobre. Isso significou que as mulheres comerciárias no contexto do ciclo do ouro, em Minas Gerais, protagonizaram a construção de uma “[...] solidariedade a práticas como o desvio do ouro, contrabando, prostituição a articulação com os quilombos [...]” (FIGUEIREDO, 2011, p. 146).

Naquele contexto, a prática da prostituição feminina, ao mesmo tempo em que foi duramente combatida pela Coroa Portuguesa, contraditoriamente, foi amplamente estimulada, pois, de um lado estavam os preceitos morais cristãos e, por outro lado, existia um alastramento da pobreza, onde uma das maiores expressões foi a prostituição que era amplamente aceita. Assim, ao mesmo tempo em que existiam medidas repressivas à prática da prostituição, atividade que também era aceita como moeda de troca da fiscalidade da Fazenda Real. Para Figueiredo (2011, p. 158),

[...] as mulheres pobres e forras seriam fortemente marcadas com a introdução de um novo método de cobrança do quinto a partir de 1735. Esse direito que possuía a Coroa portuguesa de receber 20% de todo o ouro retirado de seus domínios por sucessivas formas de cobrança ao longo do século XVIII. Com o sistema decapitação e censo da indústria, ampliou-se a base tributária dos contribuintes do quinto (normalmente, só pagavam os mineradores, envolvendo, além de um pagamento per capita sobre todos os escravos de Minas, contribuições dos estabelecimentos comerciais com taxas proporcionais ao seu tamanho). O que iria alcançar de modo mais decisivo as mulheres, no entanto, seria a obrigatoriedade de contribuir todo aquele que pertencesse à condição de “forro”. Assim, negros e negras, mulatos e mulatas que não possuíam escravos, passaram a pagar anualmente quatro oitavas e $\frac{3}{4}$ de ouro por sua própria pessoa. Diante da situação de extrema pobreza em que muitas mulheres viviam, a prostituição se constituiu um caminho obrigatório para que conseguissem pagar o imposto direto e escapar de confiscos, multas ou prisões.

Assim, da mulher, na formação social e economia brasileira, houve mais que sua força de trabalho, empregada nas minas ou senzalas, mas também o seu corpo, como moeda e sobrevivência. De acordo com Saffioti (2004, p. 105),

Neste regime, as mulheres são objetos de satisfação sexual dos homens reprodutoras de herdeiros, de força de trabalho e de novas reprodutoras. Diferentemente dos homens como categoria social, a sujeição das mulheres, também como grupo, envolve prestação de serviços sexuais a seus dominadores.

O sexo, como mercadoria nas sociedades de classes, contribuiu para exploração e dominação das mulheres, visto que, seus corpos, vistos como mercadoria, foram sujeitos a toda exploração e violência do trabalho, o que as relações de compra e venda de mercadorias na sociedade capitalista, principalmente, para as mulheres negras.

Deste modo, as mulheres brasileiras, principalmente, as mulheres negras tiveram, como também têm importante participação na formação social e econômica do país, no entanto, sua história e participação não foram contadas, pois, as relações de sexo e gênero, presentes na formação social brasileira, a partir da chegada dos portugueses, estabeleceram os papéis de homens e mulheres na sociedade. Sendo assim, embora a força de trabalho feminina fosse amplamente explorada, a sua condição de mulher manteve sua dupla exploração e opressão. Essa condição continua até os dias atuais, sem dúvida, com mudanças históricas significativas

Ao mesmo tempo, em que as relações de sexo e gênero colocavam situações como essas, o Brasil continuava utilizando a força de trabalho feminina, e agora, não apenas das mulheres africanas, indígenas e brasileiras, mas também da mulher branca imigrante da Europa.

No início do século XX, as mulheres ocuparam espaço na indústria e sua força de trabalho tornou-se tão importante, quanto a força de trabalho masculina, já que a quantidade de horas trabalhadas por mulheres e homens eram a mesma, porém, de acordo com Rago (2011), elas eram vistas como frágeis, desprotegidas e vulneráveis. Essa descrição não condiz com uma mulher-operária que chegava a trabalhar 14 horas por dia. Apesar de as relações de sexo e gênero estarem sempre presentes na formação social e econômica, foi com o processo

brasileiro de industrialização que estas relações ganharam um novo significado, agora atrelado às relações de trabalho de mulheres e homens que se refletem, principalmente, nos salários, na natureza dos postos de trabalhos, nos cargos, entre outros. Por outro lado, os argumentos cristãos e patriarcais foram utilizados e, até hoje são, de maneira contundente, para estigmatizar a força de trabalho feminina que atuava na indústria, assumindo formas ideológicas, a “destruição da família”, os supostos “malefícios da ausência feminina no lar”, onde se sustenta o papel biológico reprodutivo da mulher, como sendo sua única e exclusiva definição, ou seja, parir e cuidar da casa, como também tudo que o espaço doméstico implica.

Contradizendo essa argumentação, a realidade colocava de forma direta e objetiva que, ao mesmo tempo em que a sociedade utilizava esses argumentos, fazia também uso dos mesmos argumentos para manter a dupla exploração e opressão feminina, pois as mulheres passaram a ganhar menos que os homens e a ocuparem os empregos mais precarizados, no entanto, sua força de trabalho, em nenhum momento, deixou de ser explorada.

Neste sentido, a presença da força de trabalho das mulheres e sua história não foram contadas na perspectiva delas, mas sim, como se apenas os homens, o gênero masculino, tivessem, de fato, construído a formação social e econômica do Brasil. Pensar na força de trabalho feminina, na formação social e histórica, é essencial para compreendermos a história das mulheres no Brasil e para entendermos como a opressão das mulheres é fundamental para a exploração de sua força de trabalho como também, ao mesmo tempo, para que ocorra o “desaparecimento” histórico dessa força de trabalho. Para Nascimento (2016),

A criação sociocultural de uma incapacidade feminina impede a realização plena da mulher no trabalho, impossibilitando-a de extrapolar o lócus privado e de alcançar os espaços públicos da vida social. A inculcação de possíveis virtudes femininas na sociedade, como passividade, submissão, doçura e fragilidade, leva à criação de uma incompatibilidade entre a feminilidade e a produtividade. O discurso criado é o da superposição das obrigações domésticas e maternais sobre qualquer atividade profissional das mulheres.

Esse discurso está direcionado às mulheres brancas, pois a inserção das mulheres na indústria, do ponto de vista da história, como a conhecemos, ou seja, a história da Europa, precisamente, Inglaterra e França, não dá conta da história da força de trabalho das mulheres no Brasil, embora explique como esses padrões chegaram ao nosso país, porém, devemos acrescentar a essas questões, o racismo, como elemento estrutural, que negará essas ‘qualidades’ às mulheres negras.

Nesta direção, sobretudo as mulheres negras (e as indígenas), mais que invisibilizadas passaram a não ‘ter história’, pois a história é contada a partir do trabalho e como esse modifica os seres humanos, como também a realidade ao redor destes. Neste sentido, as mulheres negras, efetivamente, foram as primeiras mulheres a trabalharem no Brasil. No entanto, não eram sequer citadas e sua história ‘não existia’. Essa invisibilização tem sua base material dialeticamente explicadas pelas categorias: classe, gênero e raça, assumidas pelo processo de colonização patriarcal brasileiro. Nessa tríade, o racismo foi determinante para a negação do mito da fragilidade, consistindo em uma construção histórica para legitimar as desigualdades dentre das sociedades de classes. No dizer de Lucena (2010, p. 124),

A raça é uma construção histórica para denominar/dominar aqueles (as) considerados (as) preconceituosamente como “inferiores”, “classes perigosas”, “rebeldes”, dentre tantas expressões carregadas de discriminação/violência. A raça também pode ser utilizada pelo Movimento Negro como forma de autoafirmação da luta contra a violência sobre homens e mulheres descendentes daqueles (as) que construíram a riqueza colonial: africanos (as) escravizados (as). Neste caso, é também a construção histórica, com sentido positivo, não cabendo forma de preconceito e, sim, de afirmação positiva do (a) negro (negra).

Mulheres negras estão sujeitas à discriminação de gênero e raça, não como um somatório de preconceitos identitários, mas como uma construção histórica humana, dentro das sociedades de classes, para manter sua lógica de funcionamento, exploração e opressão. Nessa direção, as mulheres negras são invisibilizadas, como sujeitos históricos, pois, a sua história é subsumida à história de homens brancos, subsumida à história dos homens negros e subsumida à história das mulheres brancas.

A história das mulheres negras tornou-se a não-história. Contar a história de mulheres negras é desmistificar o Brasil, construído por homens. É contar sobre a violência sexual e objetificação do corpo da mulher negra, a partir das expressões “morena exótica”, “mulata bonita; é contar a história das amas de leite, que deixaram de amamentar seus filhos, para amamentar as crianças brancas; é falar da negra de dentro, “quase da família”, que dorme no quatinho dos fundos, junto com o material de limpeza. É entender que “o papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; onde a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada e a violência sexual, contra as mulheres negras, foi convertida em um romance” (CARNEIRO, 2011). Contar a história das mulheres negras é descobrir por que a “Farinha é Dona Benta”, mas a cozinheira é a Tia Anastácia. Nas palavras de Carneiro (2011, p.5),

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhozinhos e de senhores de engenho tarados. São suficientemente conhecidas as condições históricas nas Américas que construíram a relação de coisificação dos negros em geral e das mulheres negras em particular. Sabemos, também, que em todo esse contexto de conquista e dominação, a apropriação social das mulheres do grupo derrotado é um dos momentos emblemáticos de afirmação de superioridade do vencedor. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação.

Mulheres negras participaram ativamente, com sua forma de trabalho, na formação social brasileira, sem ‘direito à fragilidade e à proteção’. Essa negritude foi articulada, ao pertencimento de gênero e classe social, para legitimar a história de violência das mulheres.

Foi dito: só mais uma negra. Essa história começou a não ser contada, quando disseram que as mulheres negras não eram mulheres, negando, assim, a diversidade do gênero humano, negando-lhes a humanidade, pois o indivíduo, como sujeito histórico, precisa ser entendido, simultaneamente, como ser singular e como ser genérico, ou seja, é a complexidade das relações humanas que possibilita a apreensão do caráter radicalmente genuíno da diversidade humana (CISNE E SANTOS, 2018); é essa mesma complexidade que também define, isola e classifica, roubando-lhe a humanidade, como também colocando a diversidade como processo individual deslocado dos determinantes históricos do devir humano.

A população negra “construída”, a partir do olhar do colonizador, ou seja, através da cor da pele, “agregou” as mulheres negras ao gênero, apenas, quando foi útil. Por conseguinte, mulheres negras não existem politicamente como sujeitos. Para Werneck (2016, p. 151),

As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos.

A herança colonial, que persiste no pós-abolição, e que está presente até os nossos dias, têm um impacto negativo na vida das mulheres negras, particularmente, no trabalho, visto que, para as mulheres negras, são destinados os espaços de trabalho mais precários, com salários mais baixos, bem como, a associação “natural” das mulheres negras às tarefas domésticas, numa clara extensão da negra de dentro do período escravocrata para a doméstica moderna. Segundo Carneiro (2019, p. 156),

As ofertas de emprego no mercado continuaram restringindo a participação da mulher negra, e esta via-se obrigada a trabalhar como mucama, ama-de-leite, dama de companhia, ou então prostituindo-se, aproveitando-se de sua disseminada fama de boa-de-cama.

Esses estereótipos, que são as bases para as imagens de controle³ sobre as mulheres negras, são utilizados pela sociedade capitalista para intensificar a opressão, dominação e exploração das mulheres negras como força de trabalho na sociedade brasileira estruturalmente racista que, diante do processo de industrialização, também colocou, em prática, estratégias de branqueamento da população e “colocou” trabalhadores negros, como também negras, na informalidade e nos empregos mais precários, jogando com o racismo para a consolidação do trabalho assalariado em favor do imigrante europeu, através da legislação, a exemplo da Lei dos Vadios e Capoeiras de 1890. O racismo, no Brasil, determinou o lugar

³ “As imagens de controle são a dimensão ideológica do racismo e do sexismo compreendidos de forma simultânea e interconectada. São utilizados pelos grupos dominantes com o intuito de perpetuar padrões de violência e dominação que historicamente são constituídos para que permaneçam no poder. As imagens de controle aplicadas às mulheres negras são baseadas centralmente em estereótipos articulados a partir das categorias de raça e sexualidade, sendo manipulados para conferirem às iniquidades sociorraciais a aparência de naturalidade e inevitabilidade. As imagens de controle atribuem significados às vidas de mulheres negras que solidificam a matriz de dominação. Essas figuras cuja, a gênese é o período escravocrata, continuam sendo reformuladas com o intuito de disseminar na sociedade contemporânea as justificativas que estruturam o sistema de vigilância e violência que atravessam o cotidiano das mulheres negras.” (BUENO, 2020, p.73)

da população negra no mercado de trabalho que passa a ser a “desocupação e o trabalho precário” (MARTINS, 2012, p.457).

Nessa direção, as mulheres negras passam a realizar os piores trabalhos, os mais precarizados e insalubres, jogando por terra, mais uma vez, o mito patriarcal da fragilidade feminina, mostrando a base material e histórica do patriarcado, e ainda, como classe, gênero e raça precisam ser entendidas de forma dialética na complexidade da sociedade capitalista, ou seja, é “preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe, como também gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma, que gênero é a maneira como a raça é vivida” (DAVIS, 2016, p.18).

Destarte, o mito da fragilidade feminina não serviu para as mulheres negras, visto que, sua força de trabalho foi exaurida, seus corpos violados, como forma de controle; seu leite “dado” às crianças brancas; seus filhos roubados, em nome da propriedade privada; ou seja, ocorreu o processo de escravização de mulheres e homens negros, processo esse que tinha um projeto político e econômico que, quando cessou, manteve sua lógica⁴; não é possível atribuir fragilidade a partir de gênero, às mulheres negras, dentro de uma sociedade onde o racismo é essencial para a manutenção das suas estruturas e dos seus desiguais. Segundo Almeida (2019, p. 183),

A escravidão e o racismo são elementos constitutivos tanto da modernidade, quanto do capitalismo, de tal modo que não há como desassociar um do outro. O racismo, de acordo com esta posição, é uma manifestação das estruturas do capitalismo, que foram forjadas pela escravidão. Isso significa dizer que a desigualdade racial é um elemento constitutivo das relações mercantis e de classe.

Esses elementos associados ao patriarcado determinaram ou não a fragilidade das mulheres, pois, se de um lado a vida não pode ser entendida unicamente pelo veio da economia, por outro lado é impossível compreendê-la sem este viés. É nessa relação dialética que encontramos a negação do mito da fragilidade feminina, para as mulheres negras, como escravizadas, mineiras, quituteiras, prostitutas. Principalmente, como mulheres trabalhadoras escravizadas em diásporas forçadas.

CONSIDERAÇÕES

A formação da sociedade brasileira é estruturada, a partir da colonização, que se ergue na esteira da moderna sociedade de classes, para a manutenção da formação do capitalismo comercial, tendo como pilar, o racismo estrutural, não como categorias isoladas ou hierarquizadas, mas como estruturas dialeticamente articuladas que explicam as desigualdades de classes e como se materializam as opressões de gênero e raça, no seu interior, tendo como eixo propulsor, o lucro. É nessa relação que se constrói o mito da

⁴ “a escravidão, promovida e organizada pelos europeus no hemisfério ocidental entre os séculos XVI e o XIX, não foi um fato acidental da história econômica moderna. Não foi um fenômeno marginal, merecedor de opróbrio e vergonha, mas felizmente superado pela marcha triunfante do capitalismo e do regime contratual do trabalho livre que sempre parece caracterizar as economias moderna. A escravidão foi, antes de tudo, uma peça crucial nos primeiros momentos da formação do capitalismo mundial e do arranque da acumulação na Grã-Bretanha” (WILLIAMS. Eric, 2011). Prefácio à edição espanhola do livro Capitalismo e Escravidão.

fragilidade feminina que serve para oprimir as mulheres, rebaixar seus salários, colocá-las nos empregos mais precarizados, exaurindo seus corpos, mas não serve para deixar de explorar sua força de trabalho, principalmente, para as mulheres negras, pois foi a força de trabalho de mulheres e homens negros que fundaram o Brasil. Portanto, a fragilidade feminina não foi e não será aplicada às mulheres negras, pois, além de se configurar como um mito, as relações de gênero racializadas na sociedade de classes, e sua concretização, é impossível diante da sua utilidade para a produção do lucro capitalista.

REFERÊNCIAS

1. ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
2. ALMEIDA, S. L. *Racismo Estrutural*. Coleção Feminismos Plurais. Selo Sueli Carneiro. São Paulo. Pólen. 2019.
3. BUENO, Winnie. *Imagens de controle: um conceito do pensamento de Patrícia Hill Collins*. Porto Alegre. Zouk. 2020.
4. CARNEIRO, Sueli. *Gênero e raça na sociedade brasileira*. In. Sueli Carneiro: Escritos de uma vida. São Paulo. Pólen Livros, 2019.
5. CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o Feminismo: A situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. Disponível em <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>
6. CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. 2011
7. CISNE, Mirla e SANTOS, S. M. M. *Feminismo, diversidade sexual e Serviço Social*. Biblioteca Básica de Serviço Social. São Paulo. Cortez. 2018.
8. DAVIS, Ângela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo. Boitempo. 2016.
9. FIGUEIREDO, Luciano. *As mulheres nas Minas Gerais*. In: História das Mulheres no Brasil. Mary Del Priore (org). São Paulo: Contexto, 2011.
10. GUIGUE, Bruno. “O Capital” e o homem-mercadoria [parte 1]. Disponível em: <https://revistaopera.com.br/2020/07/11/marx-o-capital-e-o-homem-mercadoria-parte-1/>
11. LUCENA, M. de F. G. *Saúde, Gênero e Violência: um Estudo Comparativo Brasil/França Sobre A Saúde da mulher negra*. Pernambuco. Universitária UFPE. 2010.

12. MARTINS, T. C. S. *O negro no contexto das novas estratégias do capital: desemprego, precarização e informalidade*. In. Revista Serviço Social e Sociedade Nº 111, p. 450-467, jul./set. 2012. São Paulo. Cortez. 2012.
13. NASCIMENTO, Sara. *PRECARIZAÇÃO DO TRABALHO FEMININO: a realidade das mulheres no mundo do trabalho*. Disponível em: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/3211/321153853034/html/index.html>.
14. PRADO JÚNIOR, Caio. *História e Economia do Brasil*. 16ª Edição. São Paulo. Brasiliense. 1973.
15. RAGO, Margareth. *Trabalho Feminino e Sexualidade. História das Mulheres no Brasil*. Mary Del Priore (org). São Paulo: Contexto, 2011.
16. SAFFIOTI, Heleieth I. B. *A Mulher na Sociedade de Classes: Mito e Realidade*. 3ª Ed. São Paulo: Expressão Popular 2013.
17. SANTOS, M. A. *Relações de gênero e violência: feminicídio no semiárido alagoano*. In. Trabalho e Semiárido Alagoano: diálogos com o Serviço Social. BEZARRA e SILVA (org.). Maceió. EDUFAL.2019.
18. SOUZA-LOBO, Elizabeth. *A classe operária tem dois sexos: trabalho dominação e resistência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2011.
19. STEARNS. Peter N. *História das Relações de Gênero*. São Paulo: Ed. Contexto, 2013.
20. TOLEDO. Cecília. *Mulheres: O Gênero nos Une, a Classe nos divide*. Série Marxismo e Opressão. 2ª Ed. Setembro. 2005.
21. TRISTAN, J. *Mulheres negras, capitalismo e revolução*. Disponível em <https://www.esquerdadiario.com.br/Mulheres-negras-capitalismo-e-revolucao-16536>
22. WERNECK, Jurema. *De Ialodês e Feminsitas: Reflexões sobre ação das mulheres negras na América latina e no Caribe*. 2008
23. WERNECK, Jurema. *Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo*. In: Vents d'Est, vents d'Ouest. 2008.
24. WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e Escravidão*. Tradução: Carlos Nayfeld. Rio de Janeiro. Americana. 1975.



ISBN 978-65-86680-42-3

