



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

PRÓ-REITORIA ACADÊMICA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CLÁUDIO PEREIRADO NASCIMENTO

**DO PEJI AO PROTESTANTISMO: PLURALISMO E IDENTIDADE RELIGIOSA
AFRO-QUILOMBOLA DA COMUNIDADE SÍTIO CASTAINHO – GARANHUNS-
PE.**

Recife-PE/2021



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CLÁUDIO PEREIRADO NASCIMENTO

**DO PEJI AO PROTESTANTISMO: PLURALISMO E IDENTIDADE RELIGIOSA
AFRO-QUILOMBOLA DA COMUNIDADE SITIO CASTAINHO – GARANHUNS -
PE.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião. Área de concentração em Religião, Cultura e Sociedade e Linha de Pesquisa: Campo Religioso Brasileiro, Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Drance Elias da Silva

Recife-PE/ 2021

N244d Nascimento, Cláudio Pereira do

Do PEJI ao Protestantismo : pluralismo e identidade religiosa afro-quilombola da comunidade Sitio Castainho-Garanhuns-PE / Cláudio Pereira do Nascimento, 2021.

274 f. : il.

Orientador: Drance Elias da Silva

Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2021.

1. Pluralismo religioso. 2. Catolicismo. 3. Quilombolas – Garanhuns-PE. 4. Memória coletiva. I. Título.

CDU 261.8

TERMO DE APROVAÇÃO

**DO PEJI AO PROTESTANTISMO: PLURALISMO E IDENTIDADE RELIGIOSA
AFRO-QUILOMBOLA DA COMUNIDADE SITIO CASTAINHO – GARANHUNS-
PE.**

CLÁUDIO PEREIRADO NASCIMENTO

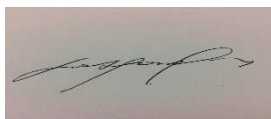
Tese apresentada em 16 de abril de 2021 como requisito parcial para a obtenção do título Doutor em Ciências da Religião. O candidato foi arguido pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho aprovado.



Prof. Dr. Drance Elias da Silva
(Orientador)



Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos
(Avaliador interno)



Prof. Dr. José Afonso Chaves
(Avaliador Interno)



Prof. Dr. Carlos André Silva Moura
(Avaliador Externo)



Prof. Dr. José Roberto de Souza
(Avaliador Externo)

Dedico este trabalho aos meus genitores, Genis Pereira do Nascimento e Lídia Augusta do Nascimento que me ensinaram, a ser simples honesto, a sorrir e ter fé mesmo nos momentos de dor. Ao meu irmão Gilmar Pereira do Nascimento, pelos momentos felizes que vivemos.

In memoria

AGRADECIMENTOS

Gratidão a Deus pai de infinito amor, justiça, bondade e misericórdia, por ter me dado a vida, por me permitir superar todas as dificuldades e concluir este doutorado. A Ele toda honra e toda glória.

A minha família, pela base de amor, apoio, força, confiança para finalizar este trabalho, em especial, meus irmãos Carlos, Cláudia, Marcos, Maria Alessandra, Nadja, Nadjane, Paulo, minha filha Maria Lídia, sobrinhos Caio e Carlinhos, tias Lindinalva, Lucila, tio Eliezer, a Fabíola Albuquerque (ex-esposa), as cunhadas Janaina e Tatiana, a todos pela compreensão, pelo apoio no período de produção dessa fase da vida acadêmica, por existirem e compartilharem, comigo mais esse momento.

A minha companheira Alcicleide Tranquilino, pelo seu amor, por todo incentivo e, principalmente, pela paciência carinhosa, pela sua presença concretizada em gestos e palavras que me ensina a beleza do amor verdadeiro.

Aos meus amigos, Antônio Maria, Délio Freire, Denize Siqueira, Eudes Pavel, Gilce Zarva, José Walter, Lautemyr Canel, Michel Zaidan, Robson, Rubia Lossio, Sidney Mota, Simone Azevedo, Patrocínio Sólon e Tânia Diogo pelas palavras de conforto nos momentos difíceis, pela confiança, por não deixar desistir.

Aos companheiros (as) da Escola Erem Jornalista Trajano Chacon, a Claudilene da Silva, Elaine Sales, Eleneide Menezes, Jonatha Neves, Kelly Coelho, Marlene Borges e Necyr Santos, pelo apoio. Aos professores da Faculdade Luso Brasileiro-Falub, Adriana, Consulesa, Cícero, Clariosvaldo, Mércia, Pedro Filho, Rogério, Rosa Imbelloni e Solange. Aos amigos José Ferreira e Litz Mozart de maneira especial, por ajudarem gentilmente na revisão deste trabalho.

A Comunidade Quilombola de Castainho pela acolhida em especial a todos os entrevistados que contribuíram gentilmente na informação de dados para este estudo, a Antônio Ginaldo, Geraldo Barbosa, Joseane Lopes, Késsia Góes, Lindinaldo Rodrigues, Maria José Ezidio, Mauricio Mendes, Quitéria Lopes, Raissa Silva e Valmira Barbosa. Além do Sr. José Carlos Lopes ex-líder comunitário e José Lopes atual líder comunitário pela sua valiosa participação e contribuição em prol da pesquisa.

Aos colegas de doutorado pela divisão das apreensões que tanto nos angustiava. Pelas conversas nos bastidores. E acima de tudo pelo apoio e cumplicidade que sempre estiveram presentes em nossa maravilhosa turma.

Ao Dr. Drance Elias da Silva meu orientador, pelas orientações sempre atenciosas, pelo respeito, pela presença segura, grande ajuda dedicada na realização deste trabalho.

Estendo os agradecimentos aos professores do PPG em Ciências da Religião da UNICAP, em especial aos Profs. Dr. Afonso Chaves, Dr. Antônio Mota, Dr. Gilbraz Aragão, Dr. José Tadeu, Dr. Luiz Carlos, Dr. Luiz Libório, Dr. Newton Cabral, Dr. Sérgio Sezino, Dra. Zuleica Dantas, por um trabalho voltado para a formação acadêmica e excelência.

Por fim, sou grato a todos que diretamente ou indiretamente contribuíram com a minha trajetória.

Confia Sempre

Não percas a tua fé entre as sombras do mundo.

Ainda que os teus pés estejam sangrando, segue para a frente, erguendo-a por luz celeste, acima de ti mesmo.

Crê e batalha.

Esforça-te no bem e espera com paciência.

Tudo passa e tudo se renova na Terra, mas o que vem do céu permanecerá.

De todos os infelizes, os mais desditosos são os que perderam a confiança em Deus e em si mesmos, porque o maior infortúnio é sofrer a privação da fé e prosseguir vivendo.

Eleva, pois, o teu olhar e caminha.

Luta e serve.

Aprende e adianta-te.

Brilha a alvorada além da noite.

Hoje é possível que a tempestade te amarfanhe o coração e te atormente o ideal, aguilhoando-te com aflição ou ameaçando-te com a morte...

Não te esqueças, porém, de que amanhã será outro dia

Autor: Meimei

Psicografia de Francisco Cândido Xavier

RESUMO

Nesse estudo abordamos os efeitos do pluralismo religioso na identidade religiosa afro-quilombola da comunidade Sítio Castainho – Garanhuns-Pe. Assim, investigamos como pluralismo religioso tem influenciado a construção da identidade religiosa, e como as práticas e representações religiosas se relacionam ou influenciam no modo de vida, nas formas de organização e identificação comunitária. Para tanto, como arcabouço teórico, empregamos os conceitos de Zygmunt Bauman de Modernidade e Comunidade, o conceito de identidade de Stuart Hall, e Crise de sentido e pluralismo de Peter Berger. No aporte metodológico utilizamos a abordagem qualitativa para a investigação, com características de cunho exploratório e explicativo. Sendo assim, nos apropriamos do uso de pesquisa bibliográfica de autores e estudiosos sobre o tema, além da realização de questionários, com moradores, líder comunitário e líder religioso. A coleta de dados foi realizada por meio de vídeo conferência na plataforma Google meet, pelo qual entrevistamos 12 participantes, dentre eles: quilombolas anciãos, jovens residentes na comunidade e o pastor da igreja presbiteriana fundamentalista. A metodologia nos permitiu descrever e analisar a organização contemporânea do grupo, nos fornecendo coleta de dados que facilitou a responder a problemática levantada neste estudo. Neste sentido, o referido estudo aponta que o pluralismo religioso, vem ocasionando transformações na identidade religiosa e cultural da comunidade de Castainho, e, conseqüentemente uma crise de sentido dos referenciais identitários do grupo. Ou seja, vem ocorrendo o declínio dos cultos da matriz da religião afrodescendente enquanto forma de representação social.

Palavras chaves: Castainho; Catolicismo; Identidade Religiosa; Memória Coletiva; Quilombolas.

ABSTRACT

In this study we approach the effects of religious pluralism on the Afro-quilombola religious identity of the Sítio Castainho - Garanhuns-PE community. Thus, we investigate how religious pluralism has influenced the construction of religious identity, and how religious practices and representations are related or influence the way of life, the forms of organization and community identification. For that, as a theoretical framework, we use the concepts of Zygmunt Bauman of Modernity and Community, the concept of identity by Stuart Hall, and Crisis of meaning and pluralism by Peter Berger. In the methodological contribution we use the qualitative approach for the investigation, with characteristics of exploratory and explanatory nature. Thus, we have appropriated the use of bibliographic research by authors and scholars on the subject, in addition to conducting questionnaires, with residents, community leaders and religious leaders. Data collection was carried out through a video conference on the Google meet platform, through which we interviewed 12 participants, among them: elderly quilombolas, young people living in the community and the pastor of the fundamentalist Presbyterian church. The methodology allowed us to describe and analyze the contemporary organization of the group, providing us with data collection that made it easier to answer the problems raised in this study. In this sense, the aforementioned study points out that religious pluralism has been causing transformations in the religious and cultural identity of the community of Castainho, and, consequently, a crisis of meaning in the group's identity references. In other words, there has been a decline in the cults of the Afro-descendant religion as a form of social representation.

Key words: Chick; Catholicism; Religious Identity; Collective Memory; Quilombolas.

RÉSUMEN

En este estudio abordamos los efectos del pluralismo religioso en la identidad religiosa afro-quilombola de la comunidad Sitio Castainho - Garanhuns-Pe. Así, investigamos cómo el pluralismo religioso ha influido en la construcción de la identidad religiosa, y cómo las prácticas y representaciones religiosas se relacionan o influyen en el modo de vida, las formas de organización y la identificación comunitaria. Para eso, como marco teórico, utilizamos los conceptos de Zygmunt Bauman de Modernidad y Comunidad, el concepto de identidad de Stuart Hall y Crisis de significado y pluralismo de Peter Berger. En el aporte metodológico utilizamos el enfoque cualitativo para la investigación, con características de carácter exploratorio y explicativo. Así, nos hemos apropiado del uso de la investigación bibliográfica por parte de autores y estudiosos sobre el tema, además de la realización de cuestionarios, con vecinos, líderes comunitarios y líderes religiosos. La recolección de datos se realizó a través de una videoconferencia en la plataforma Google meet, a través de la cual entrevistamos a 12 participantes, entre ellos: quilombolas ancianos, jóvenes que viven en la comunidad y el pastor de la iglesia fundamentalista presbiteriana. La metodología nos permitió describir y analizar la organización contemporánea del grupo, brindándonos una recolección de datos que facilitó la respuesta a los problemas planteados en este estudio. En este sentido, el citado estudio señala que el pluralismo religioso viene provocando transformaciones en la identidad religiosa y cultural de la comunidad de Castainho y, en consecuencia, una crisis de sentido en las referencias identitarias del grupo. En otras palabras, ha habido un declive en los cultos de la religión afrodescendiente como forma de representación social.

Palabras clave: Castainho; catolicismo; Identidad Religiosa; Memoria Colectiva; Quilombolas.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Quadro geral de comunidades remanescentes de quilombos	57
Figura 2	Localização da Comunidade de Castainho.	73
Figura 3	Estradas de acesso á Comunidade de Castainho.	74
Figura 4	Casa de farinha antes da reforma	107
Figura 5	Casa de farinha atual	107
Figura 6	Capela Católica e Igreja Presbiteriana de Castainho	110

LISTA DE ABREVIATURAS

(ADCT)	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CRAS	Centro Referência da Assistência Social
CPT	Comissão Pastoral da Terra
(CRQs)	Comunidades remanescentes de quilombos
CF	Constituição Federal
FETAPE	Federação dos Trabalhadores de Agricultura do Estado de Pernambuco
FIG	Festival de Inverno de Garanhuns
(INCRA).	Instituto Nacional da colonização e Reforma Agrário
(MNU)	Movimento Negro unificado

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
1.0. ALGUNS ASPECTOS HISTÓRICOS SOBRE QUILOMBOS NO BRASIL.....	29
1.1. A Experiência Religiosa no Brasil Colonial.....	29
1.2. Descrevendo os Quilombos.....	38
1.3. Comunidades Quilombolas no Brasil hoje.....	51
1.4. Quadro geral das comunidades Quilombolas no Brasil.....	55
1.5. Comunidades Quilombolas em Pernambuco.....	67
2.0. DESCREVENDO O OBJETO DE ESTUDO: COMUNIDADE QUILOMBOLA SÍTIO DE CASTAINHO.....	73
2.1. Comunidade Castainho: breve histórico.	73
2.2. Discursos sobre a Origem da Comunidade.....	75
2.3. Marcas histórico-espaciais e composição do Território quilombola	84
2.4. Modos de vida.....	100
2.5. Costumes e Tradições Locais	109
3.0.CAMINHOS TEORICOS E CONCEITUAIS.....	115
3.1. Modernidade.....	115
3.1.2. Discutindo conceito de Comunidade.....	125
3.2. Conceito de Identidade.....	131
3.3. Modernidade, Pós-modernidade e Crise de Sentido.....	138
3.4. Comunidade de Castainho, Reconhecimento e Identidade.....	148
4.0. AS REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS RELIGIOSAS DA COMUNIDADE SITIO CASTAINHO E O PLURALISMO RELIGIOSO.....	154
4.1. A Religião e a mudança de filiação religiosa da Comunidade de Castainho.....	155
4.2. As conversões religiosas.....	165
4.3. Tradição e a pós-modernidade: As trocas culturais e religiosas na Comunidade Sítio do Castainho.....	178

4.4. A Religião, pluralismo e a crise de sentido em Castainho.	188
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	202
REFERENCIAS.....	207
APÊNDICES.....	223
APÊNDICE 1 ROTEIRO DE ENTREVISTA DOS MORADORES.....	224
APÊNDICE 1 ROTEIRO DE ENTREVISTA DO LIDER RELIGIOSO.....	225
APÊNDICE 2 QUADRO 1 – PERFIL DOS ENTREVISTADOS.....	226
APÊNDICE 2 QUADRO 2 SINTESE DAS ENTREVISTAS DOS MORADORES.....	227
APÊNDICE 2 QUADRO 3 – SINTESE DA ENTREVISTA LIDER RELIGIOSO.....	257
ANEXOS.....	267

INTRODUÇÃO

A aspiração de estudar aspectos das Comunidades de remanescentes de Quilombos (CRQs) vem desde 2002, após o término da minha graduação. Durante a minha pós-graduação, em *lato sensu*, em História das Artes e das Religiões, pela UFRPE, desenvolvi interesse pelo estudo da religiosidade Afro-Brasileira. Ao realizar pesquisa bibliográfica para elaboração de minha monografia de especialização, no arquivo público de Pernambuco, Jordão Emereciano, tive a oportunidade de conhecer vários pesquisadores que realizavam pesquisa, visitavam o arquivo público. Estes pesquisadores que realizavam trabalhos faziam muita apologia dos grupos rurais de descendentes de quilombos em suas discussões, inspirando-me o desejo de desenvolver possível proposta de projeto de mestrado que investigasse esse objeto de estudo.

Para tanto, é importante ressaltar que, seria um grande desafio pelo fato de ter participado da seleção do mestrado em Ciência Política da UFPE, em 2003, com temática que discutia o pragmatismo do Partido dos trabalhadores em Pernambuco, totalmente diferente do tema comunidades negra rural. Assim, comecei a pesquisar sobre populações negras no meio rural, e mergulhei numa intensa discussão sobre o assunto, além de ter conseguido realizar pertinente levantamento de fontes bibliográficas.

Desse modo, surgiu um problema: como definir o objeto de estudo? E, numa mesa, sentado a pesquisar, aproximou-se de minha pessoa um determinado funcionário. Este acontecimento não representou estranheza pelo fato de que geralmente conversávamos nos momentos de pesquisa. O cidadão indagou sobre minha temática e respondi não ter nada definido, pois precisaria demarcar melhor o que estudar e onde estudar.

Mas, o interessante é que aquela pergunta mudaria meus planos, visto que o colaborador deste espaço público portando um dossiê desenvolvido pela Pastoral da Terra, equipe Garanhuns, intitulado “Comunidade Quilombola Sítio de Castainho”, documentação referente ao arquivo público de Pernambuco Jordão Emereciano, logo me questionou novamente porque não investigar este grupo de quilombolas, pois eles travaram intensa luta pela posse da terra em Garanhuns.

Faz-se importante ressaltar, aqui, que os caminhos e descaminhos para a construção da proposta de investigação, referente à Comunidade Sítio de Castainho, começava a desenvolver-se naquela ocasião e, posteriormente, recebi a orientação de uma ilustre amiga, mestranda em Ciência Política, no ano de 2002, Artêmis Cardoso, que me incentivou na

pesquisa sobre a temática, além de indicar o ex-militante da Djumbay e doutorando de sociologia na mesma época, o professor Ronaldo Laurentino. Juntos, então, construímos a primeira versão do projeto intitulado “Uma análise Histórica do Processo de Politização da Comunidade do Sítio de Castainho (Garanhuns-PE), na luta pelo reconhecimento como Comunidade Quilombola”, proposta esta transitada em vários programas da UFPE a citar: História, Antropologia e Ciências Política sem êxito na sua aprovação.

Nos anos de 2004 a 2006, participei das seleções em nível de mestrado dos Programas de Pós-Graduação em História e Antropologia, pois pretendia realizar uma análise Histórica do “Processo de politização da Comunidade Quilombola do Sítio de Castainho (Garanhuns-PE), na luta pelo reconhecimento como comunidade Quilombola no período de 1983 a 1997”. Assim, afirmava que o problema que envolvia a luta pela posse da terra, na Comunidade Quilombola de Castainho, seria resolvido no momento da politização desta comunidade, que se mobilizou reivindicando, na justiça a titulação e apropriação das terras por eles ocupadas.

O que mais me provocava consistia em entender como tinha sido construído esse processo “Histórico da politização da identidade étnica da Comunidade do sítio de Castainho (Garanhuns-PE), na luta pelo reconhecimento como Comunidade Quilombola”. Haja vista que o dilema dessa sociedade de remanescentes de quilombos não consiste apenas numa política de assentamento.

Como forma de dar vida a esse argumento, é extremamente relevante destacar, que a luta que envolve as Comunidades negras pelo direito à posse da terra no Brasil é uma questão historicamente antiga. Tendo como marco a lei de terra de 1850, lei 601 de 18 de Setembro de 1850. Consistia num conjunto de leis, que se fundamentavam em um regime de posses de terras, admitida a transmissão da propriedade, baseada apenas pela sucessão, compra e venda, cabendo ao poder público intervir nas mediações e demarcações das propriedades de terras. O estatuto territorial se baseava no regime de concessão. A velha sesmaria tradicional permitia ao estado o povoamento, com incentivo as propriedades particulares.¹

Portanto, a lei de terra defendia os interesses de determinados grupos que eram os posseiros, e alijava o grupo dos escravos libertos do direito à posse da terra como afirma Rebeca Oliveira Duarte (2001).

Segundo a autora, o acesso à terra pelas pessoas negras, libertas da escravidão, fora devidamente bloqueado pela lei de terra, quando a legitimação das terras só se faria em pagamento em dinheiro para a coroa, tendo a junta do imperador o poder de decidir a quem

¹ FAORO, Raymundo. Os Donos do Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro. - 3ª edição. Revista. - São Paulo, 2001. Pp-466.

vender as terras, a que preço vendê-las e a quem conceder o direito para exploração. Pessoas negras libertas não teriam condições de adquirir as terras por compra, beneficiando explicitamente tal lei os grandes posseiros e proprietários de terras, porque houve um encarecimento das terras Brasileiras.²

Diante dos dilemas do direito à posse da terra enfrentado pelos habitantes de Castainho, além de minha aspiração pela investigação científica, procurei o professor e Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Dr. Bartolomeu Tito Figueiroa de Medeiros, departamento de Antropologia (UFPE), que tinha pesquisa sobre CRQ, em Pernambuco. O referido professor, ao perceber minha motivação pelo tema, convidou-me a fazer parte do seu núcleo de pesquisa em comunidade quilombola pelo qual aprofundi as concepções que havia construído sobre Castainho. Em vista disso, diante da necessidade da construção do memorial antropológico exigido na seleção do mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia ano 2005. Assim, para atender as exigências do processo seletivo realizei a visitação à Comunidade Sítio Castainho com a finalidade da elaboração do memorial antropológico.

O primeiro contato com o objeto de estudo, no papel de pesquisador realizando análise de observador participante, trouxe-me grandes motivações e, saindo do Recife às 06:00h com destino a Garanhuns, ora conduzido pelo medo e incerteza do aprofundamento da proposta de estudo, ora indagando sobre a escolha desse objeto, mas, ao chegar àquele lugarejo, deparei-me com a estrada de barro batido, empoeirado. Sendo assim, ao ser transportado pelo moto taxista mergulhei na certeza do caminho certo.

A minha chegada ao lugarejo foi marcada pela simpatia e receptividade dos residentes. Na companhia de José Carlos, líder comunitário, visitamos toda a localidade. Ao adentrar, buscamos uma compreensão, a partir do relato dos moradores acerca da luta pela posse da terra, processo de politização, além da formação das identidades dos quilombolas, bem como das diferentes significações do ser negro na contemporaneidade. Em vista disso, procurei descrever a partir do modo simples de vida, além das histórias narradas, fruto da memória, pois afirmava o sentimento de pertencimento do grupo que lutava pelo direito à terra que ocupava.

Em virtude dessa experiência recordo cada momento presenciado: as conversas com cidadãos da velha geração (sobre como ocorreu a luta pela posse da terra), o olhar sobre a casa de farinha, a visitação dos residentes nas casas de alvenaria e ainda de barro (onde foram

² PEREIRA, Graciete Maria; SANTOS, Judith Karine Cavalcanti; LUCIANA, Araújo et. AL. Danos moral nos atos de racismo. Olinda: Djumbay, 2011. Pp.52-53.

relatados os modos de vida da comunidade), as áreas de plantações de mandioca, a escola da comunidade (Escola Municipal Virgílica Garcia Bessa, instalada na comunidade do Castainho em 1975)³ e todos esses locais foram visitados na companhia de José Carlos.

Sendo assim, ao percorrer longos caminhos para levar adiante esse projeto, deparei-me com a decepção e insucesso das várias tentativas em programas de pós-graduação em nível de mestrado. Chegava a hora de pausar este projeto. Desse modo, decidi pela entrada no mestrado de economia da UFPE em 2007, pois tinha a convicção de que Castainho seria retomado em outro momento de minha formação acadêmica, como um doutorado.

Passado o mestrado, deparava-me com o desejo de retomada das questões que envolvia as sociedades negras rurais, mas sabia do desafio a ser superado. Primeiramente precisaria mudar o enfoque referente à problemática do objeto a ser investigado, sendo assim, no ano de 2012, desenvolvi uma proposta de estudo que almejava analisar como os processos educativos contribuíram e contribuem para as vivências cotidianas dos elementos constitutivos da resistência quilombola: a ancestralidade, a memória e a identidade.

Embora essa proposta de investigação tivesse a finalidade de contribuir com os estudos identitário que a academia tem desenvolvido, considerando a importância que a Antropologia brasileira tem dado aos estudos sobre etnicidade, de forma especial às comunidades de remanescentes de escravos. Assim, destaco que, diante de compromisso profissional, terminei não levando esse projeto adiante.

Após ouvir muitos conselhos de amigos e ex-professores, procurei o Departamento de Educação da UFPE para pagar cadeira como aluno especial em 2014, pelo qual cursei “Teoria e História da Educação”, com o professor e pesquisador Dr. Edílson Fernandes de Souza, que fez fortalecer o desejo da continuidade do estudo sobre Castainho e, seguindo orientação do mesmo, elaborei novo projeto agora com enfoque para a educação quilombola, haja vista, como professor de História e negro, tinha muito interesse pela temática. Nessa nova proposta, almejava analisar a história oral como processo civilizador de construção da identidade étnica e afirmação na luta pelo reconhecimento de comunidade Quilombola.

Neste sentido, minha preocupação consistia em avaliar a relevância da História Oral como educação diferenciada, que se propõe trabalhar com uma concepção de educação em que os valores, a cultura, os costumes, as tradições, a sabedoria das pessoas mais velhas e a

³ Cabe destacar que a escola está situada na parte central da comunidade e atende, em geral, os quilombolas desta mesma. Disponibiliza o nível fundamental I e II, atendendo em dois turnos: manhã e tarde.

história dos antepassados fazem parte do processo histórico da comunidade, servindo de inspiração e reafirmação da identidade.

Diante do desafio de identificar como a cultura quilombola estava sendo trabalhada em sala de aula, resolvi realizar nova visitação à comunidade. Seria o segundo encontro ao objeto de estudo, novamente recebido por José Carlos, facilitador dessa análise. Percorremos toda comunidade, mas o que me impressionou nesse contato com a comunidade, foi perceber as mudanças do modo de vida do grupo: a casa de farinha estava modificada, os imóveis já não eram mais de barro e possuíam nova arquitetura, pois os residentes faziam uso do Programa “Minha Casa Minha Vida Quilombola”, política pública do Governo Federal que consequentemente resultou no aumento do percentual de imóveis de estrutura de alvenaria.

Em presença desse cenário, observei práticas religiosas do movimento pentecostal por meio de ações sociais implementadas através da Creche Bethesda, que conforme informações dos domiciliados e funcionários do estabelecimento, estava instalada no povoado desde 2006 sendo inaugurada em 31/01/2009. A princípio, começando sua história no quilombo através das atividades realizadas na escola municipal da localidade, pela qual foram desenvolvidas práticas educativas de evangelização na escola dominical, com cerca de 50 crianças e 10 adultos. Cabe destacar, que as atividades religiosas foram crescendo, havendo a necessidade da construção do templo religioso, ocorrido em 14/12/2006, com a construção da igreja Presbiteriana fundamentalista no seio da comunidade antecedendo a instalação da creche.

A partir dessa verificação, constatei o impacto desse trabalho assistencial na religiosidade dos residentes, pois devido ao nível de pobreza que afeta as CRQs, a entrada de missões religiosas dessa natureza se torna comum influenciando a cultura do grupo. No que se refere ao serviço social, destaco que a creche atende mais de 150 crianças, domiciliadas na comunidade e em outras localidades.⁴

Em 2015, mergulhado no desejo de analisar a influência da religião nas práticas culturais de Castainho, tomei a iniciativa de procurar novamente o prof. Dr. Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros, que me recebeu gentilmente, e após algumas orientações conduziu-me a um novo olhar de investigação científica, mostrando a possibilidade de pesquisar a identidade religiosa de Castainho e, diante da orientação desse pesquisador, comecei a realizar leituras referentes à CRQs. Os estudos que encontrava sobre comunidades quilombolas

⁴ Maiores esclarecimentos Creche Bethesda consultar: <https://crechebethesda.com.br/>.

sempre destacavam a questão da formação identitária da comunidade, a questão étnica. Nesse sentido, percebi certa falta de trabalhos etnográficos que dessem visibilidade aos quilombolas, os quais abordassem o sincretismo religioso e modo de vida, principalmente em Castainho.

Seguindo orientações repassadas pelo referido professor e pesquisador acima citado, diante da escassez de pesquisa referente ao objeto de estudo, realizamos levantamento sobre as publicações existentes no banco de dados da CAPES, especificamente sobre a temática Castainho, no que tange à religiosidade, foco do nosso recorte.

Destacamos, dentre vários estudos, a publicação de Cornélio (2015), dissertação (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Departamento de Educação, Recife, Intitulada “Juventude Quilombola, da Comunidade para a Universidade: Atores Sociais no Processo de Comunicação de Saberes para o Desenvolvimento Local”, a proposta de investigação científica tinha a finalidade de relacionar as experiências dos jovens quilombolas adquiridas no estudo superior, com o processo de desenvolvimento da Comunidade de Castainho, Garanhuns-PE, Brasil.

Dantas (2015), sob o tema: Gestão escolar e Educação Para as Relações Étnico-Raciais, Universidade Federal de Pernambuco, procurou compreender na sua pesquisa, as relações entre a gestão escolar e a comunidade quilombola de Castainho, em Garanhuns, Pernambuco, tendo em vista, a promoção da educação para as relações étnico-raciais, observando a implementação da Lei Federal nº 10.639/03.

Santos (2010), em sua dissertação, defendida na Universidade Federal de Pernambuco, sobre o título “A comunidade de Castainho: uma contribuição aos estudos geográficos de remanescentes de quilombos em Garanhuns, Pernambuco”. A autora contempla, de forma satisfatória, as questões étnico-raciais e culturais numa abordagem geográfica.

Silva (2014) procurou investigar, por meio da temática “Quilombo, cultura e política: uma etnografia das políticas culturais na comunidade de Castainho, PE”, Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, baseada em um estudo de caso, feito a partir de duas ações realizadas na comunidade de Castainho, financiadas por órgãos públicos: o Festival de Inverno de Garanhuns (FIG), realizado pela Secretaria Estadual de Cultura de Pernambuco, e o Projeto Xirê, idealizado pelo SESC da cidade de Garanhuns.

Nesse sentido, esse levantamento de trabalhos acadêmico foi bastante relevante para o desenvolvimento da futura proposta de estudo, haja vista o aprofundamento das pesquisas já realizadas sobre a temática proposta, a partir de diversos recortes de estudos. Diante dos caminhos percorridos para o desenvolvimento da pesquisa, após desenvolver profunda análise de publicações científicas sobre a Comunidade de Castainho, partimos para a conclusão do projeto de pesquisa a ser apresentado num programa de pós-graduação.

Dessa forma, busquei ter sempre em mente a busca de uma linha de estudo centrada numa discussão referente à influência da religião, nas culturas de Comunidades de Remanescentes de quilombo em especial Castainho, pois percebi, na segunda visitação, que o modo de vida comunitário estava passando por um processo de transformação, e que poderia desenvolver um estudo sobre esta “transformação”, pois seria relevante para o campo acadêmico.

Para tanto, é importante ressaltar que, no final de 2015, apresentamos o projeto de doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UNICAP, intitulado: “Do Peji ao Protestantismo: Pluralismo e Identidade Religiosa Afro-Quilombola da Comunidade Sítio Castainho – Garanhuns-PE”.

Sendo assim, trazemos a seguinte questão como expressão do problema de nossa pesquisa: Como o pluralismo religioso tem influenciado a identidade religiosa dos residentes de Castainho, e como as práticas e representações religiosas se relacionam ou influenciam no modo de vida, nas formas de organização e identificação comunitária desses sujeitos enquanto na condição de quilombolas?⁵

Diante da problemática levantada, investigamos os seguintes questionamentos para a pesquisa: A identidade quilombola entrou de fato nas mentes da comunidade do Sítio Castainho? Ou não foi somente uma realidade presente nas lideranças da comunidade? Até que ponto a mudança da consciência quilombola acontece devido à conversão religiosa? Como o pluralismo religioso influencia no conflito da identidade das velhas e novas gerações

⁵ Se faz importante um destaque acerca do que diz Berger (2017, p.68): “O pluralismo é geralmente tratado como um fenômeno social, e ele o é. Contudo, existe também um pluralismo na mente. Como afirmei [...], o pluralismo tem o efeito de relativizar as cosmovisões, trazendo à mente o fato de que o mundo pode ser compreendido de maneiras diferentes. Em outras palavras, os indivíduos não podem mais aceitar sem discutir a cosmovisão na qual por acaso nasceram”. Essa observação é interessante e inspiradora em nosso presente estudo, uma vez que observamos no comportamento religioso das pessoas da comunidade de Castainho, uma transversalidade de valores advindos de referências religiosas, sobretudo de matriz cristã católica romana e pentecostal evangélica, levando os indivíduos a um confronto com as referências religiosas de origem, no caso, de matriz africana.

de quilombolas no sentido da reconfiguração do paradigma de pertencimento? Que fatores contribuíram para a crise comunitária da religiosidade em Castainho?

Essas questões nos possibilitou direcionar nosso olhar para a defesa da seguinte proposta de tese: o pluralismo religioso tem gerado forte influência no modo de vida e de agir da nova geração da Comunidade de Castainho, ocasionando transformações nos padrões de vida comunitários e declínio dos cultos da matriz religiosa africana enquanto expressão originária de representação social na comunidade.

Em busca de uma perspectiva metodológica, optamos por realizar uma pesquisa bibliográfica de autores e estudiosos sobre o tema que se estenderá sobre o ponto de vista dos conceitos de modernidade, comunidade, identidade religiosa e Crise de sentido. Além de trabalharmos com entrevistas, tendo como participantes residentes da comunidade rural quilombola do Agreste Meridional de Pernambuco, intitulada “Castainho”. Em vista disso, a abordagem qualitativa será de extrema relevância no processo de coleta dos dados sobre práticas religiosas, tradições culturais e modo de vida comunitário dos sujeitos domiciliados no objeto de estudo, na articulação dos fatos entre passado e presente.

Uma vez que os instrumentos de coleta de foram baseados num roteiro de entrevista semiestruturada com questionários nos permitindo resgatar, nas narrações, informações das primeiras práticas religiosas vivenciadas na localidade, além de facilitar nosso entendimento referente à construção social, relação interativa dos sujeitos pesquisados com o ambiente e como ocorre o desenvolvimento espiritual da geração contemporânea.

Com intuito de aprofundar as questões propostas nessa investigação, a presente tese teve como objetivo geral compreender as mudanças na identidade Religiosa da Comunidade Quilombola Sítio de Castainho, e as transformações ocorridas na práxis cultural e religiosa na vida comunitária, sinalizando e identificando, nessas modificações, novas adesões\conversões religiosas e crise de sentido.

E para tanto, procuramos investigar como está ocorrendo à crise da religiosidade comunitária no cenário sincrético moderno, e como as dinâmicas religiosas influenciam o processo de construção da identidade e das formas de pertencimento, sob o direcionamento dos ideais religiosos e simbólicos em comunidade de remanescentes de quilombos. Desse modo, tomamos como referência para um diálogo reflexivo, os conceitos de Zygmunt

Bauman de Modernidade e Comunidade, de Crise de sentido e pluralismo de Peter Berger, teóricos que presentes ao longo da nossa tese.⁶

A preferência por Zygmunt Bauman ocorreu pelo fato deste autor discutir o processo de modernização, possuindo ampla série de obra relacionada à fluidez. O mesmo realiza certa crítica acerca da moderna sociedade na qual estamos vivendo, utilizando como instrumento de análise o conceito denominado por ele de “modernidade líquida”, referindo-se à fragilidade e liquidez dos laços instituídos entre os indivíduos e à rapidez com que ocorrem as transformações institucionais que são geradas pelas relações interpessoais ao mesmo tempo em que a influencia o cenário cultural de hegemonia pós-moderna.

Entendemos como ponto fundamental a compreensão da realidade atual que influenciam as formas de comunitarização em Castainho encontradas na modernidade líquida, tempos descritos pelo mesmo autor como líquidos, permeados por medos líquidos (2008), amores líquidos (2004), uma - vida líquida (2009); conseqüentemente, nessa conjuntura social, as tradições vêm perdendo seu sentido, devido aos novos paradigmas impostos pela modernidade contemporânea.

No transcorrer deste estudo, procuramos compreender como a crise comunitária na modernidade líquida afeta o contexto cultural, o modo de vida, bem como o processo de ressignificação da identidade religiosa individual na relação entre velhas e novas gerações.

No entanto, para maior aprofundamento conceitual referente às questões que envolvem comunidade e identidade, haja vista que, na modernidade líquida, existe uma grande porção de identidades à preferência, e outras ainda para serem idealizadas. Nesse sentido, buscamos, na literatura, autores que tivessem alinhamento nas teorias, assim, da mesma perspectiva que Bauman, mas, preocupados no debate sobre raça e identidade cultural, sobretudo no advento da modernidade. Optamos pela escolha de Stuart Hall.

O referido autor trouxe grande contribuição para nosso estudo, pois discute o conceito de identidades culturais pelo qual é conceituado como aspectos de nossas identidades que surgem de nosso pertencimento a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais. Assim como Bauman, Stuart Hall, no transcorrer desta tese proporciona

⁶ Faz-se aqui necessário deixar pontuado a seguinte observação: a comunidade de referência nessa pesquisa territorialmente está há muito demarcada como uma comunidade de remanescentes de quilombos. Sua história originária deixa isso bem claro. Nosso estudo, porém, buscou capturar, sobretudo, por meio dos contatos e entrevistas realizadas em lócus, aspectos significativos de mudanças e transformações de perspectivas culturais-religiosas pelas quais essa comunidade tem passado, e, no momento atual, tem caracterizado o comportamento e as opções dos moradores dessa nova geração. Por isso é de nossa preocupação e cuidados, os referenciais conceituais e teóricos aqui propostos, estarem colocados numa perspectiva de diálogo reflexivo para compreender o atual etos comunitário.

maior entendimento a respeito do conceito e os novos paradigmas de identidade religiosa em Castainho.

Conforme demonstrado nessa pesquisa, foram muitas as variáveis e aspectos que influenciaram essa alteração de entendimento do sujeito quilombola ao longo da modernidade e que persistem a provocar modificações no momento atual, pois o surgimento da globalização, conseqüentemente, ocasiona nova dimensão temporal e espacial na vida dos remanescentes de quilombos.

Desta forma, Anthony Giddens defende que,

A modernidade é inerentemente globalizante, e as conseqüências desestabilizadoras deste fenômeno se combinam com a circularidade de seu caráter reflexivo para formar um universo de eventos onde o risco e o acaso assumem um novo caráter. As tendências globalizantes da modernidade são simultaneamente extensionais e intensionais — elas vinculam os indivíduos a sistemas de grande escala como parte da dialética complexa de mudança nos pólos local e global. Muitos dos fenômenos freqüentemente rotulados como pós-modernos na verdade dizem respeito à experiência de viver num mundo em que presença e ausência se combinam de maneiras historicamente novas (GIDDENS, 1991, p.155).⁷

Logo, esse sujeito está inserido numa estrutura social moderna que possui características de mudança constante, rápida e permanente, o que se constitui como principal diferença das sociedades tradicionais. Sendo assim, ocorre, no sujeito, a crise de sentido, ocasionada pela forma altamente reflexiva de vida, em que as informações geram uma constante avaliação e mudança das práticas sociais.

No entanto, na sociedade moderna, percebem-se transformações comportamentais em nível cultural-religioso que se conjecturam, de modo pertinente, nas formas de convívios entre os grupos comunitários. Diante das questões que circundam na pós-modernidade, faz-se necessário analisar o pluralismo e crise de sentido ou identidade, que angustiam as velhas e novas gerações de quilombolas. Portanto, autores como Berger e Luckmann (2004) defendem que “as questões sobre sentido fazem parte dos desafios da modernidade e que o individualismo e o pluralismo influenciam o estabelecimento e padrões de vida cheia de opções” (MOTA, 2008, p.42).

Sendo assim, para uma melhor compreensão do que foi dito, Andrade defende que:

⁷ Giddens, Anthony. As conseqüências da modernidade; tradução de Raul Fiker. - São Paulo: Editora UNESP, 1991.

Berger pensa o ser humano, enquanto produto e produtor da cultura, abarcando uma grande teia de possíveis significados, disponíveis na sociedade plural. A cultura traz, dentre outros, interpretações e modos de subjetivação que são ofertadas ao indivíduo. O ser humano necessita dar sentido às suas experiências de vida. É a partir da exteriorização dessas experiências que ele constrói um mundo, que será experienciado como objetivado, sendo posteriormente interiorizados pelos seus semelhantes. Nesta dialética, o ser humano atribui uma ordem significativa à realidade em que vive. É nesta relação, segundo Berger, que se situa a religião como construção social de busca de estrutura de sentido. A religião dentro de uma visão histórica, sempre teve a função de legitimar e garantir a ordem construída para bem viver na sociedade. O ser humano percebia a ordem do mundo como uma determinação divina que estava além do alcance humano que devia ser obedecida (ANDRADE, 2008, p.16).⁸

Desse modo, busca-se compreender as mudanças sociocultural e religiosa, na conjuntura de crise de modernidade e pós-modernidade, num período de grandes contradições, negação dos valores culturais oriundas da globalização e conseqüentemente de uma sociedade de consumo.

Sendo assim, através das obras de Peter Berger e Luckman, esta tese apresenta e aprofunda uma análise de como a crise de sentido afeta a vida social e cotidiana de uma comunidade remanescentes de quilombos como é a de Castainho.

Desta forma, a temática pesquisada nos permitiu avaliar como as transformações das práticas e representações religiosas se relacionam ou influenciam nas formas de organização e identificação comunitária no presente, e como esses elementos de religiosidade são refletidos pela comunidade colocada.

Diante do exposto, a estrutura desta tese está dividida em 4 (quatro) capítulos. No primeiro capítulo intitulado “Alguns aspectos históricos sobre quilombos no Brasil,” enfatizamos uma revisão histórica acerca da definição do termo quilombo, elencando os conceitos e os autores selecionados para explicar e descrever a sua formação no território brasileiro. Também enfatizamos por meio de dados da Fundação Cultural Palmares⁹ o quantitativo de CRQs nas regiões brasileiras, em especial as comunidades de Pernambuco, onde está localizado o nosso objeto de estudo. Nesta seção, também está sendo apresentado

⁸ ANDRADE, Fernanda Maria de Arruda dos Santos. *Identidade e Religião: uma análise da identidade religiosa juvenil*. Dissertação de Mestrado – Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Mestrado em Ciências da Religião. Recife, 2008.

⁹ Bem sabemos que a Fundação Palmares, hoje, passa por uma crise de legitimação de sua representação institucional por questões entre outras, de negação da história do povo negro no Brasil e do processo de escravização ao qual submetido desde África. Mas, a instituição ainda comporta de pesquisadores anteriores a esse contexto negacionista, dados que não foram de todo apagados e que estão nas mãos de domínio público.

um panorama histórico da experiência religiosa no Brasil colonial, pois procuramos descrever as principais práticas religiosas difundidas entre os negros escravizados.

No capítulo 2, intitulado “Descrevendo o objeto de estudo: Comunidade Quilombola Sítio de Castainho”, apresentamos um breve levantamento histórico da comunidade, sendo discutidas as versões sobre a origem da comunidade envolvendo a narrativa de vários autores e moradores. Nesta discussão ressaltou-se a passagem do Sítio de Castainho para Comunidade de Castainho, além de enfatizarmos a luta pela posse da terra. Sendo assim, outros aspectos são contemplados nesta secção, tais como, as práticas culturais, o modo de vida comunitário e os Costumes e Tradições Locais.

O capítulo 3 é apresentado sob a denominação “Caminhos teóricos e conceituais”, realizamos ampla discussão teórica entre os principais autores e teorias que serviram de base para este estudo. Trazemos para este debate os recortes teóricos que ancoram a pesquisa, descrevendo as principais ideias sobre: comunidade, identidade religiosa, pluralismo, modernidade, pós-modernidade e Crise de sentido. Portanto, esta secção é de grande relevância para a compreensão das transformações dos padrões culturais e modo de vida da comunidade rural estudada.

No capítulo 4, intitulado “Representações e práticas religiosas da Comunidade Castainho e o pluralismo religioso”, é apresentado o resultado da análise dos dados coletados por meio de entrevistas realizadas entre os residentes da comunidade. Este tópico nos proporcionou descrever como ocorreu a crise de sentido que afeta o modo de vida, identidade religiosa e os padrões culturais da velha e nova geração da comunidade de Castainho.

Nas Considerações finais, concluímos expondo uma breve síntese das análises empreendidas, focando no objetivo principal de nossa pesquisa, que consiste em compreender as mudanças na identidade Religiosa da Comunidade Quilombola Sítio de Castainho, e as transformações ocorridas na práxis cultural e religiosa na vida comunitária, sinalizando e identificando, nessas modificações, novas adesões\conversões religiosas e crise de sentido. Por fim, apresentam-se as referências bibliográficas que ancoraram o respectivo estudo, os apêndices e os anexos.

A temática pesquisada nos permite defender que o pluralismo religioso moderno ocasionou a crise de identidade, transformações no estilo de vida, mudanças na forma de

organização e identificação comunitária, além do declínio dos cultos de matriz da religião africana, enquanto forma de representação social na comunidade Sitio de Castainho.

CAPÍTULO I

ALGUNS ASPECTOS HISTÓRICOS SOBRE QUILOMBOS NO BRASIL

Neste capítulo, faz-se uma breve, porém necessária, revisão da ideia de quilombo¹⁰. Os quilombos eram núcleos humanos com grandes quantidades de habitações. A origem do conceito é africana, dos bantos, que não é algo estático no tempo (NASCIMENTO, 1981, 1987), mas uma estrutura social, em que sujeitos africanos e crioulos (brasileiros) “(...) possam ter tido ocasiões de estabelecer grupos novos baseados em novas relações”. (NASCIMENTO, 1976, p. 71).

Em outros termos, os quilombos eram descritos como um espaço de resistência cultural e preservação da cultura e identidade africana, no qual os negros tinham liberdade de voltar a falar a sua língua, manifestar suas práticas culturais e religiosas. Portanto, os quilombos representam “a rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos” (CARNEIRO, 1988, p 14).

Para tanto, vamos falar um pouco da categoria de quilombo histórico no escravismo, pelo qual procuraremos descrever seu surgimento, além de apresentar dados sobre as comunidades quilombolas no Brasil e Pernambuco.

1.1. A experiência religiosa no Brasil colonial

Na medida em que o comércio de escravos ocorria no Brasil colonial, com a chegada contínua dos negros aprisionados para o Brasil, e até que ocorresse o fim desse tráfico, os escravos que chegavam iam convivendo com os que aqui já se estavam- que encontravam mais habituado à nova vida - e com a união existente entre esses e os portugueses, e entre eles e os povos ameríndios, freqüentemente chamados de índios, e destes com os portugueses

¹⁰No Brasil, algumas legislações estaduais tentaram definir o quilombo. Por exemplo, a lei provincial 157 de 9 de agosto de 1848 (RS) dizia: “Por quilombo entender-se-á a reunião no mato ou lugar oculto, de mais de três escravos”. No Maranhão, o artigo 12 da lei 236, de 20 de agosto de 1847 afirmava que “Reputar-se-á escravo quilombado, logo que esteja no interior das matas, vizinho ou distante de qualquer estabelecimento, em reunião de dois ou mais com casa ou rancho.” (ANDRADE, Lúcia; TRECCANI, Girolamo. Terras de Quilombo. In: LARANJEIRA, Raymundo (coord.). Direito Agrário Brasileiro. Em homenagem à memória de Fernando Pereira Sodero. São Paulo: LTr, 2000, p. 599.

constituíram os denominados afrodescendente, crioulos, mulatos e cafuzos, e juntamente com os holandeses e os franceses, apesar destes terem sido expulsos em seguida do Brasil, também, eles deixaram algumas heranças culturais que contribuíram para a formação da identidade brasileira.

Dessa forma, por essas descrições podemos notar que a estruturação do ethos brasileiro, sua correspondente identidade cultural e religiosa se constituiu por meio das inter-relações ocorridas entre essas distintas culturas que proporcionavam valores, crenças e organizações culturais, sociais, políticas, econômicas e religiosas bastante diferenciadas.

De acordo com Geertz:

Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida (GEERTZ, 1989, p. 67).

Na concepção de Bittencourt (2003) é necessário então entender, que os portugueses ao chegarem ao Brasil trouxeram consigo uma ideologia religiosa de mundo pautada no catolicismo, no entanto um catolicismo cheio de magia, que imaginava paraísos terrestres e também, lugares habitados por entes demoníacos. Entretanto, analisando a formação cultural percebe-se que essa era a visão que predominava no imaginário europeu ao longo do século XV e XVI, que se devia ao fato de imperar um significativo analfabetismo na Europa ao longo desses séculos, apesar das artes e das letras serem cultivadas em algumas cortes.

É imprescindível, portanto, ressaltar, que “a religião das massas era carregada de uma visão mágica do mundo e de ingredientes folclóricos, e a cultura religiosa católica parece que apenas conseguiu encobrir as zangadas divindades pagãs com um verniz superficial” (BITTENCOURT, 2003, p. 46-47).

Assim, os negros que chegaram como escravos trouxeram também consigo experiência cultural do arcabouço simbólico das religiões que seguiam na África, com a advertência que já seguiam na África certos costumes europeus, e também, certos preceitos

cristãos. O exemplo, a própria rainha Njinga¹¹ marco maior de resistência e oposição negra africana face aos estrangeiros que ali aportavam, “mesmo defendendo a independência ambundo-jaga, Njinga em muitos momentos comerciou com os portugueses e adotou alguns costumes europeus” (SOUZA, 2006, p.108).

Na conjuntura da resistência africana no Brasil, o viés religioso negro configurou-se como elemento-chave das conservações e hibridações culturais acontecidas em tantos séculos de história, entre o desembarque e exploração dos pretos ainda escravos na América Portuguesa, quanto os nossos tempos de democracia na contemporaneidade. É diante deste contexto complexo das relações culturais que surgem no Brasil as novas identidades.

Para Cossard (2008) os primeiros registros das primeiras comunidades religiosas afro-brasileiras de que se tem conhecimento remontam ao período colonial, especificamente ao ano de 1685, no século XVII¹², por meio de uma acusação feita contra uma mulher de cor parda, chamada Clara Garciez, sob a incriminação de a mesma participar de celebrações de rituais de uma religião denominada Calundu,¹³ que tinha suas práticas impedidas pela igreja católica da época por ser considerada herética vinculada a rituais demoníacos, além de curandeirismo e de adivinhações.¹⁴

¹¹ A rainha Njinga, que viveu “no século XVII, chefiava o Dongo, e também, o Matamba, um estado vizinho, foi a maior líder da resistência local e entrou para a história de Angola como um de seus mitos fundadores. Njinga ou Jinga, como também é chamada, governou de 1626 a 1663, quando faleceu com mais de 80 anos” (SOUZA, 2009, p. 70). Mas, por outro lado, a despeito de ter contribuído muitas vezes para que inúmeros pontos de vendas de escravos africanos fossem fechados ao medo que seus liderados inspiravam e “a pressão que exercia sobre os chefes locais”, “a posição da rainha Njinga com relação ao tráfico era ambivalente, às vezes abrindo e às vezes fechando os mercados” (Souza, 2006, p.109). in Costa, Hulda Silva Cedro da. Umbanda, uma religião sincrética e brasileira. p. 32, 2013. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/758/1/HULDA%20SILVA%20CEDRO%20DA%20COSTA.pdf> Acesso: 29/10/2018.

¹² Os primeiros escravos negros africanos a chegarem no Brasil colonial foi por volta de 1538, por aquisição de Jorge Lopes Bixorda, um comerciante de pau-brasil, deste século que se teve notícia dos cultos e das práticas mágico religiosas vivenciadas pelos Calundus. Maiores informações consultar: Umbanda, uma religião sincrética e brasileira. Costa Hulda Silva Cedro da. p. 67, 2013. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/758/1/HULDA%20SILVA%20CEDRO%20DA%20COSTA.pdf> f. Acesso: 29/10/2018.

¹³ É importante ressaltar, que a expressão o Calundu, entretanto, aparecem nos meados do século XVI, trazido por Luís Câmara Cascudo (1972), em sua obra, Dicionário do folclore brasileiro, em que ele registra a seguinte citação feita pelo poeta, Gregório de Matos (1636-1695), em O Burgo, no Preceito I: “Que de quilombos que tenho, com mestres superlativos, nos quais se ensinam de noite, os calundus e feitiços” (CASCUDO, 1972, p. 211-12).

¹⁴ Um dado histórico de grande relevância segundo Nascimento (2010) no Brasil os primeiros calundus estiveram confinados aos espaços das fazendas, o que supomos ter prejudicado sua organização uma vez que os cultos aos deuses africanos estabelecem uma série de interdições que devem ser respeitadas. Os deuses devem ser cultuados em recipientes especiais que contenham elementos da natureza que os representam como água, pedra, peças de ferro, etc. Para ampliação de informações consultar: NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. Candomblé e Umbanda: Práticas religiosas da identidade negra no Brasil. RBSE, 9 (27): 923 a 944. Dezembro de 2010. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>. Acesso: 29/10/2018.

Considerando, como entende Louzada:

Tais calundus não constituíam uma única religião, com doutrina e ritualística específicas. Tratava-se de um fluido conjunto de práticas religiosas que, reunindo influências das matrizes culturais indígenas, africanas e européias, resultou em uma grande diversidade de cultos espalhados pelo território colonial e reconhecidos sob a denominação de calundus. Entre os referidos cultos assim denominados existia, todavia, uma predominância de aspectos religiosos africanos. Sendo deles distintos ritos como as Santidades, existentes no Bahia durante o século XVI e caracterizadas mais especificamente pelo sincretismo católico-ameríndio (LOUZADA, 2011, p. 42).

É necessário lembrar que as inquisições católicas portuguesas procedidas no Brasil, ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII e início do XIX, detectaram a presença de vários praticantes do Calundu. Neste período, muitos praticantes de religião de origem afros sofreram extensos interrogatórios e investigações violentas com muitas torturas, que às vezes duravam anos.

Sendo assim, podemos citar o caso de Luzia Pinta, no final do ano de 1742, o tribunal de Inquisição de Lisboa deu abertura ao processo inquisitorial contra Luzia Pinta, forra natural de Luanda e até então residente do município de Sabará, nas Minas Gerais. Na verdade, Luzia Pinta havia sido delatada como feiticeira, mesmo que ainda planassem algumas dúvidas referentes ao termo que se viria a usar para expor suas práticas rituais heterodoxas (MARCUSSE, 2009, p.1).

Vale considerar, no entanto, que houve arbitrariedade na decisão do tribunal mais,

as denúncias contra Luzia Pinta começaram aparentemente em setembro de 1739, quando o clero de Sabará alegou que Luzia Pinta era conhecida publicamente por feiticeira. Afirmava essa primeira denúncia que Luzia Pinta havia persuadido um certo Luís Coelho Ferreira, enfermo e próximo da morte, a frequentar suas cerimônias para se curar, levando-o a desprezar as exortações dos padres, a assistência dos médicos e os remédios da Medicina, tal qual “ovelha que foge do pastor e baila [com] o lobo”. Segundo o denunciante, Manoel Freire Batalha, a denunciada “assim fizera várias operações diabólicas invocando o Demônio por meio de uma dança, a que vulgarmente chamam calanduz”. A denúncia deixa entrever claramente dois discursos bastante distintos entre si: de um lado, o termo “calanduz” para designar suas cerimônias; de outro, a ideia de que ela fazia operações diabólicas invocando o Demônio. A fórmula usada por Manoel Batalha, “a que vulgarmente chamam calanduz”, revela claramente que este era um termo de uso corrente, em Sabará, para designar as cerimônias de Luzia; a ideia da invocação demoníaca, por outro lado, não é creditada à opinião corrente sobre a acusada e provém de um outro estrato cultural bastante diferente do dela (MARCUSSE, 2009, p. 2).

Cabe ressaltar, diante às especificidades culturais do rito do calundu, Bastide (1985) defende que os Calundus surgiram das rodas de batuques, como eram nomeadas as reuniões em que os negros permaneciam tocando atabaques, tambores e dançando em seus momentos de folga, no entorno das senzalas, e que se ampliaram durante o século XVIII, devido ao acréscimo do quantitativo de escravos negros que foram trazidos ao Brasil, procedentes de vários pontos do continente africano. No entanto, é relevante destacar que os calundureiros ou calundzeiros como eram titulados os praticantes do Calundu, não possuíam um local fixo pelo qual pudessem se reunir e realizar os seus rituais.

De acordo com Silveira (2005) cabe destacar, normalmente os encontros eram realizados nas casas dos membros ou adeptos, e as festas públicas aconteciam nas residências dos adeptos, nas senzalas, ou então em casas também destinadas a outras ocupações. Portanto, os Calundus não se constituíam em simples cultos domésticos, porque existia um calendário a ser obrigatoriamente cumprido, inclusive, com várias datas festivas, onde seus participantes desempenhavam inúmeras importantes funções. Assim sendo, embora fosse uma prática religiosa pertencente às comunidades negras, existia a presença de pessoas brancas.

Destacamos assim, que:

Os calundus não eram realizados em templos nem em terreiros específicos para fins religiosos. Seus rituais aconteciam em espaços domésticos das casas e fazendas, atraindo grande número de pessoas de vários segmentos sociais, não se restringindo o público apenas a escravos e afrodescendente livres (SILVEIRA, 2009, p.18).

Antonacci (2009) destaca de tal modo como na tradição religiosa africana banto, a experiência de possessão no calundu colonial permitia ao especialista da magia que era o sacerdote de invocar e incorporar as energias de seus antepassados socializando seus saberes e promovendo a cura de diversos males, aliviando assim as dores do cativo. É importante lembrar, que “o sacerdote principal tinha condições de ganhar bem a vida com o atendimento individual e se tornar financeiramente independente ao prestar à população serviços essenciais que o Estado colonial não assegurava satisfatoriamente” (SILVEIRA, 2014, p.1).¹⁵

Nesse contexto, cabe esclarecer que:

¹⁵ Para maiores entendimentos: Do Calundu ao Candomblé. Renato da Silveira. 23/05/2014. Disponível em: http://www.vermelho.org.br/noticia.php?id_noticia=242693. Acesso em: 26/01/2019.

A documentação da época permite identificar três tipos de sacerdócio, às vezes reunidos numa mesma pessoa, como Luzia Pinta, que era “calundzeira, curandeira e adivinhadeira”. Isso significa que, além de oficiantes religiosos, esses personagens sabiam preparar tisanas, cataplasmas e unguentos que aliviavam os males corriqueiros dos habitantes da colônia, eram também capazes de curar doenças mais graves como a tuberculose, a varíola e a lepra, usando os recursos da farmacopéia tradicional, participaram inclusive do combate às epidemias que assolaram a Bahia em meados do século XIX; também sabiam curar distúrbios mentais ou espirituais, usando tratamentos combinados e complexos. Na cidade de Rio Real, no interior baiano, o Santo Ofício identificou o caso de um senhor empresário que pagou caro por pelo menos duas escravas curandeira afamadas, montando com elas uma espécie de clínica onde se praticavam vários tipos de cura, e dividindo com elas todos os lucros. Desses registros, surgiram notícias de curandeiros e adivinhadores sendo recebidos em monastérios, nos meios ricos, onde eram bem pagos, e até agraciados pelo rei de Portugal por bons serviços prestados. A eficiência dos saberes africanos era pública e notória, mas na prática sua existência questionava o monopólio da cura atribuído à Igreja e mesmo à medicina oficial (SILVEIRA, 2014).

Num universo simbólico e discursivo marcado pela justificação religiosa da escravidão, pode-se dizer segundo Nogueira (2009), que os rituais de caráter religioso dos calundus eram celebrados com canto, dança e batuque. Sendo assim, essas celebrações eram normalmente visitadas por negros escravos que nelas buscavam orientação a respeito de sua vida, sobre o seu destino nas novas terras em que haviam passado a viver.

O mesmo autor ressalta, nessa dinâmica, é importante salientar quem lhes dava as informações era uma espécie de médium, às vezes chamado de feiticeiro. Em estado de incorporação possuído por entidades que os invocavam, espíritos sobrenaturais, o médium afundava num transe, chegando a perder domínio da consciência que muitas vezes levava ao desmaio. O interessante quando retornava, recuperando a consciência, respondia então às indagações que lhe haviam sido perpetradas.

Nogueira assegura que neste ritual:

Após saltar e cair ao chão por algum tempo, o possuído permanecia imóvel como se estivesse morto (Nogueira, 2009: 3). Em seguida, o oficiante do rito, movido pelos chamados “ventos de adivinhar”, promovia um diagnóstico dos males que afligiam seus clientes. Em geral, descobria-se que a causa da doença ou perturbação estava associada a alguma feitiçaria feita por um inimigo do cliente. Ao entrar em transe embalado pelo som dos atabaques tocados por seus ajudantes, o oficiante geralmente produzia urros e sua voz era alterada, sinalizando a presença incorporada de um antepassado que conversava com seus descendentes, respondendo a perguntas e prestando consultas (Nogueira, 2009, p-5; SWEET, 2007, p.

167). Os sacerdotes, oficiantes do calundu vulgarmente conhecidos como feiticeiros, atuavam como médiuns e invocavam o espírito de um antepassado, que entrava em seu corpo e conversava com as pessoas presentes (SWEET, 2007, p. 173; NOGUEIRA, 2009, p. 3).

Com base que os adeptos dos calundus organizavam seus cerimoniais em propriedade de pessoas importantes, Souza (2010) salienta no começo dos rituais do calundu, os cânticos, as danças e o toque de instrumentos de percussão precediam ao mesmo tempo em que estimulavam o transe do celebrante. Este em geral, logo se vestia com roupas especiais, portando panos, fitas e penas na cabeça. Por conseguinte, adentravam em transe, e por meio da possessão contatavam outros saberes que os orientavam na condução de questões a serem esclarecidas, encaminhadas e solucionadas para seus consulentes. Assim, os calunduzeiros se conectavam não só com seus ancestrais, mas também, com os espíritos da natureza.

Para Marcussi (2006) a matriz religiosa dos Calundus remonta à África, pois seus rituais, conforme se tem registro, observados, principalmente, em Minas Gerais e na Bahia, assemelhavam-se a alguns rituais que eram realizados por sacerdotes que habitavam o centro ocidental africano e recebiam a denominação de xinguila.¹⁶ Desse modo, cabe destacar, seus cultos englobavam uma grande variedade de cerimônias misturando os elementos africanos (atabaques, transe por possessão, adivinhação por mio de búzios, trajes rituais, sacrifício de animais, banhos de ervas, ídolos de pedra, etc.).

De acordo com Silva:

Os calundus foram, até o século XVIII a forma urbana de culto africano relativamente organizado, antecedendo às casas de candomblé do século XIX e aos atuais terreiros de candomblé, tendo em 1728 na Bahia, um de seus mais antigos relatos quando Marquês Pereira hospedado em uma fazenda em meio a uma viagem tem dificuldades de dormir devido ao estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas, castanhetas, com tão horrendo alarido que lhe pareceu à confusão do inferno (SILVA, 2005. In NASCIMENTO, 2010, p. 930).

¹⁶ Cabe destacar que Cavazzi definiu os xinguilas como um tipo de sacerdote dos jagas (como os portugueses chamavam o grupo étnico dos imbangalas). Mais especificamente, xinguila quer dizer adivinho possuído por um espírito que fala pela sua boca', ou seja, um adivinho que realiza seus ritos por meio de uma possessão espiritual. Maiores esclarecimentos consultar: Cavazzi de Montecúcolo, Padre Giovanni Antônio. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. Livro Segundo, § 50, p. 204. Note-se que os excertos transcritos por Luiz Mott no artigo supracitado não coincidem exatamente com a redação da edição consultada neste estudo, muito embora a bibliografia indique a mesma edição. Não posso determinar o motivo dessa discrepância.

Neste contexto, Santos (2008) adverte que mesmo que entre os calundus tenham sido influenciados pela cultura africana, pode-se perceber nas praticas religiosa, que envolve os calundus de origem jeje adesão ao catolicismo, enquanto que os de origem banta tiveram dupla adesão, ao catolicismo e aos cultos ameríndios. Ou seja, alguns, no entanto, misturaram tradições africanas, católicas e indígenas no mesmo ritual dando origem ao que se convencionou chamar umbanda.

Ao afirma que os rituais de calundus como cultos religiosos sofreram forte influência do processo de hibridização das crenças indígenas, africanas e cristãs, nos quais a hegemonia africana foi predominante. É diante deste quadro de modificações que Silveira ressalta,

os calundus de origem banto, tais como o de Luzia Pinta, caracterizados pela apropriação de cultos estrangeiros - como aqueles dedicados a anjos e a sultões - e, portanto, pela fusão de diversos “preceitos” em um só ritual, “tornaram-se” posteriormente a religião Umbanda. Enquanto os calundus bantos que reuniram divindades ameríndias às africanas em um mesmo terreiro, embora em cultos distintos, realizados em datas diferentes, deram origem ao Candomblé-de-caboclo (SILVEIRA, 2007, p. 227).

Nesse sentido, o autor argumenta terem sido os calundus os predecessores das primeiras religiões afro-brasileiras. Cabe destacar, conforme Silveira que os calundus de origem bantos, de característica mais individualizada e sincrética, teriam se transformado na religião Umbanda; enquanto os calundus bantos mais comunitários e menos sincréticos teriam constituído o Candomblé-de-caboclo, permitindo no âmbito desta religião maiores permanências em termos da tradição religiosa banto.

A observação de Reis (2005) chama atenção para um dado histórico muito relevante, consiste no fato de uma expressiva superioridade dos líderes do candomblé do século XIX terem nascido livres. Outro dado de grande relevância, apresentado afirmado pelo autor é que foram os escravos alforriados que mais contribuíram para o desenvolvimento e estruturação das religiões afro-brasileiras, do calundu ao candomblé do século XIX, especialmente na capital, pelo qual o sistema de ganho promovia o ingresso do escravo aos afazeres com remuneração, como o de quituteiras, artesãos operários, vendedores carregadores.

Sendo assim, resalto de acordo com Reis (2005), que tanto os sacerdotes do calundu assim como num segundo período do candomblé não eram apenas os que dirigiam os

terreiros, propriamente, mas cabe destacar que também os auxiliares mais próximos dos sacerdotes, assumiram esta tarefa incluindo, por exemplo, o líder dos atabaques e o responsável pelos sacrifícios votivos de animais.

Assim, merece nossa atenção outro acontecimento que é destacado na obra de Reis (2005) o mesmo ressalta que um escravo para se torna chefe de terreiro, deveria ter disponibilidade com total dedicação, além da condicionalidade de tempo para o seu dono indo desde acordo da renda adquirida, a administração de escravos curandeiros e no temor de seus poderes espirituais e do conhecimento de ervas.

Para finalizar nossa discussão ressalto que nosso objetivo nesse capítulo não consistiu em esgotar a problemática que envolve as comunidades quilombolas no Brasil. Nossa finalidade consiste em descrever alguns aspectos históricos sobre quilombos no Brasil, tendo em vista, que o quilombo era imaginado pelo negro escravo não somente como espaço de liberdade, eram considerados como um espaço de resistência cultural e preservação da cultura africana, no qual os negros puderam voltar a falar a sua língua e cultuar sua religião, plantar, comer, festejar, dançar.

Nessa perspectiva procuramos realizar um resumo a respeito da vivência do negro no Brasil colonial, a partir da teoria de vários autores acerca do conceito, formação e religiosidade das comunidades quilombolas a nível nacional e regional. Sendo assim, descrevemos que os negros que aqui chegaram tinham procedência de vários países da costa oeste da África, passando por Cabo Verde, Congo, Quíloa e Zimbábue.

Nesse sentido, expomos ao longo das leituras das secções que envolveram o referido capítulo a importância da matriz multicultural dos negros no sincretismo religioso colonial, em razão dos diversos grupos étnicos negros, encontrados em várias nações ou variantes, que influenciaram nos rituais dos calundus e candomblé, a saber: Angola (banto), Ketô-Nagô (iorubá), Jeje (fon), Jexá ou Ijexá (iorubá), Caboclo (afro-brasileiro), e Congo (banto) ¹⁷.

É de grande relevância salientar que mostramos ao longo do texto, que essa conjuntura parece ser a chave da compreensão do surgimento de rituais como calundu e candomblé no Brasil. Em linhas gerais, é cabível perceber visivelmente a sobrevivência dos princípios fundamentais da religião dos povos bantos, como a relação com os antepassados, à possessão

¹⁷ Maiores informações consultar: RAMOS, A. As culturas negras no novo mundo. 4ed. São Paulo, Nacional, 1979.; LODY, R. Candomblé: religião e resistência cultural. São Paulo, Ática, 1987; LOPES, H.T. et al. Negro e cultura no Brasil: pequena enciclopédia da cultura brasileira. Rio de Janeiro, UNIBRADE/UNESCO, 1987.

por espíritos, a busca pela restauração do equilíbrio e da energia vital e, em alguns casos, as oferendas e sacrifícios. Entretanto, os conhecimentos aqui discutidos nos mostram alguns aspectos centrais do repertório simbólico da cosmovisão banto que serviam de matriz e fundamento para a configuração do calundu. Somente por meio do conhecimento das tradições religiosas bantos é possível situar e entender os calundus no Brasil colonial.

Diante disso, observa-se que nas CRQs espalhadas pelo Brasil hoje, predominam o forte sincretismo e influência religiosa entre os remanescentes de escravos de três diferentes religiões: a Católica, a Evangélica e o Candomblé. Algumas comunidades possuem apenas uma religião, porém o mais comum é que, em uma mesma comunidade, tenham igrejas católicas e evangélicas.¹⁸

É importante destacar para contextualizar a vida dos quilombolas em comunidade, procuraremos no próximo capítulo analisar a comunidade quilombola Sitio de Castainho, a partir de uma abordagem que busca compreender a história da comunidade e de sua formação identitária a partir das narrativas dos moradores locais.

1.2. Descrevendo os Quilombos

Processo de cativo e exploração do trabalho escravo de povos africanos consistiu num dos mais impetuosos, bárbaro e covarde sistema de superioridade que se desenvolveu em distintas regiões do mundo no período que corresponde desde o século XVI, até o final do século XIX. Cabe destacar que vários fatores colaboraram para que a escravização do negro se tornasse efetiva e lucrativa, entre eles, a capacidade dos africanos como agricultores, ferreiros, mineradores, construtores, dentre diferentes saberes que os faziam mão de obra apropriada para o povoamento do novo mundo, bem como, os interesses econômicos dos países colonizadores.

Na perspectiva de Reis (2000) a escravidão brasileira alcançaria seu apogeu no século XIX, período em que era difundida em todo o território nacional, nos diferentes setores da economia e em praticamente todas as instituições sociais, inclusive na família. Entretanto, foram as lavouras de café que mais concentraram o trabalho escravo, em função das tentativas

¹⁸ Maiores informações consultar Quilombolas - Tradição, fé, luta e resistência - Revista Rainha dos Apóstolos Revista Rainha dos Apóstolos.

mal sucedidas de emprego do trabalho de colonos imigrantes. Produzido em várias regiões do Brasil, o trabalho aprisionado se empregou no Vale do Paraíba na década de 1830. Em seguida, ampliou-se em largas áreas do oeste paulista, fazendo dessas regiões o grande celeiro do escravismo.

Florentino (1997) ressalta que em meio aos séculos XVI e XIX, 40%, dos quase dez milhões de africanos chegados da África, desembarcaram em portos de terra brasileira. O autor destaca que, entre 1790 e 1835, as propriedades rurais com mais de cinquenta negros aprisionados, a *plantation*, concentravam entre um e dois terços dos escravos. Assim, os desembarques de africanos no Brasil tinham um padrão geral, ou seja, a oscilação dos navios negreiros tendia a alcançar o pico nos meses de dezembro e janeiro, enfraquecendo um pouco entre fevereiro e maio, por causa do inverno no hemisfério sul, voltando ao pico no alto verão. É relevante mencionar, que o trabalho escravocrata por ser mercantil, e por se reproduzir por meio de mercado, aumentava todo um vasto e lucrativo comércio, o oposto da escravidão indígena, em que os ganhos comerciais resultantes de seu traslado ficariam na colônia.

Nesse sentido, a história da abolição no Brasil se distinguiu do restante do mundo, em função do tempo de duração. O êxodo dos africanos para o novo mundo deu-se de forma violentada, sendo estes aprendidos em distintas localidades do continente africano, os negros eram capturados de suas casas, famílias, carregados em navios, em condições subumanas, numa viagem sem volta e levados para regiões distantes, vendidos e forçados a executar toda espécie de trabalho no cativeiro. Assim, categoria de escravo era repassada aos seus descendentes e perpassou pelo Brasil Colônia e Império.

Dessa forma, os negros africanos estavam presentes no campo e nas cidades, desenvolvendo tarefas obrigadas nos engenhos, minas, lavouras, agricultura de subsistência, criação de gado, produção do charque, comércio, nos ofícios manuais e serviços domésticos. Segundo Albuquerque “Nas cidades, eram eles que se encarregavam do transporte dos objetos de pessoas e constituíam a mão-de-obra mais numerosa empregada na construção das casas, pontes, estradas e diversos serviços urbanos” (ALBUQUERQUE, FRAGA FILHO, 2006, p. 65).

É relevante destacar, na visão de Freitas que no território brasileiro “os colonizadores queriam negros, e estes, com efeito, foram chegando, primeiro às centenas, e depois aos milhares instalando-se na Bahia e Pernambuco” (FREITAS 1984, p. 11). Deste modo, no final

do século XVI, neste sentido o autor afirma que, esses dois estados já eram avaliados mundialmente como maiores fabricantes de açúcar.

De acordo com Costa (2017) nessa conjuntura colonial, a sociedade brasileira caracterizava-se numa mistura de homens livres, similares e escravos. Havia conceito que colocava todos os homens livres, similares e escravos na mesma estrutura social considerando sua condição sócia econômica. Porém embora estivessem livres, os homens não podiam gozar de sua liberdade como eles queriam.

Conforme Freitas (1984, p.15) “a separação entre livres e escravos era insuperável, mas havia uma estratificação social igualmente rígida na população livre”. O autor defende que os libertados que conchegava também a categoria dos livres conviviam na mesma situação. Dessa forma o mesmo autor menciona que os homens semilivres:

Numa situação jurídica e social ambígua, compunha a categoria dos libertos, ou forros. O termo forro, preferencialmente usado, vinha do árabe- al-horria, liberdade de cativo-, mas a ordem jurídica que regia esta massa de negros, havia sido copiada pelas Ordenações Filipinas, na sua literalidade, do Direito Romano. O escravo não gozava do direito à alforria - esse direito apenas veio a ser reconhecido no Brasil em 1871. Tratava-se de ato unilateral do amo, juridicamente conceituado como doação e, como tal, passível de revogação (FREITAS, 1984, p.18).

De acordo com Costa (2017) o indivíduo livre tinha sua liberdade vigiada, ou seja, na condição de liberto o negro escravo em sua liberdade, caso cometesse quaisquer atitudes tomadas por ele em juízo ou em público e que se configurasse como uma ameaça, injúria, perigo, para os ex-amos, na presença ou na ausência tinha o seu direito revogado.

Ressaltando ainda:

No direito português, tudo era causa de revogação: se o negro dissesse ao ex-amo, quer em sua presença, quer em sua ausência, alguma grave injúria, se esta injúria fosse proferida em juízo ou em público, perante alguns homens bons; se o negro ameaçasse o ex-amo de perigo ou dano, ou lhe procurasse a morte, ou perigo de seu corpo, ou estado; se não alimentasse o ex-amo, quando este se visse reduzido à necessidade; se, de uma maneira geral, se deixasse de cumprir alguma promessa feita ao amo para que este lhe desse a alforria; se, em particular, deixasse de prestar ao ex-amo serviços pessoais ou bons ofícios, bem como respeito, piedade filial e reverência. A revogação poderia ser promovida por terceiros. Os herdeiros do ex-amo, por exemplo,

podiam revogar a alforria se o negro injuriasse o falecido. Podia dar-se isto, ainda, no caso em que a alforria houvesse sido feita por nulidade em geral, particularmente em fraude dos credores do libertando ou em prejuízo da legítima dos herdeiros necessários ou da meação da mulher (FREITAS, 1984, p. 19).

Acerca do explicitado anteriormente, ressaltamos que a lei de jurisprudências criada pelo regime português beneficiava os ex-amos e seus sucessores. Uma vez que tinha por finalidade consentir e manter prisioneiros os negros forros quando bem entendessem.

É importante destacar, que assim que chegavam ao Brasil, os escravos perdiam o direito de usar o seu nome africano e de praticar as suas antigas tradições. Eram batizados segundo a fé católica e recebiam nomes portugueses, como João, Joaquim, Maria. Sendo assim, suas origens acabaram sendo apagadas dos registros históricos. Dessa forma, o sobrenome dos negros passava a ser o nome do seu ex-patrão. Deste modo, a liberdade era apenas uma representação que se configurou no homem que não era escravo e nem livre.

Sendo assim destacamos que:

A lei de jurisprudências criava uma rede sutil e especiosa de alicantinas que permitiam aos ex-amos e seus herdeiros arrastarem os negros de novo ao cativeiro quando bem entendesse. O negro forro vivia em regime de liberdade vigiada. A dependência era simbolizada até mesmo pelo sobrenome que passava a usar - o do seu ex-amo, chamado patrono. A alforria representava um reconhecimento apenas parcial da personalidade humana do negro. Não era um escravo, mas tampouco era um homem livre (FREITAS, 1984, p.19).

É necessário então entender, segundo Costa (2017) que o processo de escravização não conteve exclusivamente negro, também assentou nessa mesma categoria os índios. Entre a classe de semilivres estavam os índios que foram amansados. Segundo o território que fora estabelecida a eles no plano espiritual e parcial. Cabe enfatizar que sua prática cultural era distinta dos presos negros, os indígenas viviam da caça e pesca. “Ocupavam-se de submissão contra aos negros escravizados. Protegiam o domínio social e econômico dos senhores” (COSTA, 2017, p.32).¹⁹

¹⁹ COSTA, Benedita Rosa da Costa. Comunidade Quilombola tanque do padre: Memórias, Narrativas e Vivências. Cuiabá - MT, 2017. Universidade Federal de Mato Grosso: Programa De Pós-Graduação em Educação.

Quanto à categoria de semilivres Freitas afirma:

Integrava também a categoria de semilivres os índios que foram domesticados, encontravam-se em situações especiais. Legalmente colocados sobre a jurisdição dos padres denominada omnímota no espiritual e parcial no temporal como curadores e tutores do gentio, viviam em condição meio livres, meio escravos com práticas distintas dos escravos negros no fato de que não lhes arrebatava a totalidade da sua produção, poucos eram os que desempenhavam função econômica comum como caçadores e pescadores. Sua principal ocupação, era nas forças destinadas a manter submissos os escravos negros e proteger a dominação social e econômica dos senhores- de- engenho. Todos estes mantinham em seus domínios formações paramilitares de índios e mamelucos (FREITAS, 1984, p. 20).

No que diz respeito, a sociedade colonial brasileira Costa (2017) defende que era composta por grande número de homens escravizados, cabendo destacar que o grande quantitativo de escravos vivia quase sem direito, tendo em vista, que eram privados de seus direitos, vivendo desumanamente integrando essa categoria social e aguentando sozinho o peso dessa produção. Desse modo, conforme Freitas “no último lugar dessa categoria social estavam, na sua maioria, os homens escravos. Tidos como malditos do mundo, na situação abaixo da espécie humana que suportavam sozinhos o fardo da produção econômica” (FREITAS, 1984, p. 20).

Reis e Gomes (2000) observam que a história dos quilombos se constitui em uma narrativa cheia de ciladas e surpresas, de avanços e recuos, de conflito e compromisso, sem um sentido linear, uma história que amplia e torna mais complexa a perspectiva que temos do nosso passado.

A expressão quilombo contém a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigo (MUNANGA, 1996, p. 60).

É importante salientar, conforme Costa (2017) que essa política centralizada na autoridade, açoite, repressão e morte induziram os subordinados escravizados às motivações de defesas para libertarem da bárbara condição desumana que se estavam, houve distintas formas de resistência negra à escravidão. Sob a opressão e violência dos senhores, os escravos

resistiram individual ou coletivamente e muitas vezes iam para os “quilombos” onde procuravam recomeçar a vida.

No entanto, um desses modos de resistirem e rebelarem-se consistia em refugiarem-se para a mata onde “levantaram choças cobertas de palha” (FREITAS, 1984, p. 9). Muitos escravos não aceitavam a vida que lhes era imposta e resistiam de diversas formas: suicidavam-se, não cumpriam as ordens que recebiam, assassinavam seus senhores, fugiam, rebelavam-se. Alguns africanos sofriam uma depressão profunda, chamada de banzo, o que podia levar a morte por inanição. Os senhores de escravos tinham horror a qualquer tipo de resistência, pois além de temerem por suas vidas, temiam perder todo o dinheiro investido na compra do seu escravo. Muitos escravos fugitivos se organizaram em quilombos.

Neste aspecto Carvalho afirma que:

A fuga para o mato era uma decisão extrema, que envolvia riscos. O nosso personagem reuniu suas esperanças e partiu em busca de dias melhores, o que não implica em dizer que a sua vida seria fácil e abundante daí em diante. A construção da sua ideia de liberdade era baseada na sua experiência, e nas tradições de sua cultura. Isolado estaria socialmente morto. Não haveria a liberdade social, o que é o que nos interessa aqui. Para que esta fosse alcançada no mato, era preciso que o fugitivo passasse a pertencer a uma comunidade alternativa: o quilombo. “Mas mesmo aí o processo continuava” (CARVALHO, 2010, p.215-216).

Assim, pode-se dizer que a gênese dessa grande população livre negra e mulata se deu, fundamentalmente, pela dinâmica do tráfico transatlântico de escravos acoplados à dinâmica da alforria. Portanto, na África, o Kilombo era um acampamento militar dos jagas (guerreiros imbangala), e aqui no Brasil se tornou uma comunidade que se organizava para resistir à sociedade escravista. O mais famoso quilombo foi o dos Palmares²⁰, fundado na Serra da Barriga, na então capitania de Pernambuco (hoje Alagoas), no século 17, mas existiram centenas de quilombos por todo território brasileiro. Na província de São Paulo, por exemplo, um dos maiores quilombos foi o do Jabaquara, foi fundado no século 19 na serra de Cubatão.

²⁰ O quilombo de Palmares refere-se aos vários agrupamentos interdependentes e articulados no Nordeste açucareiro de Pernambuco e Alagoas, surgidos no final do século XVI e permanecendo até século XVIII, ressaltando a sua confrontação com o sistema escravista, por meio de um conflito aberto e batalhas, tentativas de acordos de paz etc. protagonizados por diversas lideranças como Zumbi, Dandara, Ganga-Zumba, Acotirene etc. (GOMES, 2005; NINA RODRIGUES, 2004). In SANTANA, Gilsely Barbara Barreto. Duelo de Significados: a questão quilombola no Brasil contemporâneo. SD, p.6.

Analisando a formação dos quilombos no Brasil, podemos considerar com base em Silva e Silva (2014) o Quilombo de Palmares diante da sua área geográfica, como o maior na história do Brasil, considerado marco de obstinação, concebendo causa de preocupação para as autoridades do Brasil Colonial. O território de Palmares passou a representar dentro do imaginário de muitos escravos a esperança de se conseguir a sonhada liberdade pelo meio de fugas.²¹

Sendo assim, para Gomes:

Para além de Palmares e toda a sua tradição de liberdade que atravessou o final do século XVI até o primeiro quartel do século XVIII, outras tradições de formação de comunidade de escravos fugidos surgiram em contextos diferentes do Brasil colonial. Assim como Palmares e assustaram sobremaneira as autoridades metropolitanas e coloniais. A memória de Palmares, além de ficar gravado na mente das autoridades e senhores na virada dos setecentos, proporcionou mudanças na Legislação escravista para a repressão dos quilombos e fugitivos (GOMES, 2006, p. 451).²²

Um dos aspectos fundamentais que marcaram os quilombos foi às suas formas de organização social e comunitária no seu núcleo, sendo assim, muitos autores desmistificam a tese do aquilombamento como local exclusivo de protesto. Poder-se-ia argumentar que formações de quilombos não necessariamente representava especial opção para a contestação do negro foragido. Assim, as formas de resistência e revolta dos escravos – pelas quais compreendiam contestação e acomodação, conflitos e agenciamentos – foram continuamente ampliados e reinventados.²³

Desse modo, a resistência poderia constituir para alguns controlar o tempo e o ritmo de suas tarefas diárias de trabalho, viver próximo aos seus familiares, visitar nos domingos de folgas suas esposas, filhos e companheiros em outras fazendas, ou cultivar suas roças e ter autonomia para vender seus produtos nas feiras locais. Enquanto para outros consistiria em insurreições e revoltas, considerando o combate aos exércitos coloniais, assassinar seus senhores e feitores ou se embrenharem pelas florestas para nunca mais voltarem.²⁴

Em relação ao desenvolvimento de ocupações de negros fugazes nas Américas Gomes admite:

²¹ Giselda Shirley da Silva, Vandeir José da Silva. Quilombos Brasileiros: Alguns Aspectos a Trajetória Do Negro No Brasil. Revista Mosaico, v. 7, n. 2, p. 191-200, jul./dez. 2014.

²² GOMES, F. dos S. Sonhando com a terra, construindo a cidadania. In. PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (Orgs.). História da Cidadania. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

²³ CARVALHO, 1996; GOMES, 2005; REIS & GOMES, 1996, GUIMARÃES, 1988, 1989, 1999; MAESTRI FILHO, 1979, 1984; REIS, 1995-1996; SCHWARTZ, 1979, 1987.

²⁴ Para maiores informações ver um debate em REIS, 1993 e SCHWARTZ, 1979.

Nas Américas desenvolveram pequenas, médias, grandes, improvisadas, solidificadas, temporárias ou permanentes comunidades de fugitivos que receberam diversos nomes, como cumbes na Venezuela ou palenques na Colômbia. Na Jamaica, no restante do Caribe inglês e no Sul dos Estados Unidos foram denominados marrons. Na Guiana holandesa-depois Suriname - ficaram também conhecidos como bush negroes. No Caribe francês o fenômeno era conhecido como maronage; enquanto em parte do Caribe espanhol-principalmente Cuba e Porto Rico - se chamava cimaronaje (GOMES, 2015, p. 9-10).

Outro aspecto importante, no escravismo colonial brasileiro, os negros utilizavam práticas de resistência para sair do cativeiro que eram a única maneira de demonstrar reação às lógicas senhoriais e o modo para se afirmarem como pessoas humanas, sujeitos de sua própria história.

Nesse sentido Vainfas lembra:

A humanidade do negro só transparecia quando os escravos resistiam claramente contra a instituição escravista: organizando-se em quilombos, revoltando-se, matando senhores e feitores, suicidando-se ou, de maneira mais ampla, resistindo cotidianamente ao trabalho, através da quebra de instrumentos, automutilação, infanticídios, morosidade e demais atos lesivos aos interesses senhoriais (VAINFAS, 2000, p. 208-209).

De acordo com essa interpretação, marcadas pelo sentimento de indignação e resistência as condições extremamente duras da vida na escravidão teriam motivado os escravos a pensarem em estratégias de fugas. Gomes observa que a prática mais comum desses expedientes consistia em fugir para o mato que resultou nos quilombos. No entanto a evadida em massa expressasse a forma de protesto mais corriqueira. O autor declara a possibilidade de que nem todos escapados se refugiavam em um quilombo e o movimento de fugas nem consecutivamente constituía um quilombo, tendo em vista, que esse comportamento era tencionado e muitas vezes não significava somente um ato de desespero diante dos castigos.

Entre as escapadas havia aquelas que tendiam reivindicar melhores condições de trabalho e de sobrevivência, a conservação de direitos adquiridos, como os dias de descanso, consentimento para o cultivo de roças próprias, organização de festas e vivência de práticas culturais. Entretanto, ainda, havia fugas que rompiam de vez com a relação escravo e senhor. Isto poderia acontecer, por exemplo, quando o proprietário se recusava em aceitar a quantia

em dinheiro reunida pelo escravo em troca de sua carta de alforria; ou quando o escravo entendia que estava sendo castigado em excesso.

Neste modo Gomes (2015) ainda ressalta, que táticas e contra táticas da parte dos fugazes surgiam tanto pelos diferentes lugares geográficos para os refúgios considerando fundamentais para as suas economias, ecossistemas, territorialidade e para o embate contra as expedições de punição quanto pela corte. Entendido como uma ação contínua, a fuga foi nomeada como uma ação “contagiosa e mal”, que preocupava intensamente as autoridades e o rei de Portugal porque, segundo eles, ocasionava consequências na mão de obra pelo fato de reduzir a força de trabalho escravo.

Procurando mencionar as formas de revolta da sociedade escravocrata, o mesmo autor ainda afirmar que “As sociedades escravistas conheceram várias formas de protestos. Insurreições, rebeliões, assassinatos, fugas e morosidade na execução das tarefas se misturavam com a intolerância dos senhores e a brutalidade dos feitores. Chicotadas, açoites, troncos e prisões eram rotineiros” (GOMES, 2015, p.9).

Conquanto, ao considerar tais reflexões, é preciso lembrar, segundo Costa (2017) que no território Brasileiro, a sociedade escravocrata tem sua origem no século XVI quando aqui chegaram trazidos, aprisionados, mulheres e homens africanos para trabalharem, na qualidade de escravizados. Apesar disso, a história do negro no Brasil não se constitui somente de submissão, houve também, é claro, diversas formas de resistência negra à escravidão como revoltas, fugas, assassinato de senhores, abortos e a constituição de quilombos.

No entanto, esses homens prisioneiros protestavam, geravam revoltas, rebeliões. Sendo assim, Gomes assegura:

Em variadas situações, escravos fugiram, formando quilombos, promoveram insurreições e revoltas, além de experiências multifacetadas de protesto cotidiano, nas quais incluíam formas de sociabilidade e cultura material. Procuraram, fundamentalmente, reorganizar e transformar os mundos em que viviam. Muitos desses homens e mulheres, trabalhadores escravizados- com expectativas e perspectivas variadas-, procuraram conquistar liberdades e intervir nos sentidos da escravidão. Nesse processo histórico, os significados de liberdade e de escravidão possuíam complexas dimensões constantemente reelaboradas. Examinar como os cativos viveram situações de protestos, conflitos, acomodação, enfrentamento, confronto, sofrimento, alegria e dor significa compreender como reinventaram permanentemente tais significados a partir de concepções próprias. Vamos analisar como o quilombamento ganhou diversos sentidos políticos, seja para senhores e

autoridades públicas que procuravam reprimi-lo, seja para cativos que em torno dele abriram caminhos para conquistar, manter e alargar espaços de autonomia no interior da sociedade escravista (GOMES, 2006, p. 248).

É necessário então reconhecer, que os quilombos representavam a materialização da resistência negra à escravização, constituiu uma das primeiras formas de defesa dos negros, contra não só a escravização, mas também à discriminação racial e ao preconceito. Sendo assim, Freitas declara que os portugueses “chamaram as choças de mocambos - do quimbundo mukambu - termo que, depois, os portugueses usariam para designar genericamente as povoações construídas nas matas de todo Brasil pelos escravos rebeldes” (FREITAS, 1984, p.9).

Tendo em vista, que a territorialidade quilombola adquiriu um valor particular, pois refletia a multidimensionalidade do vivido territorial pelos membros dessa coletividade. Desse modo Gomes assegura que:

No século XVII, a palavra quilombo também era associada aos guerreiros imbangalas (jagas) e seus rituais de iniciação. Já mocambo, ou mukambu tanto em kimbundo quanto em kicongo (línguas de várias partes da África Central), significava pau de feira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos (Reis & Gomes, 1996, p.217).

Diante de vários significados para a conceituação de quilombo, Beatriz Nascimento afirma:²⁵

As formas de resistência que o negro manteve ou incorporou na lua árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica. No Brasil, poderemos citar uma lista destes movimentos que no âmbito social e político é o objetivo do nosso estudo. Trata-se do Quilombo (Kilombo), que representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização. Todas estas formas de resistência podem ser compreendidas como a história do negro no Brasil (NASCIMENTO, 1985, p. 41).

Neste sentido, Clóvis Moura, ainda revela que a principal menção a existência de quilombos em documentos oficiais portugueses data de 1559, mas em 1740 o Conselho Ultramarino, define-o como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte

²⁵ NASCIMENTO, M. B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. Afro diáspora. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4408010/mod_resource/content/2/NASCIMENTO-Beatriz_O%20conceito%20de%20Quilombo%20e%20a%20resist%C3%Aancia%20cultur1%20negra.pdf. Acesso: 19/02/2018.

despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (MOURA, 1981, p.16).

É relevante destacar, que os quilombos nasceram como uma unidade básica de resistência do negro contra as condições de vida impostas pelo sistema escravista. No entanto, os quilombos abrangiam uma significativa área geográfica, surgindo em varias localidades, não eram unidades homogêneas, ou seja, modificava de lugar, tamanho, população, forma de organização, integrantes e “desempenharam um importante papel no complexo tecido social que era o sistema brasileiro da escravidão” (RAMOS, 1996, p. 165).

Essa abordagem procura explicar o isolamento geográfico, a moradia habitual e o modo de vida dos quilombolas, porém Santos Silva argumenta:

Se, do ponto de vista étnico, a experiência quilombola no Brasil comportou africanos de diferentes regiões, negros aqui nascidos, índios e, em alguns casos, brancos, é evidente que esta composição racial teria que repercutir nas formas de organização, na cultura e nas estratégias de ocupação do território engendradas por estes grupos. Às novas condições de composição racial, combinaram-se outras variáveis envolvendo o momento de se empreender as ações e as forças políticas e militares contrárias. Isso quer dizer que cada quilombo tem uma experiência particular de formação, em que os mencionados fatores, e outros, foram com certeza avaliadas pelos que desejavam se aquilombar (SANTOS SILVA, 2000, p. 11).

Também, nesse aspecto, Silva e Silva (2014) evidencia-se que na maioria das vezes os quilombos eram formados por negros de diversos locais, apresentando pluralidade de diversidade étnica e cultural grandiosa. Existiam, portanto na vida cotidiana do território dos quilombolas a necessidade de planejar estratégias de sobrevivência, defesa e segurança do grupo. De acordo com o ambiente, a realidade de cada grupo, suas experiências e alternativas, criavam diferentes formas de sobrevivência. Entretanto, em meio às principais atividades desenvolvidas nos quilombos, referidos por Guimarães em seu estudo sobre “Mineração, quilombos, em Minas Gerais no século XVIII”, podemos fazer referência a agricultura, mineração, criação de animais, coleta, banditismo, comércio, entre outras. Guimarães lembra que os quilombos eram iguais por um lado e por outro, desiguais.²⁶

²⁶GUIMARÃES, C. M. Mineração, quilombos em Minas Gerais no século XVIII. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Citado In SILVA, Giselda Shirley da; SILVA, Vandeir José da. Quilombos Brasileiros: Alguns Aspectos da Trajetória do Negro no Brasil.

Nesse sentido é relevante mencionar que os escravos:

São semelhantes na medida em que, constituídos por escravos fugidos em sua maior parte, todos eles configuram uma mesma modalidade de expressão da rebeldia escrava. São diferentes já que cada quilombo tem sua época de existência, sua região e seus mecanismos de sobrevivência, constituindo assim, uma configuração histórico-cultural específica (GUIMARÃES, 1996, p. 143).

Configurando-se, pois, como local histórico que simbolizava a luta pela transformação, pela mudança do cotidiano de homens que sonhavam pela politização resistir ao processo de dominação e exploração da sociedade colonial. Nesse contexto, há que considerar segundo Ramos (1996) que os “quilombos eram como imãs a atrair escravos descontentes e que muitos quilombos se localizam próximos de onde viviam e trabalhavam pessoas livres e escravos que ainda estavam nas senzalas” (SILVA e SILVA, 2014, p.194).

Não há dúvidas de que os quilombos se tornaram locais estratégicos de refúgio dos escravos fugidos de engenhos e fazendas durante o período colonial e imperial.

Entretanto nessas localidades, os escravos passavam a viver em liberdade, criando novas relações sociais. Dessa forma, podemos compreender que:

É possível ver os quilombos como uma rejeição da escravidão e não há dúvidas de que o foi para muitos escravos. Mas também é possível ver o quilombo não como uma rejeição sistêmica da escravidão, mas, um veículo para fuga individual do cativo. Contudo, a comunidade criada pelo escravo fugido, o quilombo, com frequência existiu perto e cooperou com elementos da sociedade que ele deixou para trás. Ou seja, apesar de os escravos individualmente rejeitarem seu cativo, geralmente não trabalhavam coletivamente para derrubar a Instituição da escravidão (RAMOS, 1996, p. 165).

Conforme Moura (2001), os quilombos duraram durante todo o período escravista ocorrido no Brasil, praticamente em toda a extensão do território nacional. Moura, ainda defende que o quilombo constituiu na negação da sociedade escravista até então vigente, ou seja, o quilombo era o ambiente social que representava a revelação e a afirmação da luta contra as condições de vida do negro, determinadas pelo escravismo. Assim sendo, formava-se como uma unidade básica de resistência do escravizado.

Neste sentido, o mesmo autor assegura que:

No Brasil, o quilombo marcou sua presença durante o período escravista e existiu praticamente em toda a extensão do território nacional. À medida que o escravismo aparecia e se espalhava nacionalmente, a sua negação também

surgia como forma de sintoma da antinomia básica deste tipo de sociedade (MOURA, 1987, p.13).

Deste modo, Moura (2001) defende o conceito de quilombo como acontecimento, ou seja, como uma forma de organização que nasceu em todos os lugares onde houvesse escravidão, e acaba por concluir que o quilombo vira um fato normal na sociedade escravista, pois onde existia escravidão, existia o negro aquilombado.

Outro aspecto importante a ser mencionado a respeito dos quilombos brasileiros, que embora todos, de alguma forma, representem resistência ao sistema escravista. De acordo com autor anteriormente citado as revoltas negras representaram no escravismo pleno um proto-abolicionismo, mas um abolicionismo radical que não se concretizou, pois foi atropelado, nos dois últimos decênios anteriores à abolição, por um pseudo-abolicionismo, ou abolicionismo conservador, que foi liderado, não pela classe que deveria nortear o movimento, mas por uma classe de homens preocupados em manter a sociedade sob controle, sem uma autêntica emancipação negra.

Nesta conjuntura podemos destacar que:

O escravo foi riscado como força dinâmica do projeto de mudança social, e a abolição realizou-se de acordo com os interesses e a estratégia das classes dominantes. A rebeldia negra, na fase conclusiva da abolição, ficou subordinada àquelas forças abolicionistas moderadas, conciliadoras e politicamente tímidas. Nenhuma reforma foi executada na estrutura brasileira, visando os interesses do escravo: era o início da marginalização do negro após a abolição que continua até os nossos dias (MOURA, 2001, p. 284).

Nesse contexto entender o alcance e os significados do conceito de “quilombo”, bem como as implicações políticas das definições utilizadas, é de extrema importância para fundamentar teoricamente a discussão acerca da trajetória do negro no Brasil, sendo assim, argumenta-se:

O quilombo foi um fenômeno contra-aculturativo, de rebeldia contra a vida imposta pela sociedade oficial e de restauração de valores antigos. Quanto à singularidade dos quilombos que se formaram, cabe analisar as peculiaridades de alguns quilombos em relação à sociedade oficial para os quais a documentação é mais farta e completa, aponta como dos Palmares localizado entre Alagoas e Pernambuco que resistiu durante, quase todo o século XVII, quilombo da Carlota que antes fora do Piolho localizado em Mato Grosso atacado duas vezes em 1770 e em 1795 e de outros como do

Rio Vermelho, Itapicuru, do Mocambo, do Orobó e do urubu, na Bahia (1632, 1636, 1646, 1796 e 1826); do Rio das Mortes, em Minas gerais (1751); de Malunguinho nas vizinhanças do Recife (1836); de Manuel Congo em Pati do Alferes, estado do Rio, e do Cumbe, no Maranhão (1839) (CARNEIRO, 2001, p. 12).

Outro aspecto importante observado por Moura (1988) refere-se à localização geográfica, sendo importante dizer, que na conjuntura política e econômica da escravidão brasileira, os quilombos surgiram em diversos estados da federação Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Maranhão, onde quer que o trabalho escravo se estratifique, ali estava o quilombo, o mocambo de negros fugidos, oferecendo resistência. Constituindo-se, assim, pontos de resistência e reafirmação de seus direitos, desgastando as forças produtivas, quer pela ação militar, quer pelo rapto de escravos, fato que constituía, do ponto de vista econômico, uma subtração ao conjunto das forças produtivas dos senhores- de-engenho.

Como podemos ressaltar, são numerosos os significados atribuídos ao conceito de quilombo. Mais finalizamos, destacando que o termo quilombo também é uma categoria jurídica usada pelo Estado brasileiro a partir da Promulgação da Constituição Federal de 1988, visando assegurar a propriedade definitiva às comunidades negras rurais dotadas de uma trajetória histórica própria e relações territoriais específicas, bem como ancestralidade negra relacionada com o período escravocrata. Nesse sentido, há outras terminologias para o termo quilombo, como Terras de Preto, Terras de Santo, Mocambo, Terra de Pobre, entre outros.²⁷

1.3. Comunidades Quilombolas no Brasil hoje

Nos últimos anos, a questão quilombola tem sido recorrente nos noticiários, revistas, discursos políticos e gestores governamentais. Cabe destacar, que as experiências quilombolas na América escravista vêm sendo reatualizadas e vivenciadas nas esferas públicas locais por

²⁷ É importante enfatizar, que a atual definição de quilombo difere fundamentalmente do que representava no transcorrer do regime escravocrata, e mesmo quase um século após a abolição da escravidão. O que antes era uma categoria vinculada à criminalidade, à marginalidade e ao banditismo é hoje considerado, de acordo com a perspectiva antropológica mais recente, entre outros elementos, como um ente vivo e dinâmico, "um lócus de produção simbólica" (Marques, 2013, p.143) sujeita a mudanças culturais. Está também associado a um poderoso instrumento político-organizacional e ao acesso a políticas públicas.

meio de mobilização por reconhecimento de grupos que se autoatribuem descendente de quilombos, defendendo possuir a referida identidade étnica, procedendo em disposições normativas. Nessa perspectiva, a título de exemplo, o processo de elaboração e aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias na Constituição Federal do Brasil (1988)²⁸ e o Transitório 55 na Constituição da Colômbia (1991).²⁹

De acordo com o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias no Artigo 2º do Decreto 4.887/2003, são considerados remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.³⁰

As comunidades remanescentes de quilombos (CRQs)³¹ no Brasil são múltiplas e variadas e se encontram distribuídas em todo o território nacional. Em algumas regiões elas são mais numerosas e em outras não. Há comunidades que ficam no campo (rurais) e outras que ficam nas cidades (urbanas); que se constituem por meio de fortes laços de parentesco e herança familiar ou não; que receberam as terras como doação e que se organizaram coletivamente e adquiriram a terra.³²

²⁸ O Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988 determina que: — Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecido a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

²⁹ Constituição Colombiana (1991). Lei 21 de 1991. Lei que incorpora a Convenção 169 no sistema jurídico colombiano. Artigo 7: Declara que o Estado Colombiano reconhece e protege a diversidade étnica e cultural da Nação Colombiana. Artigo Transitório 55: Estabelece que o Governo criará uma lei que reconheça, para as comunidades negras que ocupam terras públicas nas zonas rurais ribeirinhas dos rios da bacia do Pacífico, de acordo com suas práticas tradicionais de produção, o direito à propriedade coletiva sobre as áreas que serão demarcadas pela mesma lei.

³⁰ Foi principalmente com a Constituição Federal de 1988 que a questão quilombola entrou na agenda das políticas públicas. Fruto da mobilização do movimento negro, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) diz que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.” BRASIL Constituição Federal. Art. 68/ADCT/CF1988.

³¹ Os chamados remanescentes de quilombo, ou quilombola conforme Almeida (2002) corresponde a um fenômeno sociológico que, se caracteriza por: (1) identidade e território indissociáveis; (2) processos sociais e políticos específicos que permitiram aos grupos uma autonomia; e (3) territorialidade específica, cortada pelo vetor étnico no qual grupos sociais específicos buscam ser reconhecidos. Portanto, corresponde uma afirmação a um só tempo étnico e política.

³² Destacamos inicialmente que tal termo não possui mais relação com o conceito clássico de quilombo vinculado ao campo da historiografia, datado do período colonial (ainda propagada até bem pouco tempo) como conjunto de escravos fugidos, mas com comunidades descendentes de escravos que possuem um tipo organizacional específico, com sua territorialidade caracterizada por um uso comum, ocupando o espaço com base em laços de parentesco, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade (ARRUTI; FIGUEREDO, 2005 in MAROUN, p.16, 2014).

Para os quilombolas, pensar em território é considerar um pedaço de terra como algo de uso de todos da comunidade (é uma terra de uso coletivo) e algo que faz parte deles mesmos, uma necessidade cultural e política da comunidade que está ligada ao direito que possuem de se distinguirem e se diferenciarem das outras comunidades e de decidirem seu próprio destino. Eles vivem em territórios que podemos chamar de tradicionais.

Vale acrescentar, que as comunidades quilombolas contemporâneas conforme Moura (1996) recebem várias definições, tais como terras de pretos, mocambos e comunidades negras rurais. Num processo de mobilização, todas essas nomenclaturas concentraram para o termo quilombo ou comunidade quilombola. Como decorrência desse processo, o antigo quilombo foi metaforizado para a categoria “remanescente de quilombo”, que, de certa forma, fortaleceu a ideia de grupo e não de indivíduo.

Nessa perspectiva, conforme estudos de alguns teóricos Reis; Gomes (1996); Peret (2002); Carneiro (2011) esses grupos de remanescentes de quilombos se constituíram numa resistência negra a partir de uma grande diversidade de processos, tanto durante a vigência do sistema escravocrata, que por mais de 300 anos subjugou negros trazidos da África para o Brasil, quanto após sua abolição no século XIX, enfrentando as desigualdades que se arrastam até o presente século. Assim sendo, como parte da resistência cultural as sociedades rurais negras afro-brasileiras, nomeadas quilombolas ou quilombos contemporâneos, vêm lutando às influências externas e resistindo pela inclusão social por meio das ações de atenção integral.

No entanto, a declaração comunidade remanescente de quilombos, logo, reapareceu, no final da década de 80, não apenas para apresentar um processo de cidadania incompleto. Surgiu para sistematizar um conjunto de aspirações por transformações de parte da sociedade brasileira. É importante enfatizar, que quilombolas aparecem na agenda das políticas públicas, como resultado de reivindicações que visavam solicitar a proteção, por parte do Estado, das terras e manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras.

É relevante salientar, que um dos dispositivos propostos e aprovados, o Artigo 68 do Ato das disposições transitórias exprimia a preocupação, já há muito existente, com a questão da titulação e proteção das áreas ocupadas pelos negros. O texto constitucional dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, em seu Artigo 68 expõe que “aos remanescentes das

comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”.³³

Uma das questões da explicação rigorosa desta norma constitucional não compreendia as comunidades afrodescendentes cuja procedência não estivesse diretamente vinculada a um quilombo. Visando fortalecer a luta pelos direitos e injustiça, procurou-se estender os critérios de reconhecimento de uma comunidade como remanescente de quilombo.

Nesse sentido, a definição normativa do conceito de quilombo é veiculada no Decreto nº 4.887 de 2003, quer seja consideram-se remanescentes das comunidades de quilombo, para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo os critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência a opressão histórica sofrida.³⁴

Cabe mencionar, que determinadas comunidades remanescentes usam desse dispositivo legal para serem reconhecidas como descendentes de quilombo e lutam pela demarcação de suas terras, sendo a questão fundiária sumamente importante na luta desses remanescentes. Esta ação confirma que os remanescentes têm tomado conhecimento de seus direitos, desfrutando da lei e da política de valorização. Procuram comprovar que o espaço geográfico em que vivem constitui em local de resistência cultural que persiste ao longo do tempo.

Dessa forma, as comunidades negras e quilombolas na América vêm reivindicando juridicamente os direitos de reconhecimento e titulação das terras por eles ocupadas, defendendo politicamente uma identidade étnica e coletiva que moderniza a tradição, conectando o presente ao passado e, por conseguinte, projetando o futuro.

Assim sendo, segundo Anjos e Cypriano (2006) outro elemento importante é a forma como essas comunidades negras se aglomeram vivem em espaços comunitários étnicos organizados e ocupam, há séculos, diversos Estados brasileiros. Tais lugares, de vivência coletiva, contribuíram para a formação da identidade desse povo – talvez, sua marca de resistência e sobrevivência no Brasil.

³³ BRASIL Constituição Federal. Art. 68/ADCT/CF1988.

³⁴ Maiores informações consultar: regularização de Território Quilombola – INCRA. Disponível em <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf>. Acesso: 05/05/2019.

Para finalizar ressaltamos que na história do Brasil, os quilombos foram reconhecidos pela administração do período colonial por sua constituição a partir das formas de resistência dos africanos ao sistema escravocrata. Sendo assim,

as comunidades rurais negras afro-brasileiras, denominadas quilombolas ou quilombos contemporâneos, fazem parte de uma das grandes questões emergenciais da sociedade brasileira. Ao longo do tempo, tais comunidades vêm resistindo às influências externas e lutando pela inclusão social por meio das ações de atenção integral (VIEIRA, A. B. D.; MONTEIRO, P. S., 2013, p.611).

Nesse sentido, é importante mencionar, que os descendentes de quilombos convivem em ambientes comunitários étnicos organizados e ocupam, há séculos, diversos Estados brasileiros. Desse modo, pretendemos no próximo tópico destacar como os grupos de remanescentes de quilombos estão distribuídos ao longo do território brasileiro. Assim, tendo em vista, a relevância das comunidades quilombolas, podemos sem dúvida admitir segundo Anjos; Cypriano (2006), que os quilombos modernos consistem em espelho de um país que ainda precisa reconhecê-los como história viva e preciosa.

1.4. Quadro Geral das Comunidades Quilombolas Brasil

Segundo informações da Fundação Cultural Palmares de acordo com o art. 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL). São, de modo geral, comunidades oriundas daquelas que resistiram à brutalidade do regime escravocrata e se rebelaram frente a quem acreditava serem eles sua propriedade.

A quantidade das comunidades de remanescente de quilombos no Brasil diferencia-se de acordo com as especificidades e história de cada região. São muitas as comunidades identificadas e reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares como remanescentes de quilombos e que ainda não foram contempladas com a regulamentação das suas terras, sendo este, um dos desafios.

Com base nos dados exibidos na figura 1, podemos observar por meio das informações o grande quantitativo de comunidades remanescentes de quilombos que estão espalhadas pelo Brasil. De acordo com números apresentados pela Fundação Cultural Palmares, indicam um crescimento bastante significativo, haja vista, que, em 2004, existiam 272 comunidades reconhecidas, em 2019 este quantitativo já representava 3311 CRQs. Cabe ainda, salienta o aumento das comunidades certificadas que representavam o total 92 no ano de 2004 e ampliação de 2752 em 2019.

Nessa trajetória tornou-se importante observar, embora a figura 1 nos forneça dados que apresente o aumento das certificações e reconhecimento, importa registrar conforme Brito (2018) o grande agravo que as CRQs sofrem no Brasil no que se refere ao reconhecimento dos direitos. É relevante evidenciar que menos de 7% das terras reconhecidas como pertencentes a povos remanescentes de quilombos estão regularizadas no Brasil. Assim, nos últimos 15 anos, 206 áreas quilombolas com cerca de 13 mil famílias foram tituladas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), órgão que executa a titulação das terras já identificadas e reconhecidas.³⁵

A autora ainda nos esclarece que:

Desde 1988, o Estado já reconheceu oficialmente cerca de 3,2 mil comunidades quilombolas. Quase 80% delas foram identificadas a partir de 2003, quando foi editado o Decreto 4887, que traz os procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por quilombolas. Sem a certificação, os territórios que remontam ao período colonial e que serviram de refúgio para negros escravizados ficam inacessíveis para políticas públicas básicas e se tornam alvos de conflitos. Para lideranças quilombolas, o decreto foi eficiente no reconhecimento das comunidades existentes no país e na garantia de que as famílias tenham acesso a direitos. Os ativistas lamentam, entretanto, que na etapa final de titulação os processos não avancem (BRITO, 2018).

Com relação a essa preocupação, o quadro a seguir nos proporcionar o entendimento a respeito do quantitativo de certificações e reconhecimentos ocorridos nos últimos 15 anos em cada unidade federativa do Brasil, sendo discutida ao longo desta secção.

³⁵ BRITO, Débora. Menos de 7% das áreas quilombolas no Brasil foram tituladas. Agência Brasil de notícias. Disponível: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-05/menos-de-7-das-areas-quilombolas-no-brasil-foram-tituladas>. Acesso: 09/11/2020.

Figura 1 - Quadro geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs)

		QUADRO GERAL DE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CRQs)																																				
UF	UF	2004 CRQs (Certidões)	2004 N° CRQs (COMUNIDADE)	2005 CRQs (Certidões)	2005 N° CRQs (COMUNIDADE)	2006 CRQs (Certidões)	2006 N° CRQs (COMUNIDADE)	2007 CRQs (Certidões)	2007 N° CRQs (COMUNIDADE)	2008 CRQs (Certidões)	2008 N° CRQs (COMUNIDADE)	2009 CRQs (Certidões)	2009 N° CRQs (COMUNIDADE)	2010 CRQs (Certidões)	2010 N° CRQs (COMUNIDADE)	2011 CRQs (Certidões)	2011 N° CRQs (COMUNIDADE)	2012 CRQs (Certidões)	2012 N° CRQs (COMUNIDADE)	2013 CRQs (Certidões)	2013 N° CRQs (COMUNIDADE)	2014 CRQs (Certidões)	2014 N° CRQs (COMUNIDADE)	2015 CRQs (Certidões)	2015 N° CRQs (COMUNIDADE)	2016 CRQs (Certidões)	2016 N° CRQs (COMUNIDADE)	2017 CRQs (Certidões)	2017 N° CRQs (COMUNIDADE)	2018 CRQs (Certidões)	2018 N° CRQs (COMUNIDADE)	2019 CRQs (Certidões)	2019 N° CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certidões)	N° CRQs (COMUNIDADE)			
AC	AC	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0			
AL	AL	0	0	10	11	8	8	3	3	1	1	27	27	11	11	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	68	69	
AM	AM	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	8	8
AP	AP	0	0	4	4	7	7	0	0	0	0	2	2	11	11	3	3	0	0	0	0	7	7	0	0	2	2	4	4	0	0	0	0	0	0	40	40	
BA	BA	23	27	56	62	111	119	23	29	36	37	28	28	48	50	37	36	9	9	73	79	42	46	21	20	46	53	22	25	37	47	5	6	668	801			
CE	CE	2	2	4	5	7	7	2	2	1	1	3	3	7	7	5	5	7	7	4	4	3	3	0	0	0	0	3	3	1	1	0	0	0	0	49	50	
DF	DF	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0		
ES	ES	1	1	5	6	7	9	0	0	0	0	0	0	2	2	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	37	42	
GO	GO	1	1	4	4	8	8	3	3	3	3	3	3	1	1	0	0	0	0	0	0	3	3	7	7	4	4	3	3	0	0	0	0	0	0	58	64	
MA	MA	6	10	44	48	26	26	29	30	42	42	8	8	51	55	50	56	47	47	76	76	36	37	15	14	53	59	34	37	46	64	14	19	571	787			
MG	MG	9	14	30	44	38	40	12	12	16	16	8	8	20	28	14	22	21	20	17	20	9	11	13	26	23	31	33	36	44	9	14	269	302				
MS	MS	0	0	11	11	2	2	2	2	1	1	0	0	1	1	5	5	1	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	22	22	
MT	MT	0	0	16	16	1	1	5	5	0	0	2	2	2	2	1	1	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	72	80	
PA	PA	18	18	8	9	37	37	17	19	0	0	0	0	10	11	6	6	5	13	99	102	11	12	5	5	19	19	4	4	3	3	1	1	1	1	203	239	
PE	PE	1	1	6	6	14	14	1	1	3	3	4	4	2	2	2	2	0	0	1	2	0	0	0	0	1	1	1	1	2	2	0	0	0	0	38	41	
PI	PI	5	5	44	44	10	10	18	18	11	11	3	3	7	7	11	11	2	2	4	4	12	12	4	4	1	1	12	15	9	10	0	0	149	161			
PR	PR	2	2	7	7	21	21	2	2	0	0	5	5	4	4	1	1	21	22	1	1	10	10	1	1	4	4	2	2	1	1	0	0	62	67			
RN	RN	1	1	6	6	23	23	4	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	36	38		
RO	RO	3	3	6	6	5	5	1	1	2	2	2	2	2	2	5	5	1	1	2	2	3	3	0	0	2	2	4	4	4	4	0	0	42	42			
RR	RR	2	2	2	2	6	6	5	5	0	0	2	2	3	3	1	1	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	28	29	
RS	RS	1	1	2	2	3	3	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	8	8	
SC	SC	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0		
SE	SE	3	3	6	6	12	12	9	9	6	6	8	8	20	22	2	2	5	6	3	3	5	5	12	12	0	0	15	15	5	6	2	2	133	134			
SP	SP	3	3	6	6	1	1	2	2	5	5	1	1	2	2	5	5	1	1	2	2	3	3	0	0	2	2	4	4	4	4	0	0	16	16			
TO	TO	2	2	4	4	8	8	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	32	36		
UF	UF	10	11	11	13	13	13	0	0	1	1	3	5	8	8	4	4	0	0	0	0	3	3	8	6	6	1	1	1	1	0	0	0	0	38	45		
TOTAL (N.º)	TOTAL (N.º)	41	47	139	151	244	249	44	49	15	15	27	27	47	49	20	23	12	14	34	38	16	16	15	14	33	37	19	19	14	14	4	4	272	337			

Fonte: Fundação Cultural Palmares. Informações atualizadas até 13/05/2019

Segundo o quadro apresentado as comunidades quilombolas localizam-se em 24 estados da União federativa do Brasil, sendo a maior parte nos estados da Bahia, Maranhão, Pará, Minas Gerais e Pernambuco. É importante enfatizar, apenas três estados federativos não comprovaram ainda existência dos quilombolas: Distrito Federal (DF), Acre (AC) e Roraima (RO). Entretanto, o estado da Bahia possui o maior quantitativo de registro de comunidades

de remanescentes de quilombos até hoje, chegando a quase a 801, seguido de Maranhão, Pará, Minas Gerais e Pernambuco.³⁶

A dimensão das comunidades remanescente e sua população diferenciam-se de acordo com as especificidades e história de cada uma. São muitas as comunidades identificadas e reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares como remanescentes de quilombos e que ainda não foram contempladas com a regulamentação das suas terras, sendo este, um dos desafios. Anjos defende que estas comunidades possuem peculiaridades e muitas ainda guardam tradições antigas recebidas de seus ancestrais.

A riqueza desse povo é o conhecimento dos meios básicos de subsistência e o convívio autêntico com seus pares e com a natureza. Este conhecimento nobre e sagrado se manifesta por meio das cantigas, da religião, da comida feita no fogão à lenha. Revela-se no feitio das roupas simples e coloridas, na produção artesanal, na pesca e na caça, no trabalho na roça, nos remédios e chás caseiros. Essas comunidades mantêm ainda tradições e tecnologias que seus antepassados trouxeram da África, como a agricultura a medicina, religião, mineração, as técnicas de arquitetura e construção, o artesanato, a fabricação de utensílios de cerâmica e palha, a linguagem que sobreviveu pelo uso dos dialetos no cotidiano das famílias, a relação sagrada com a terra, a culinária, a importância da vida comunitária (ANJOS, 2006, p. 9, 67).

Na maioria das vezes os quilombos agregavam negros de diversos locais, sendo assim, cabe destacar, que a região nordeste incide na localidade com maior quantitativo de registros de famílias de comunidades descendentes de quilombos registrados no Sicab da Fundação Palmares, concomitantemente, segundo o mapa dos territórios quilombolas da Universidade de Brasília. Segundo os dados mencionados pela figura 1, pelo qual são mostrados que nas unidades federativas da Bahia e Maranhão encontra-se proporção expressiva desses remanescentes de quilombos. Desse modo temos o total de (801) na Bahia, (787) no Maranhão, Pernambuco (161), Piauí (87), Alagoas (69), Ceará (50), Paraíba (41), Sergipe (36) e Rio Grande do Norte (29). (Grifo do autor)

Mattos (2005-2006) defende, que o quantitativo de comunidade quilombolas da região nordeste é decorrente da proliferação de acampamentos de escravos fugidos, chamados mocambos, na fronteira entre Maranhão e Pará, bem como nas cachoeiras do alto do Rio

³⁶ Cabe destacar que até 20/07/2020 a Fundação Cultural Palmares havia certificado 2.793 e contabilizado 3.451 Comunidades de Remanescentes de Quilombos espalhadas pelo Brasil. Dados disponíveis em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/TABELA-DE-CRQ-COMPLETA-QUADRO-GERAL-20-07-2020-2.pdf>. Acesso: 01/10/2020.

Trombetas, tornou tais áreas alvos preferenciais da preocupação repressiva das autoridades provinciais do Pará, na segunda metade do século XIX, no contexto de desagregação da ordem escravista na região.

Ainda conforme Mattos (2005-2006) é relevante destacar, que no sertão do Nordeste, localiza-se um significativo agrupamento das comunidades dos quilombos mencionadas à provisão constitucional, e pelo menos a primeira delas assim identificada, o Quilombo do Rio das Rãs, na Bahia, já foi alvo de pesquisas históricas e antropológicas aprofundadas.³⁷ Sendo assim, a pesquisa sobre o Quilombo do Rio das Rãs assinala para um campesinato negro, constituído por libertos e seus descendentes desde o final do século XVIII, que se dirigiu para a região em busca de um projeto camponês em grande parte efetivado por diversas formas tradicionais de posse da terra, só ameaçadas a partir de meados do século XX.

A região sudeste conforme dados da Fundação Palmares evidenciados na figura 1 ocupa a segunda maior área em número de registro de CRQs, Minas Gerais é a federação com maior número de famílias totalizando (392) comunidades registradas seguidas por São Paulo (60), Espírito Santo (42) e Rio de Janeiro (42).

Em relação ao quantitativo de comunidades quilombolas situado na região Sudeste do Brasil, Mattos (2005-2006) argumenta que os novos quilombos estão inteiramente vinculados à última geração de cativos africanos, estimada em cerca de um milhão de pessoas chegadas ao Brasil por força da economia cafeeira, principal produto de exportação brasileiro no século XIX, espalhadas desde os portos clandestinos do litoral para as demais lavouras comerciais da região.

De acordo com o mesmo autor, é expressivo o agrupamento de comunidades em zonas litorâneas, reconstituindo o mapa dos desembarques clandestinos de escravos após 1831³⁸, data da primeira lei brasileira de extinção do tráfico atlântico de escravos. Sendo assim, tais sociedades estão também presentes nas antigas áreas escravistas de exportação, muitas vezes

³⁷ Por ângulos diferentes, o processo de mobilização política e de construção da identidade quilombola em Rio das Rãs aparece estudado em duas teses de doutorado: René Marc, *A Formação da Identidade Quilombola dos Negros de Rio das Rãs*, doutorado em História, Salvador, UFBA, 1999; e François Véran, “Rio das Rãs. Terre de Noirs”, doutorado em Antropologia, Paris, EHESS, 2000.

³⁸ É o caso, por exemplo, das comunidades de Manguinhos, Rasa, Marambaia, Bracuí e Campinho da Independência, no Rio de Janeiro, todas em áreas de antigos portos clandestinos de desembarque de escravos. Maiores informações consultar: Ana Lugão Rios & Hebe Mattos, *Memórias do Cativo. Família, Trabalho e Cidadania no Pós-Abolição*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, parte II, cap. 4.

disputando a propriedade das antigas fazendas onde seus antepassados serviram como escravos.³⁹

Mattos (2005-2006) ainda admite, que se encontravam, também, em antigas áreas de demarcação agrícola aberta, aonde por vezes havia menções a antigos quilombos, mas para onde os últimos alforriados também se conduziram, em seguida antes e após a Abolição, a procura de um projeto camponês a ser vivido coletivamente. Desse modo, este parece ser o caso, de maneira especial, das comunidades do Espírito Santo.⁴⁰ Em determinados casos ainda as comunidades são produto de movimentos migratórios de famílias dos últimos libertos ao longo do século XX⁴¹. Entretanto, em mais de um grupo de quilombolas identificados foi possível reconstituir genealogias até os africanos escravos chegados à região no século XIX.⁴²

Na região Norte os estados do Acre e Roraima conforme descrito anteriormente não tem registro de CRQs, mas cabe destacar que o Pará é a federação que possui o maior número de registro desta região com 259 comunidades, seguido por Amazonas (8), Tocantins (45), Amapá (40) e Rondônia (8) comunidades quilombolas registradas.

Cabe destacar, segundo Moretti (2019) que os estados da região norte pertenciam ao Grão Pará instituído em 1621 com Capital em São Luís, os limites territoriais dessa região abrangiam até os atuais estados do Amazonas, Roraima e Amapá. Cabe ressaltar, que essas federações eram separadas e independente do Estado do Brasil, e se correspondia diretamente com a coroa. Assim, outras capitanias menores compunham o Estado, e respondiam ao governo deste, como as capitanias do Cabo Norte, Ilha Grande de Joanes, Cameté, Caeté, Xingu, entre outras. A criação desse estado se deu para um melhor

³⁹ É o caso das comunidades de São José da Serra e de Quatis, no Rio de Janeiro, de Cafundós, em São Paulo, e de Morro Alto, no Rio Grande do Sul, entre muitas outras. Maiores informações consultar: Ana Lugão Rios & Hebe Mattos, *Memórias do Cativo*, parte II, cap. 4; Robert W. Slenes, “Histórias do Cafundó”, in Carlos Vogt e Peter Fry, *Cafundó. A África no Brasil*; Daisy Macedo Barcellos et alii, *Comunidade Negra de Morro Alto. Historicidade, Identidade e Territorialidade*, Porto Alegre, UFRGS Editora, 2004.

⁴⁰ É o caso, entre outros, do quilombo do Laudêncio. Robson Luís M. Martins, *Os Caminhos da Liberdade: Abolicionistas, Escravos e Senhores na Província do Espírito Santo 1884-1888, História – Universidade Estadual de Campinas*, 1997; e Osvaldo Martins de Oliveira, “Quilombo do Laudêncio, Município de São Mateus (ES)”, In Eliane C. O’Dwyer (org.), *Quilombos, Identidade Étnica e Territorialidade*, 2002.

⁴¹ É o caso do quilombo Silva, no Rio Grande do Sul. Relatório de identificação de Ana Paula Comin de Carvalho e Rodrigo de Azevedo Weimer (Fundação Cultural Palmares, 2004).

⁴² Para maiores informações consultar. Ana Lugão Rios e Hebe Mattos, *Memórias do Cativo. Trabalho, Família e Cidadania no Pós-Abolição*, op. cit., parte II, cap. 4.; Robert W. Slenes, “Histórias do Cafundó”, São Paulo: Companhia das Letras, 1996; e Daisy Macedo Barcellos et al, *Comunidade Negra de Morro Alto*, 2004.

domínio militar e econômico da região. Subsistiam, principalmente, da busca por drogas do sertão e da pesca, além da agricultura de subsistência.⁴³

Treccani (2006) afirma, que a vinda dos negros ao Norte do país e seu absorvimento como mão de obra estratégica para o crescimento da Amazônia se deram paulatinamente. No entanto, a Coroa Portuguesa tinha como finalidade tornar as colônias bem-sucedidas pela exploração dos recursos da terra, atividade para a qual os negros adentrariam com a mão de obra escrava. Respectivamente, eram avaliados como moeda de troca, contribuindo ainda mais para o enriquecimento do Reino. Deste modo, a incorporação dos negros na Amazônia não foi menos cruel, em sua forma e característica, da inseridas nas demais regiões do Brasil. Diante disso, as marcas da opressão estão explícitas nos relatos resgatados pelos estudiosos do tema, destacando como era considerada a mão de obra escrava nessa parte do país e o tratamento dispensado aos negros oriundos da África.⁴⁴

Cabe ressaltar, que na região Norte do país, o abuso da mão de obra negra se deparava com alguns impedimentos: o emprego, já instituído, da mão de obra indígena; as especificidades da região e o custo x benefício da absorção dos escravos negros, “já que a lavoura incipiente, que prosperava com lentidão, retardara a organização do tráfico (...)” (Cruz in Treccani, 2006, p.43). Podemos dizer desse modo, que as barreiras adiaram a instalação dos negros na região Amazônica, mas não inviabilizaram a constituição, mais tarde, desse segmento como parte rentável da economia na região, principalmente, considerando os benefícios oferecidos para adesão a esse tipo de comércio. Entretanto, virtude do término da exploração do trabalho indígena, a abertura da entrada dos negros no Pará foi estimulada e promovida pelos governantes, concomitante à intensificação do combate aos quilombos.

Neste período a grande preocupação do governo provincial continuava a ser o suprimento de mão-de-obra. Um decreto real, de 19 de outubro de 1789, isentava de impostos a importação de escravos: “S.M., tendo em consideração animar e promover a introdução da escravatura na Capitania do Grão Pará, o qual sendo muito vasto era muito falto de povoação (...)”. Dispondo de 18 embarcações, a Companhia realizava de quatro a seis viagens por ano entre os portos africanos e de São Luiz e Belém, um aumento considerável de desembarques, se comparado ao período anterior, quando podiam passar até dois anos antes de chegar um navio em Belém (...) (TRECCANI, 2006, p. 48).

⁴³ MORETTI, Luiza. "Grão-Pará e Maranhão". In: Biblio Atlas - Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa. Disponível em: http://lhs.unb.br/atlas/Gr%C3%A3o-Par%C3%A1_e_Maranh%C3%A3o. Data de acesso: 05/05/2019.

⁴⁴ Treccani, Girolamo Domenico. Terras de quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação. In Territórios Quilombolas. In Texto, Instituto de Terras do Pará; Organização, Jane Aparecida Marques e Maria Ataíde Malcher. Belém: ITERPA, 2009, p.74.

Treccani (2006) destaca que nos registros da entrada de negros na região Norte, especialmente no Pará, apresenta algumas desconexões alguns autores apontam a chegada dos escravos a partir do século XVII, outros estabelecem o século XVIII como marco desse acontecimento. Entretanto, independente dessas discórdias, há anais acreditáveis garantindo que, entre o final do século XVIII e o início do XIX, segundo o autor Belém havia se tornado um centro consumidor e redistribuidor de mercadoria negra.⁴⁵ Na definição do termo proposto, o citado autor enfatiza: A maioria dos quilombos não era isolada, nem fisicamente, nem economicamente. Ao contrário mantinham consideráveis ligações econômicas com comerciantes, fazendeiros, donos de bares da sociedade colonial. Isso significava que o quilombo ganhou, não só autonomia econômica, mas muitas vezes também certa legitimidade aos olhos da sociedade que o cercava (PRUTH, in TRECCANI, 2006, p. 61).

É importante destacar segundo Eurípides Funes que a introdução da mão de obra escrava negra na Amazônia ocorreu de forma lenta e bastante tardia, a abertura do negro no mercado de trabalho amazônico, segundo ele só aconteceu devido a uma ampla pressão praticada pelos colonos que necessitavam da força de trabalho para preencher a escassez de mão-de-obra local, haja vista que a mesma era cada vez mais “deficitária”. Sendo assim, “Fica implícito que havia uma sucessão de pedidos de escravos da parte de particulares e/ou Câmaras das diversas vilas”. (VIRGOLINO-HENRY e FIGUEIREDO, 1990, p. 39).⁴⁶

⁴⁵ Conforme Bezerra, in Treccani, 2006, p.48-9, eram cinco as modalidades de ingresso de escravos no Grão-Pará: 1) Assento: o rei contratava serviços particulares para importar um determinado número de escravos por ano, estabelecendo o preço a ser cobrado. [...] Depois da extinção da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, o governo favoreceu, sobremaneira, a entrada de escravos negros no Pará, isentando de impostos esse comércio. Esse favorecimento permitiu que, entre 1792 e 1820, fosse alcançada a marca de 38.323 escravos, representando uma média anual de 1.137 negros chegados ao Pará, o dobro do registrado anteriormente; 2) Estanque ou estanco: tráfico realizado monopolisticamente por companhias; 3) Iniciativa privada: as atividades de particulares foram muito esporádicas e sem grandes resultados; Comércio interno: apesar do favorecimento público e da diferença de preços entre as praças, na região Norte foi inexpressivo; 4) Contrabando: no começo do século XIX, Turi-Açu tornou-se a cidade centro de entrada ilegal de escravos. A região em que se localizava Turi-Açu pertenceu ao Pará durante todo o período colonial e o começo do império, sendo incorporada ao Maranhão pelo Decreto nº 639, de 1º de Junho de 1852.

⁴⁶ A região amazônica por muito tempo utilizou o trabalho cativo dos índios. “Na Província do Grão-Pará e Maranhão o indígena constituiu em quase todo o período colonial a força motriz de um sem número de atividades” (COELHO, 2005, p. 135). Para Flávio dos Santos Gomes (1997: 72) a base do trabalho escravo na Capitania do Grão-Pará até meados do século XVIII foi à mão-de-obra indígena. Segundo Vicente Salles (2005, p. 54-55) coube aos ingleses no final do século XVI e início do XVII a primazia da introdução do trabalho escravo do negro na foz do rio Amazonas e na costa do Amapá, porém essa dinâmica só se acentua a partir de meados do século XVIII com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. A partir de então passou haver uma maior inserção do contingente de escravos negros na Amazônia (FUNES, 1995, p. 29). Extraído de ALMEIDA, Rozemberg Ribeiro de Almeida. Escravidão, resistência e a formação de quilombos na Amazônia: Jacarequara em Pauta. 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364781780_ARQUIVO_ArtigoRozembergAlmeida.pdf. 05/05/2019.

De acordo com Salles (1988) a região amazônica recebeu 50 mil escravos no período entre 1755e 1820, com o funcionamento da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Conforme o autor destaca-se que grandes quantidades desse efetivo de escravos eram conduzidas para a ilha do Marajó, com o intento de atuar, sobretudo na criação do gado das grandes fazendas que iam se formando nessa região.

Desse modo, no final do século XVII, Sales (1988) afirma que na condição de escravo, os negros africanos desembarcavam em terras marajoaras e passavam a desempenhar trabalhos ligados, especialmente a pecuária, a agricultura e a pesca. Afazer esse, que foi de grande importância para a economia da região, já que a ilha do Marajó se instituiu em um dos maiores polos de produção de carne bovina da época. No entanto, as condições sub-humanas de vida e tarefas a qual eram submetidos, causou-lhes intensa revolta, desta forma a luta e a resistência contra o sistema escravocrata tornou-se uma constante, e assim muitos escravos, preocupados pela liberdade, escapavam das fazendas procurando ambientes que lhes separassem de seus carrascos.⁴⁷ E nesses espaços constituíram-se os quilombos, uma das maiores demonstrações de oposição negra.

No Pará a experiência do negro foi assinalada por um andamento de trabalho forçado e repressão tanto física quanto ideológica, perante dessa condição vale lembrar que os negros que adentraram no Brasil para trabalho escravo jamais aceitaram pacificamente a escravidão, de acordo com Vicente Salles (2005) a escapada de escravos na Província do Grão-Pará tornou-se um procedimento rotineiro e até certo ponto incontrolável.

De modo geral, o que se constatou foi que ocorreram sucessivas formas de aversão ao trabalho escravo, desde atos de resistência individual como suicídio ou assassinato de feitores e senhores, até ações de resistências coletivas, como seus cantos à noite nas senzalas, ou a fuga para as matas e sertões. Portanto, a evadida para os sertões instituiu em muitos casos a instauração de comunidades negras independentes do domínio dos brancos. Essas sociedades eram chamadas de quilombos (MONTELLATO; CABRINI; CATELLI, 2002, p. 170).

⁴⁷ Na Amazônia colonial, os quilombos se localizavam em matas fechadas, cachoeiras e igarapés de difícil acesso, nas divisas fronteiriças entre as nações da região, ou em regiões periféricas às vilas e engenhos. (Acevedo Marin & Castro, 1998; Cardoso, 2003; Funes, 1995; Gomes, 1997). Esses grupos sobreviviam graças: a adaptação às condições adversas da floresta tropical; às alianças que mantinham com outros grupos quilombolas, indígenas, marrons (das Guianas francesa, inglesa, holandesa) e, com determinados segmentos da sociedade escravista (como os regatões). (Funes, 1995, p.153) in Martins, Cristian Farias. Fronteiras da Liberdade: O Campo Negro Como Lugar da Identidade Quilombola no Brasil. ITINERARIOS Vol. 7 / 2008. p.207.

A escravidão negra na região Centro-Oeste teve seu começo no estado de Mato Grosso com as atividades mineradoras, em 1719. Os negros chegavam à região trazidos, inicialmente, pelas monções fluviais e posteriormente pelo meio do caminho terrestre que ligava Cuiabá a Goiás, aberto em 1736. Em seguida, chegava também do Grão Pará, abastecidos pela Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. Cabe enfatizar, nas primeiras décadas desse século, o escravo negro representava 85% da população de Mato Grosso. Atualmente na região Centro-Oeste há 166 comunidades quilombolas registrado pela Fundação Cultural Palmares. Mato Grosso (80), Goiás (64), Mato Grosso do Sul (22), e o Distrito Federal (0).

No Brasil, sabe-se que milhares de quilombos foram se formando ao longo do período. Sendo assim, a região centro-oeste do país também teve seus núcleos de escravos fugidos com destaque para Mato Grosso. Desse modo, as comunidades negras que nasceram no sul do Mato Grosso, a partir do final do século XIX chegaram com proposta distinta do colono branco para a ocupação do cerrado. Compreendemos que a conquista dentro de padrões europeus de civilização, serviu/serve para atender o mercado externo, adotando a lógica do capitalismo de desenvolvimento desigual e dependente. Cabe destacar que a erva mate e os gados foram historicamente às molas desse desenvolvimento. Conhecemos bem dos resultados desse tipo de exploração: degradação do meio ambiente, exploração da mão de obra, alta concentração de renda, terras e monocultura.

A resistência contra a escravidão assumiu várias modalidades, entre elas a fuga para os quilombos. Quando se fala em quilombo, lembra-se sempre Palmares, o mais divulgado nos livros de história aplicados em salas de aula. No entanto, vários quilombos existiram no atual território brasileiro, inclusive em Mato Grosso. A região onde se situa Vila Bela da Santíssima Trindade, primeira capital de Mato Grosso, foi palco de lutas pela libertação da escravidão no século XVIII, e de estabelecimento de vários quilombos, seja nos contrafortes da Chapada dos Parecís, seja no Vale do Guaporé, propriamente dito. O mais importante deles, assim como do Estado como um todo, foi o quilombo de Quariterê, conhecido também por Quariteté.

Quanto ao histórico dos quilombos em Goiás, Marinho (2013), por intermédio de um documento datado de 30 de dezembro de 1760, apresenta que ainda bem no início da colonização goiana houve um episódio de destruição de um quilombo formado por 200 negros, nas imediações do rio Paranã.

As cidades mais velhas do norte e nordeste goiano, [...] conservam nos municípios muitas vilas e aglomerados humanos constituídos quase que exclusivamente de pretos. E a maioria ainda é formada de uns negros bastante tímidos, mesmo até ariscos. Sabe-se que, quando vêm ao comércio, é um “Deus nos acuda”. E andam uns atrás dos outros em passos iguais, diria, como bororós no Mato Grosso, espantados como se fossem bois de boiada, retratando que vivem – ainda em péssima condição social-cultural, higiênica e de alimentação. Segundo o Dr. Juracy Cordeiro, inteligente promotor de justiça conhecedor daquela área, há por lá os chamados negros Calunga, que já formaram a região do próprio nome, dizendo-se mesmo que se comunicam através de um dialeto inelegível, especialmente quando encontrados num perímetro urbano, o que seria por certo ainda, um remanescente da língua africana. Recentemente o professor Altair Sales Barbosa, que leciona antropologia na Universidade Católica de Goiás, em pesquisas arqueológicas no nordeste goiano gravou em fita um tipo de dialeto, que imagina seja remanescente africano, falado por uma negra velha, diria sedentária, de uma furna. Infelizmente não conseguimos tal gravação. Pois bem, informa em seguida o Dr. Juracy que os pretos calungas vivem seminus até os 13 anos; que só andam em fila indiana, podendo-se dizer que são os mesmos que vivem enfurnados e anônimos no Chamado “Vão das Almas” em Cavalcanti (SILVA, 1974, p. 78).

Cabe ressaltar, que sobre o registro de quilombos em documentos oficiais, têm-se referências somente daqueles que foram atacados por forças militares e por capitães do mato contratados. Os que resistiram, possivelmente, ou não foram encontrados e atacados, ou mesmo destruídos, arranjaram a vitalidade necessária à sua reconstrução. Peculiar, de certa forma, a consideração de Marinho quanto à denominação de “quilombo” às comunidades negras rurais.

essa ausência de documentação oficial pode demonstrar também que muitos desses grupos de fato não têm referência com a formação de quilombos ou negros fugidos. Nesse caso, a formação desses grupos estaria relacionada a uma diversidade de relações entre escravos e a sociedade escravocrata e as diferentes formas pelas quais os grupos negros se apropriaram da terra, que devem ser levadas em consideração, e que geralmente a história oficial inspirada pelo conceito de quilombo da época da escravidão ignora (MARINHO, 2013, p. 229).

Consideramos pertinente enfatizar, que a comunidade Quilombola Kalunga está situada na região nordeste do estado de Goiás, sendo considerado o maior quilombo do Brasil, com área de 253.000 hectares composto por 56 comunidades. A extensão do Quilombo se amplia pelos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás, na região da

Chapada dos Veadeiros. É importante, compreender que os municípios estão a uma altitude média de 800 metros do nível do mar, superando em alguns pontos os 1600 metros.⁴⁸

O Quilombo Kalunga merece destaque devido à forte concentração da população de negros no seu território ao longo da História consiste na região Sul do Brasil. Segundo Spolle:

Historicamente, a região sul registrou um grande número de negros, utilizados pela indústria do charque, durante a escravidão, estudos como os de Fernando Henrique Cardoso e de Beatriz Loner mostram que um grande contingente de trabalhadores permaneceu na região e vai se incorporar ao operariado e às categorias de profissionais ligadas ao porto. Assim, na pós-abolição, o negro não ficou necessariamente excluído do mundo do trabalho (SPOLLE, 2010, p.1).

Diante desses fatos, ressalta-se que nos últimos 17 anos foram encontrados mais de 100 redutos negros espalhados pelos três estados da região sul, composto por Rio Grande do Sul (134), Paraná (38), e Santa Catarina (16).

Nesse sentido, destacamos que na região Sul do Brasil, principalmente no Rio Grande do Sul, desenvolveu o surgimento de muitos quilombos, por dois motivos principais: primeiro, era mais distante dos grandes centros econômicos, como o Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco; segundo, os voluntários da pátria, muitos escravos alforriados por terem participado da Guerra do Paraguai (1864 a 1870), não voltaram para suas antigas moradias e formaram comunidades, principalmente no Rio Grande do Sul.

No Rio Grande do Sul está situado o maior quantitativo de comunidades quilombolas da região sul, sendo assim, segundo Maestri (2001) durante mais de 150 anos, o Rio Grande do Sul viveu sob domínio do escravismo. No entanto, ainda conforme o autor teria ocorrido quilombos, em forma desigual, praticamente em todas as quatro principais regiões econômico-geográficas do Rio Grande do Sul – o litoral, a depressão central e Serra, a campanha. Sendo assim, o relevo e, sobretudo a maior ou menor concentração de cativos determinaram à maior ou menor ocorrência de quilombos, nas diversas regiões do Rio Grande do Sul. Devido importância concentração servil, os quilombos foram bastante comuns nas cercanias dos principais centros urbanos e nas mediações do grande polo charqueador gaúcho – Pelotas.

Maestri (2001) defende que os quilombos gaúchos significaram uma constante preocupação das autoridades e dos senhores. Entretanto, não chegaram, jamais, a constituir

⁴⁸Maiores informações consultar: Estudo de caso Comunidade Quilombola Kalunga. Disponível em: <https://porlatierra.org/docs/a72dac0268841fe42cab6fe0380d039d.pdf>. Acesso: 05/05/2019.

uma ameaça efetiva à instituição escravista. No Sul, os quilombos foram considerados e reprimidos, sobretudo como casos atinentes à disciplina da produção e da ordem pública. A superioridade econômica e militar da sociedade escravista foi sempre total e indiscutível. No sul, senhores e autoridades temiam, sobretudo e não sem razão, que militares caudilhos, uruguaio e argentinos, tentassem sublevar a escravaria, quando dos conflitos entre Brasil e os estados vizinhos.

Assim analisando o número das CRQs, observa-se segundo Lima que:

A maior comunidade é a dos Kalunga, localizada no Estado de Goiás, abrangendo os municípios de Monte Alegre, Terezinha e Cavalcante. São mil famílias e quatro mil habitantes. Essa comunidade foi titulada em 14 de julho de 2.000 com área de 253.191, 7200 ha. A menor comunidade titulada é a de Água Fria, localizada no Estado do Pará, no município de Oriximiná. Essa comunidade que conta com quinze famílias e sessenta habitantes e foi intitulada em 1996 com uma área de 557, 1355 ha (LIMA, 2005, p. 79).

1.5. Comunidades Quilombolas em Pernambuco

Tendo em vista, a relevância histórica de Pernambuco no período escravocrata. Existe algo que é muito importante analisar nesse contexto histórico, o surgimento das comunidades quilombola que passou a representar uma grande luta pela liberdade. A relevância sobre o assunto é a conquista de liberdades que se concretizou a partir do momento que o negro está posto contra a sociedade que o reprime em todas as maneiras possíveis. O quilombo passa a representar a conquista de liberdade. Essa é constituída no momento que acontece um restabelecimento do convívio social dentro de um ambiente que abriga não só os ex-cativos, mas também todos aqueles que estavam sendo reprimidos e alienados pelo sistema que Pernambuco pertencia.

É preciso lembrar que no período de escravidão no Brasil estimam em quase 10 milhões o número de negros transferidos para o Novo Mundo, entre os séculos XV e XIX. Para o Brasil teriam vindo em torno de 3.650.000. Diversos grupos étnicos ou nações, com culturas também distintas, foram trazidos para o Brasil. Saliento que a vida dos escravos em nosso país não se resumia à mera condição de força de trabalho, de instrumento passivo dos grupos dominantes, supostamente os únicos agentes da história. Deviam-se submeter-se às condições impostas por uma sociedade exploradora e violenta, coube também aos negros

escravos criar uma estratégia de sobrevivência e, até mesmo, uma nova identidade, que lhes permitisse viver o seu dia-a-dia.

Nessa situação histórica, vale apenas ressaltar, segundo Carvalho (2010) que no Séc. XVII, a invasão holandesa fez com que muitos dos senhores desistissem de suas terras. Sendo assim este episódio contribuiu para a fuga de um grande quantitativo de escravos. Desse modo, em consequência do acontecimento, buscaram abrigo no Quilombo dos Palmares, localizado em Alagoas. É importante ressaltar que o território do Estado de Alagoas fazia parte da Capitania de Pernambuco.⁴⁹

Quanto a Palmares conforme Nicolle (2015) constituiu numa ocupação de refúgio de negros escravizados da era colonial brasileira. Corresponhia a extensão territorial que se localizava na Serra da Barriga, na então Capitania de Pernambuco, região hoje pertencente ao município de União dos Palmares, no estado brasileiro de Alagoas.⁵⁰

Desse modo, analisando a estrutura populacional de Palmares, cabe destacar que:⁵¹

Embora não se possa precisar o número de habitantes nos Palmares, de vez que a população flutuava ao sabor das conjunturas, historiadores estimam que, em 1670, alcançou cerca de vinte mil pessoas. No principal mocambo, a Cerca Real do Macaco, calcula-se que viviam em torno de 6 mil pessoas, quase a população do Rio de Janeiro, estimada em aproximadamente 7 mil habitantes no ano de 1660 (incluindo indígenas e africanos). (SCHWARCZ; HELOISA, 2015).

Quanto à composição de terra Palmeirina, é interessante informar, Palmares possuía uma grande extensão territorial, pois, era formado por pequenas comunidades, que abrangia praticamente todo meridional do agreste da então capitania de Pernambuco, o que faz que a historicidade dos grupos Quilombolas do agreste de Pernambuco esteja ligada a Palmares. Desse modo, as Comunidades Quilombolas do sertão do Estado de Pernambuco, têm uma historicidade não muito ligada ao contexto de Palmares. As comunidades sertanejas têm um

⁴⁹ No livro *Liberdade: Rotinas e Rupturas do escravismo no Recife* Marcus Carvalhos esclarecer que: Para facilitar o reconhecimento do fugitivo, portanto, era preciso ir além da descrição visual do sujeito. Só a riqueza de informações poderia tornar uma pessoa inconfundível. Por essa razão sempre que possível, os anunciantes apresentavam detalhes sobre o comportamento cotidiano dos cativos. Nos anúncios mais elaborados, não era apenas a aparência do escravo que era apresentada, mas a sua pessoa como um todo, como seus hábitos, maneiras de falar, vestir, andar e até seus cacoetes e vícios, putativos ou reais (CARVALHO, 2010, p.259).

⁵⁰ Para maiores informações consultar: NICOLETTE, Carlos Eduardo. "O Quilombo dos Palmares: a história narrada". Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015

⁵¹ Esclarecimento consultar: SCHWARCZ, Lília; (2) STARLING, Heloisa. Brasil: uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

povoamento de resistência, forjado na luta contra os grandes latifundiários da secular pecuária sertaneja e, por vezes, tinham como aliados na resistência alguns povos indígenas da região.

É importante ressaltar, segundo Silva (2014) que em Pernambuco o quantitativo populacional de negros de Palmares era oriundo notadamente dos engenhos instalados na região, de tal modo que os demais escravos foram implantados no dia-a-dia urbano das Vilas de Olinda, Recife e Igarassu e em outros espaços correspondente ao litoral e sertão. Nesse cenário, estes escravizados poderiam ser localizados exercendo ofício no porto, levando e trazendo mercadorias, transportando seus dominadores, comercializando quitutes nos tabuleiros, produzindo pão ou vendendo velas, só para mencionarmos algumas atividades vivenciadas no modo de vida colonial.⁵²

No entanto evidencia, conforme Barros (2011) que as comunidades quilombolas existentes em Pernambuco passou a representar uma grande luta pela liberdade. Sendo assim, é relevante destacar, a discussão sobre o assunto é a conquista de liberdades que se concretizam a partir do momento que o negro está posto contra a sociedade que o reprime em todas as maneiras possíveis. O quilombo passa a representar a conquista de liberdade. Essa é constituída no momento que acontece um restabelecimento do convívio social dentro de um ambiente que abriga não só os ex-cativos, mas também todos aqueles que estavam sendo reprimidos e alienados pelo sistema que Pernambuco pertencia.⁵³

Nesse sentido, por representar uma forma oposição e combate à escravidão os quilombolas de Palmares foram impiedosamente guerreados tanto pelos holandeses (primeiros a combatê-los) como pelo governo de Pernambuco, sendo que este último fez uso do serviço do bandeirante Domingos Jorge Velho. A partir daí surgiram longo combate, porém a guerra contra os negros de Palmares durou por volta de cinco anos, consequentemente embora comandados por Zumbi, foram massacrados, por fim.⁵⁴

⁵² Para esclarecimentos consultar: SILVA, Gian Carlo de Melo. Escravidão e Bens no Recife no Limiar do Século XIX. Transversos, Rio de Janeiro, v. 02, n. 02, mar. - set. 2014. Disponível em: [file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/18553-60766-1-SM%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/18553-60766-1-SM%20(4).pdf). Acesso: 29/10/2018.

⁵³ Maiores informações consultar: BARROS, Anna Beatriz de C. Rêgo. Os negros e suas liberdades em Pernambuco entre 1822 – 1850. V Colóquio de História. Perspectivas Históricas, historiografia, pesquisa e patrimônio. Unicap: Recife. Novembro, de 2011. Disponível em: <http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/5Col-p.213-222.pdf>. Acesso: 29/10/2018.

⁵⁴ Para via de informações consultar: "História dos quilombos" em Só História. Virtuoso Tecnologia da Informação, 2009-2020. Disponível na Internet em <http://www.sohistoria.com.br/ef2/culturaafro/p2.php>. Acesso em 04/07/2020.

No contexto brasileiro de lutas por parte da população negra, é importante registrar a existência bastante significativa de outra ocupação de negros foragidos nas terras de Pernambuco o quilombo do Catucá. Segundo Carvalho:

O quilombo do Catucá iniciava no Recife limitando-se com a zona da mata norte, começava quase que num subúrbio do Recife. A floresta do Catucá serpenteava a área mais populosa da província, a zona da mata seca, ao norte do Recife. Cortada por muitas estradas e picadas, ela começava nos limites de Beberibe, antigo subúrbio do Recife, passava pelo sítio dos Macacos e por São Lourenço, mais a oeste da capital, lançando-se entre os engenhos costeiros e a serra a oeste do Recife em direção ao norte. Passava pelos mangues e rios da região, chegando não muito longe da costa em Paratibe e daí a Pasmado, perto da ilha de Itamaracá, até o povoado de Tejucupapo, próximo à vila de Goiana, já quase na fronteira com a província da Paraíba. O centro do quilombo estava num pedaço dessa floresta, situada entre as matas dos engenhos Timbó e Monjope, entre as freguesias de Paratibe, Paulista e Recife, um local de terreno acidentado, cortado por riachos e brejos, conhecido como Cova da Onça. (CARVALHO, 1991, p.2).

Ainda conforme o autor, este quilombo estava situado nos matagais e morros da saída de Recife e Olinda para o interior, seguindo no sentido norte até Goiana, já na divisa com a Paraíba. Assim neste percurso existiam mais de 100 engenhos, com inclusão dos maiores e mais antigos da Província. É importante destacar, que essas ocupações eram consideradas lugares de refúgio dos "escravos" evadidos desde tempos imemoriais, além de muitas lutas entre negros, indígenas e brancos.

A partir desse cenário de resistência, é relevante mencionar segundo Melo (2017) que no período correspondente entre os anos de 1814 a 1837, os rebeldes praticaram distintos combates contra o poder local estabelecido, que naquela ocasião estava fragilizado pelas agitações internas de algumas revoltas (Cabanagem, Insurreição entre outros), lutas pelo poder e hegemonia.

É importante mencionar, que as estratégias de defesa tornaram essencial neste Quilombo, haja vista, que adotaram técnicas de guerrilha, conhecidas até hoje como estrepes⁵⁵. No entanto, embora tenham ocorrido diversos ataques das tropas senhoriais, o Quilombo do Catucá manteve-se relativamente estável como afirma Carvalho (2002, p. 06):

⁵⁵ Na obra Quilombo de Catucá em Pernambuco (CARVALHO, 1991), define que estrepes eram paus pontudos fincados no chão, em armadilhas ou expostos para impedir os ataques dos soldados aos Quilombos. Muitos soldados caíam nas armadilhas ao perseguir os negros. Vem daí a atual expressão 'se estrepas'.

O documento mais revelador a respeito da tentativa de formação de uma hierarquia estável, contudo, é o que trata da diligência mais destrutiva contra o quilombo, datada de 1835. Dois dos líderes foram capturados, um deles filho do chefe anterior, morto em combate. A autoridade havia, portanto, passado de pai para filho, o que confirma a relativa estabilidade do quilombo. (CARVALHO, 2002, p. 6).

Desse modo, constata-se, por meio do discurso de Melo (2017) que a maior liderança do Quilombo de Catucá foi João Batista morto em batalha em 1835, ficou conhecido como Malunguinho, reconhecido a tal ponto que na diáspora negra também costuma ser referido como Quilombo de Malunguinho. Neste sentido, ainda segundo a autora, todos que habitavam nos Quilombos eram titulados de Malunguinho, porém o líder João Batista se sobressaiu pelas contingências de sua vida, por ser forte inteligente e acima de tudo corajoso.

Quanto à forma como eram chamados, os donos de engenho o apelidava de Malunguinho rebelde, o “tinioso uma vez que eles apresentavam temor da bravura do negro, associando suas conquistas ao lado místico da sua cultura. Contudo, ainda sobre Catucá, embora houvesse a predominância de africanos até 1827 neste local, no entanto com o passar dos anos os líderes já eram nascidos no Brasil. (CARVALHO, 1991, p.7)

Nesse sentido, um aspecto importante na descrição de Catucá, corresponde que o Quilombo não ficava separado e sim articulado com distintos grupos sociais, tais como comerciantes, políticos e os próprios negros escravizados que se encontravam nos engenhos, mesmo que estando fora, outra característica do Quilombo correspondia à localização, estava dentro do Recife. Assim, esses atributos contribuía para que os líderes ficassem informados de tudo o que estava ocorrendo na sociedade pernambucana, ou seja, empregavam este conhecimento para planejar suas táticas de ação (MELO 2017, p.30).

Destacamos, então Conforme Carvalho:

Na zona rural mais populosa da província, o contato entre rebeldes e libertos, e mesmo escravos dos engenhos da região, era fundamental para a existência do quilombo. Essa cooperação ocorreu inclusive nos ataques dos quilombolas. O Catucá, portanto, está entre os quilombos do Brasil oitocentista, que tinham por base essa cumplicidade entre escravos de engenho, quilombolas e a população livre e liberta local, mormente os não proprietários dos meios de produção (CARVALHO, 1991, p. 8).

O processo de resistência dos Povos Quilombolas do Estado de Pernambuco estende-se de Palmares, passando pelos tempos imperiais, das fases iniciais da República, onde foi

ressaltado relativamente, pelo Nacionalismo do Estado Novo, até que o processo da Constituição Federal de 1988 fortalece o surgimento da busca pela cidadania do Povo Quilombola. Nesse processo, merece destaque a parceria com movimentos ligados à luta do Campo, Indígenas e o Movimento Negro unificado (MNU) de caráter mais urbano.

Na década de 90, lideranças Quilombolas de Pernambuco sentem a necessidade de melhorar sua articulação na luta por sua cidadania e fundam a Comissão Estadual de Articulação das Comunidades Quilombolas de Pernambuco (atual Coordenação de Articulação das Comunidades Quilombolas de Pernambuco). No início do ano 2000, a comissão teve um papel muito relevante no processo de demarcação fundiária, precisamente nas Comunidades de Conceição das Crioulas e Castainho, que até os dias de hoje, são as únicas Comunidades que têm seu processo fundiário mais avançado do Estado, no rol de 161 comunidades existentes no Estado.⁵⁶

Neste sentido, a Coordenação das Comunidades Quilombolas de Pernambuco tem em sua composição Lideranças Quilombolas das diversas Regiões de Desenvolvimento do Estado garantindo, assim, uma eficaz representatividade e interação na diversidade cultural das Comunidades Quilombolas Pernambucanas, e, fortalece a busca pela cidadania do Povo Quilombola. As CRQs representam uma resistência e combate à escravidão (de outrora e de hoje), rejeitando a cruel forma de vida. Os Quilombolas buscam a liberdade e uma vida com dignidade, contribuindo para a formação da Cultura Afro-brasileira.

É importante destacar, segundo Medeiros (2009) na micro região de Garanhuns encontra-se a comunidade Sítio de Castainho objeto de nosso estudo, além localiza-se uma grande quantidade de comunidades que são formadas por descendentes de antigos escravos, muitas delas, remontam a um período anterior ao estabelecimento das diversas cidades da região: Estrela, Imbé, Serrote do Gado Brabo, Marias Pretas, Timbó, Caluete, Sítio Estivas, Sítio Estrela e Castainho - objeto de estudo em foco. Esta comunidade está mais próxima da cidade, da qual dista cerca de 8 quilômetros.

De acordo, com dados da Fundação Palmares atualmente, estão certificadas até dezembro de 2019 um total de 2752 e reconhecidas 3311 comunidades Remanescentes de Quilombo em todo país, segundo critério de autoreconhecimento, sendo 161 em Pernambuco.

⁵⁶ Segundo dados disponíveis no quadro geral de comunidades remanescentes de quilombos (CRQs) da Fundação Palmares. <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/quadro-geral-13-05-2019.pdf>. Acesso: 13-05-2019.

CAPITULO 2

DESCREVENDO O OBJETO DE ESTUDO: COMUNIDADE QUILOMBOLA SÍTIO DE CASTAINHO

Pretende-se, neste capítulo, descrever a Comunidade Quilombola Sítio de Castainho. Em vista disto, faremos um breve levantamento histórico da comunidade, sendo discutidos diversos aspectos, tais como as práticas culturais, o modo de vida comunitário e o pluralismo religioso e cultural.

2.1. Comunidade Castainho: breve histórico.

O bairro rural Castainho, objeto de nossa pesquisa, também chamado de sítio Castainho, está localizado a oito quilômetros do centro de Garanhuns (ver na figura 2), situado na zona agreste do estado de Pernambuco. Possui uma área aproximada de 190 ha e perímetro 11 Km.

Figura 2: Localização da Comunidade de Castainho.

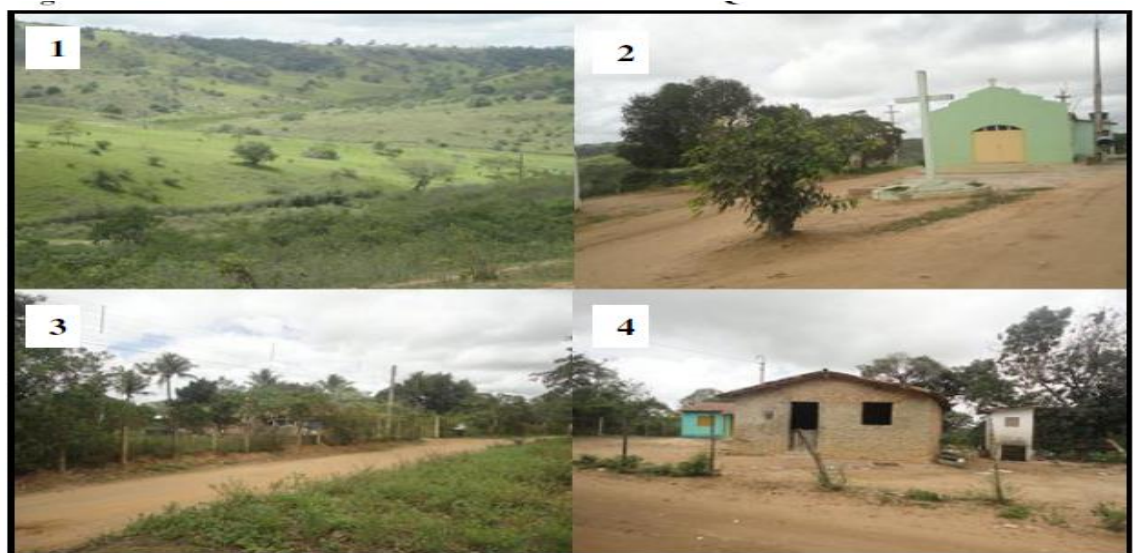


Fonte: Eng. Agrim Pablo Catai – INCRA, 2008. In SANTOS, 2010, p.98.

Cabe destacar, pelo fato de Castainho está localizado próximo ao centro urbano o percurso para Garanhuns diminui para 6 km, a única via de acesso entre o sítio e fazendas dessa área com a sede do município é uma estrada de barro, estreita e mal conservada, mas viável, em tempo seco, a qualquer tipo de veículo. Logo, seu solo é acidentado e o terreno encontra-se esgotado, devido aos longos anos de plantio. É importante enfatizar que cada família, que vive no contorno, tem pouca propriedade de terra, e isto faz com que a plantação seja feita no mesmo local, não podendo assim existir nem mesmo o sistema de rotatividade do solo, para “descanso” do terreno cultivável (Monteiro, 1985, p.18).

As imagens das figuras abaixo retratam o cenário atual dos aspectos geográficos de norte a sul da referida comunidade, segundo as imagens da sequencia da figura 3.

Figura 3: Estradas de acesso á Comunidade de Castainho.



Imagens 1 e 2 – Paisagens sentido sul da Comunidade (sentido Alagoas).

Imagens 3 e 4 – Paisagens sentido norte da Comunidade (sentido Garanhuns).

Fonte: MÉLO, 2018, p.101.

Em relação à parte hidrográfica, segundo Monteiro, o sítio limita-se ao riacho Cajueiro (perene), que rasga de sul para oeste e serve de linha divisória ao sul. A água potável consumida é retirada do sistema de abastecimento da compesa, além de caixas d’água e cisternas encontradas nas residências. Conseqüentemente, seu panorama não é diferente dos outros pequenos sítios da região, no qual prepondera a lavoura de subsistência. Logo, todo ambiente territorial da região é tomado pela lavoura e plantação de mandioca, ou seja, além de ser corriqueiro localizar nos fundos e nas laterais das residências, árvores frutíferas como: a mangueira, o cajueiro, a pitombeira, o mamoeiro, a jaqueira, a bananeira, etc.

É importante citar que a comunidade possui em seu território, um quantitativo populacional em torno de 2000 habitantes e uma média de 350 famílias. As casas são de alvenaria, a principal atividade econômica consiste na produção de farinha, massa e goma de mandioca e beiju, que são comercializados em Garanhuns e regiões circunvizinhas. Isto a ser comentado ao longo deste texto.

Portanto, o beneficiamento da mandioca é feito na casa de farinha, de acordo com uma escala estabelecida informalmente. A renda de cada família é proporcional à produção da mesma. Além da mandioca, cultivam milho, feijão e hortaliças. A terra destinada à agricultura é de uso coletivo e é comum que as pessoas trabalhem em roçados de proprietários não quilombolas, dentro ou fora do território pleiteado (CARNEIRO; NICHOLS, 2007, p.4).

2.2. Discursos sobre a Origem da Comunidade

Conforme pesquisa do Ministério do Desenvolvimento Agrário, a origem dos quilombos na região do Agreste Meridional do estado de Pernambuco está pautada à presença centenária dos descendentes de escravos fugidos de Palmares, símbolo de resistência e organização dos escravos fugidos na época do império. Consequentemente, Palmares foi o grande reduto quilombola da região situada ao sul do estado de Pernambuco e norte do estado de Alagoas. Sendo assim, os moradores das diversas comunidades quilombolas no Território identificam sua origem a partir da destruição do quilombo de Palmares (Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável do Agreste Meridional de Pernambuco, 2011, p.18).

Desse modo, o referido relatório defende que:

A ocupação e povoamento da região agreste, portanto, foi contemporânea às guerrilhas dos escravos fugidos para o Quilombo dos Palmares, desenvolvendo uma economia de subsistência e dando início à organização de uma série de fazendas e sítios, provocando importante adensamento demográfico na zona Agrestina, o que se explica pelo fato de que nesta região encontraram os homens e as mulheres possibilidade de sobreviver com base na economia de subsistência com base produtiva familiar (Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável do Agreste Meridional de Pernambuco, 2011, p.13).

É importante salientar, que a descoberta de documentação dos séculos 18, 19 e 20, pertencentes a 29 paróquias do Agreste Meridional, cuja documentação traça uma linha genealógica das famílias que se criaram a partir da formação dos quilombos na região do Agreste pode nos revelar a história das CRQs dessa localidade. Portanto, os documentos nos

revelam que há registros de terra e testamentos nos cartórios que mostram que alguns escravos herdaram pequenos lotes de seus senhores. Provavelmente essas terras herdadas foram usadas para a formação dessas comunidades por remanescentes do Quilombo dos Palmares.⁵⁷

A ocupação e povoamento da região do agreste também podem ser analisados na visão de Severino Vicente, que diz:⁵⁸

Na primeira metade do século XVII, um fato contribuiu para o deslocamento de pessoas – escravos e livres – para a região em destaque: o período da dominação holandesa em Pernambuco, que vai de 1630 a 1654. Neste período, muitos proprietários tentaram escapar ao domínio flamengo migrando para o interior; também seus escravos aproveitaram a divergência da atenção dos portugueses para fugir e integrar o já significativo Quilombo dos Palmares. Aliás, a denominação correta seria os Quilombos dos Palmares, uma vez que havia várias comunidades quilombolas, espalhadas desde União dos Palmares (cidade do atual Estado de Alagoas) até o Cabo de Santo Agostinho e as proximidades de Garanhuns. (Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável do Agreste Meridional de Pernambuco. 2011, p.13).

No que refere ao processo de ocupação e apropriação de terras pelos negros, no território do Sítio Castainho, é relevante abordar que as pesquisas históricas e a tradição oral apontam distintas versões para explicar o surgimento dessa comunidade. Assim, percebemos que não há um consenso nas explicações sobre as origens do território.

Segundo Mélo (2018), a Comunidade Rural Quilombola Sítio do Castainho surgiu numa região de serra, procedente do Quilombo dos Palmares, na segunda metade do século XVII, sendo fundada em 1695, no mesmo ano do extermínio do Quilombo de Palmares. Conforme informações da Fundação Palmares, seus ancestrais migraram para as terras desde Atalaia, em Alagoas, até Garanhuns, em Pernambuco, abrangendo amplas áreas da zona da mata e do agreste.

Cabe destacar, ainda segundo a autora, que os antepassados seguiram o trajeto do rio Mundaú, e “[...] a nascente do rio Mundaú, que chega até Maceió, está situada em uma das serras que circundam Garanhuns. Castainho era uma área que somente se atingia acompanhando o rio” (INCRA, 1997).⁵⁹

⁵⁷ Documentos contam a história de quilombolas. Comissão Pastoral da Terra Nordeste II. Disponível em: <https://www.cptne2.org.br/publicacoes/noticias/noticias/509-documentos-contam-a-historia-de-quilombolas>. Acesso: 12/07/2020.

⁵⁸ Professor Bui Vicente, SD in Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável do Agreste Meridional de Pernambuco. 2011, p.13.

⁵⁹ INCRA. Laudo Antropológico da Comunidade de Castainho-Pe. Recife. 1997. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/index.php/publicacoes/laudos/quilombolas-1997-incra>. Acesso em: 12/07/ 2016.

Anita Monteiro (1985) afirma em sua averiguação existirem “três versões” para a origem da comunidade. Conforme suas palavras, os moradores do município de Garanhuns garantem que “a comunidade se originou de um pequeno quilombo existente naquele local”. A outra versão, que seria a “dos moradores” de Castainho, afirma que as terras teriam sido doadas por um padre a um escravo “moreno”, um dos seus “companheiros mais dedicados”, como se percebe pelo depoimento mencionado a seguir:

Aqui no Castainho, perto da ladeira, tinha ali uma fazenda que era de um padre. Ele viajou para outros lugares e trouxe para criar um moreninho. Nesse tempo, esse pessoal moreno vivia como escravo havia a escravidão. Era no tempo de reis. [mês de janeiro] O molequinho criou-se, ficou rapazinho e tal foi o tempo que o padre morreu e deixou um pedacinho de terra para ele. Ele construiu sua casa aqui, na cabeça da ladeira. Essa foi à primeira casa. O molequinho então casou-se e por ali foi agerando [gerando] e a coisa e tal que terminou nessa multidão de moreno daqui (MONTEIRO, 1985, p. 20).

Este excerto destacado por Monteiro representa a narrativa de um informante da comunidade, que assegura a doação das terras para um “moreno”. Desta maneira, o raciocínio da autora demonstra que o discurso é caracterizado pela amenidade, em que um moreno (e não um negro) ganhou um pedaço de terra por meio da doação de um religioso (e não ocupou terras devolutas) com o qual tinha boas relações - uma afinidade positiva com o colonizador, em aversão à situação de guerra vivida pelos ex-escravizados de Palmares.

A autora também admite que a comunidade tenha se originado a partir da fuga de escravizados do quilombo dos Palmares, sendo a versão “dos estudiosos”, que preenchem a existência de inúmeras comunidades formadas por ex-escravos nesta região do estado de Pernambuco.

Carneiro e Nichols, ao pesquisarem a comunidade, identificam que:

As pesquisas históricas e a tradição oral apontam duas distintas versões para explicar a origem de Castainho. Uma afirma que um grupo de negros e negras que fugiram da guerra contra o Quilombo dos Palmares através do rio Mundaú escondeu-se nas matas onde hoje se localiza a comunidade e a cidade de Garanhuns. Outra afirma que as terras de Castainho pode ter-se dado das mais diversas formas, porém incontestável é sua relação com a Guerra Dos Palmares, em torno da qual a identidade de Castainho se constrói (CARNEIRO E NICHOLS, 2006, p.143).

Enquanto a Comissão Pastoral da Terra - CPT - (2013) descreve que a história das comunidades negras do Brasil começaram com a chegada dos navios negreiros. Na verdade, é uma história marcada por humilhação, violência e morte do povo africano, das mais diversas

etnias, vítimas do tráfico negreiro. Desse modo, a história é também marcada pela resistência, revolta e pela força dos grandes heróis, como Zumbi, Ganga e Zumba que enfrentaram com garra os poderosos Senhores de Engenho.

De acordo com a CPT, a origem propriamente dita de Castainho está relacionada a algumas versões que às vezes se completam: a dos estudiosos, a dos moradores do município de Garanhuns e a dos habitantes do sítio que, em síntese, afirmam:

Que um grupo de negros e negras em fuga da guerra contra o quilombo dos Palmares, através do rio Mundaú, chegaram e se fixaram nas matas onde hoje localiza-se o Castainho e o município de Garanhuns.

Que um jovem escravo, após a morte do seu senhor, herdou como forma de agradecimento pelos serviços a esse prestados, terras que o pertenciam; casou e gerou filhos dando origem à Comunidade de Castainho.

Há uma versão científica, que menciona a formação de núcleos de escravos pretos fugidos, que salpicavam os brejos em aldeamentos espessos que, em nossos dias, ainda se distinguem os nomes de Castainho na “curica” no “Quilombo” e no “Magano”, com a sua população negra disposta em clãs, nos quais as raças e os costumes se mantêm inconsúteis” (CPT, 1997, p. 4).

Fechini defende:

Ninguém sabe ao certo quando surgiu o povoado de Castainho. Sua origem é controversa. Os historiadores garante que os moradores de Castainho são remanescentes dos antigos quilombos da região. Os moradores mais antigos sustentam que o povoado surgiu dos descendentes de um único escravo que teria recebido as terras de presente de um padre que servia (FECHINI, 1992).

Dias ressalta que,

“núcleos de escravos pretos fugidos salpicavam os brejos em aldeamentos esparsos que, em nossos dias, ainda se distinguem os nomes de Castainho na “Curica” no “Quilombo” e no “Magano”, com a sua população negra disposta em clãs nos quais a raça e os costumes se mantêm inconsúteis” (DIAS, 1954 p. 133).

Também podemos apresentar a versão dos moradores do município de Garanhuns, que defendem que o sítio se originou de um pequeno quilombo existente naquele local ou, então, teria sido povoado por famílias negras remanescentes dos antigos quilombos da região.

Portanto, diante das incertezas que circundam a origem da Comunidade Quilombola, cabe mencionar a versão dos nativos mais antigos do povoado. Segundo interpretação dos residentes mais velhos da comunidade de Castainho, tudo principiou com um grupo de negros em fuga, da guerra contra o quilombo de Palmares, pelo Rio Mandaú. Entretanto neste período, não havia povoação nem a cidade de Garanhuns, que só nasceu a partir dos vilarejos

formados pelas tropas que combatiam os escravos fugidos e que se instalaram, em 1671, na Sesmaria dos Burgos de Nossa Senhora do Desterro (CPT, 2013, p.11).

Desse modo, cabe enfatizar o relato de Dona Marinete, residente da comunidade de Castainho, que descreve:

“O Quilombo começou há tempo, há muitos anos atrás. O que eu sei é que o pai, do pai do pai da minha mãe, já vem desse quilombo. E assim, minha mãe contou que o quilombo, pra chegar aqui, foi gente que veio fugido de muitos lugares. Ai chegaram em Palmares uma tropa né, e ficaram, e ai o branco chegou em Palmares para guerrear, ai eles fugiram de lá da Serra da Barriga e vieram parar aqui. Não existia a cidade, aqui era tudo mata” (CPT, 2013, p.11).

Em suma, observa-se uma diversidade de história acerca da origem de Castainho, mas, diante desse contexto de múltiplas versões, conseqüentemente percebe-se que os moradores associam a origem da comunidade com a destruição do quilombo de Palmares, sendo defendida a hipótese da fundação de Castainho estar relacionada a um grupo de negros que conseguiram fugir da guerra que destruiu Palmares.

Por isso a narrativa de Cavalcanti, citado por Monteiro, fortalece a versão de Palmares:

“ O Zumbi- rei de negros(...) mandou atacar e destruir as fazendas e sítios já existentes para o norte e nordeste (do quilombo dos Palmares), em cujas terras foram os negros organizando mocambos e construindo outros quilombos, como o de Magano, nas cabeceiras do riacho São Vicente, subúrbio da atual cidade de Garanhuns” (MONTEIRO, 1985, p.14).

Desse modo, Andrade descreve que:

O Quilombo dos Palmares, com uma série de redutos satélites, exerceu influência na segunda metade do século XVII, por áreas que se estendem de Atalaia, em Alagoas, até Garanhuns, em Pernambuco, compreendendo, assim, grandes porções da Mata e do Agreste. A sua destruição deu margem a que inúmeras sesmarias surgissem em áreas antes fora do domínio do governo português (ANDRADE, 2005, p. 153).

Como relata Zé Piaba, morador do Castainho:

Castainho, eles dizem que começou depois que mataram Zumbi, em União dos Palmares. Aí desmantelou tudo lá, aí subiu uma turma pra cá, outros pra outros cantos por aí, aí formou-se os lugares, as comunidades quilombolas. (Zé Piaba, 60 anos, agricultor. Entrevista concedida em 09 de maio de 2013, SILVA, 2014. p.79).

Zé Romão, antigo morador de Castainho de 85 anos e mestre da Banda de Pifanos Folclore Verde, afirma ter sido seu pai, também chamado José Romão, um dos fundadores de Castainho:

Uns amigos vieram de União dos Palmares [Alagoas], porque aqui não tinha habitação nenhuma, e aqui fizeram a radicação, ficaram aqui, uns foi casando, outros foi se ajuntando e fizeram aquela geração que inda até hoje tá. Morreram os mais novos, tão os mais novos (SILVA, 2014, p.79).⁶⁰

O importante é perceber que ambas as interpretações acerca da história do surgimento da comunidade de Castainho se entrelaça através dessas declarações. Constata-se que a ocupação inicial foi das terras da chã. As terras que correspondem aos níveis da encosta e da várzea foram adquiridas à medida que o número de novas famílias foi surgindo e necessitando de local para suas casas. Deste modo, por conseguinte, a posse se deu através de compra ou da união com membros de famílias proprietárias, sendo algumas delas famílias brancas.

Portanto, diferentes relatos de quilombolas, mencionados pelo Relatório Antropológico de Castainho, organizado em 1997⁶¹, assinalam, para a relação deste, como de outros quilombos próximos ao local onde hoje é Garanhuns, que a origem se deu com a fuga de negros durante a Guerra de Palmares. Mas esta não é a única hipótese. Há outra versão que afirma que a terras de Castainho foram herdadas por um ex-escravo do seu antigo senhor (SILVA, 2012, p.7).

Ainda conforme a autora:⁶²

Os relatos que tratam da relação com o Quilombo dos Palmares vão de encontro a fontes documentais apontadas pelo Relatório Antropológico, como um levantamento realizado pelo Fundo de Terras de Pernambuco (FUNTEPE), datado de 12/04/1994, que se refere à Castainho como comunidade remanescente do Quilombo dos Palmares, cuja história é anterior à própria história de Garanhuns. Fontes históricas apontam também apontam para o sul de Pernambuco e o estado de Alagoas como palco de resistência e diáspora dos negros “aquilombados” (INCRA, 1997 in Silva, 2012, p.7-8).

Nessa perspectiva, Silva (2014) nos aponta alguns estudos pioneiros a respeito dessa discussão (DIAS, 1954; MONTEIRO, 1985) e contemporâneos (FIALHO, 1997; SILVA,

⁶⁰ Entrevista realizada com Zé Romão, concedida em março de 2008 cedida a Magdalena Maria Almeida (ALMEIDA, 2011), que consta em sua tese de doutorado. Atualmente, Zé Romão não está mais no Castainho e não se tenha notícia se ainda está vivo.

⁶¹ INCRA. Laudo Antropológico- Comunidade de Castainho-Pe. Recife. 1997.

⁶² SILVA, Jaqueline de Oliveira e. Cultura e Quilombo. Disponível em: <http://www.sinteseeventos.com.br/ciso/anaisxvciso/resumos/GT08-19.pdf>. Acesso: 16/04/2020.

2001; SANTOS, 2010), discussões que apresentam o significativo relato do viajante Ruber van der Linden⁶³, de 1936, que aborda a povoação da região de Garanhuns como tendo início no começo do séc. XVII, durante a ocupação do domínio holandês (1630-1654), por cidadãos livres e brancos, mas destaca que:

Mais tarde, núcleos de escravos pretos fugidos, salpintavam os brejos em aldeamentos esparsos, que em nossos dias, ainda distinguem nos nomes de Castainho, na Curica, e no Magano, com a sua população negra disposta em clãs nos quais a raça e os costumes se mantêm inconsúteis (FIALHO, 1997, p. 8 in SILVA, 2014, p.81).

Nessa conjuntura histórica e antropológica, é importante mencionar o relato de José Carlos, a respeito do aparecimento da questão quilombola pelo qual o mesmo responde as indagações realizadas pela pesquisadora Jaqueline de Oliveira e Silva que lhe faz as seguintes perguntas:

Pergunta 1: Nessa época, na década de 1980, já se falava da questão quilombolas?

Zé Carlos: Não. Em 1970, 1980 só se falavam nos negros do Castainho, negros do Estrela, negros do Timbó...

Pergunta 2: Só se sabia que era um lugar onde a maioria das pessoas eram negras...

Zé Carlos: Eram negros, mas não tinha quilombola, só negros. E também não tinha noção... eles [os antigos moradores] falavam que tinha vindo de Alagoas, mas não tinha certeza de qual ponto de Alagoas. Isso sempre falou que era muito forte principalmente de homens que viajavam muito pra Alagoas, pra União dos Palmares, que é lá na Serra da Barriga, Murici, que é uma cidade próxima a União dos Palmares. Eles viajam pra trabalhar em olaria ou então trabalhava no corte da cana. Isso era muito forte.

Pergunta 3: E você lembra assim a primeira vez que vc ouviu [o termo quilombo]?

Zé Carlos: Eu ouvi de uma colega de Salgueiro [Gilvânia, de Conceição das Crioulas]. Teve uma discussão aí, ela participou de alguns debates e surgiu essa questão... foi criado o quilombola. E são descendentes do quilombo da Serra da Barriga, em Alagoas, e outros quilombos do nordeste também. Então aí surgiu essa questão do quilombola (SILVA, 2014, p.59).⁶⁴

Segundo Silva (2014), compreendem-se no relato de Zé Carlos, que a aceitação do surgimento dos grupos como sendo originários da Serra da Barriga, exerce estreitas semelhanças com a conjuntura política das manifestações dos quilombolas. Desse modo o

⁶³ Principal artista recifense que se encantou por Garanhuns, na década de 30, retratando as principais imagens antigas e atuais da cidade, com base no discurso dos moradores (IHGG, 2016).

⁶⁴ Entrevista realizada com José Carlos, agricultor em 01 de maio de 2013 para dissertação de mestrado pelo programa de pós-graduação em Antropologia UFPE por Jaqueline de Oliveira e Silva em 2014.

laudo antropológico marca um provável caminho que culminou na importância desta como sendo a narrativa oficial. O documento garante que

a memória oral vem, nos dias atuais, atestar o vínculo de Castainho com os elementos encontrados nessas fontes históricas, assim como vem demonstrar como este grupo tem absorvido e reelaborado as informações que compõem a sua existência como uma identidade étnica diferenciada (FIALHO, 1997, p. 8 in SILVA, 2014, p.82).

O importante é perceber, nesse cenário de interpretações no campo do resgate cultural, que um dos enfoques mais decorrentes é o da prospecção de conhecimentos tradicionais das comunidades quilombolas que lutam pela valorização de sua cultura. Assim sendo, para alguns residentes mais antigos da comunidade, os depoimentos abaixo expressam a origem do nome Castainho:

Há o nome vem dos antigos, já dizia minha mãe, que a vó dela que nasceu aqui, que sua mãe veio do monte de Garanhuns, sabe? Minha bisavó veio de Palmares mesmo, mas minha vó já tava aqui. Sabe? Eu mesmo ouvi muitas histórias que foi contada de meus bisavô: que um „Preto Veio”, valente que desceu o monte e matou um monte de branco de fora, parece que era do sul, igual à você: branquinha, branquinha [...] dizem que ele encontrou muitas plantas de castanhola, dessas que faz sombra... „tá vendo ali? “. Pois é, sei lá, é dessa história que sei. Mas, meu falecido pai, dizia que esse „Preto Veio “, tinha uma venta de castanha (brincadeira), é a venta dos negros, né??? Olha menina, eu não sei mais dessa história não, mas nós do Castainho, gosta muito do nosso nome, todo mundo conhecesse nós e o Castainho é muito conhecido, já veio gente até de fora do país, sabia? Conhecer a gente e escrever, igual á você. Tem uns professores bem sabidos que vem aqui, de vez em quando, mas são dessa escola grande ali na saída, chama de faculdade, sei lá! Só sei que num saio daqui por nada, só pro cemitério, igual meus pais, sabia? (M. A, 65 anos, 2016, in MÉLO, 2018, p.97).

Entre os argumentos dos habitantes expressos na narrativa, é inegável não admitirmos a valorização da preservação, o respeito às tradições e ao modo de vida de sua própria história e à memória de seus antepassados, mas cabe ressaltar que neste discurso ocorre o confronto entre passado e presente nos recortes desse contexto histórico, enfatizado por liderança local, afirmando suas raízes por conveniência frente às situações atuais, mas a priori, destaca o movimento da ação global da sociedade contemporânea, segundo o testemunho citado a seguir:

Olhe, eu cresci já com a história de que: tudo começou quando mataram o Zumbi, lá nas Alagoas, aí o povo ficou doido, que não morreu. Aí uns povos subiram a serra para cá pros quilombos, e outros foram pra outros cantos. [...] E tinha aqui uma história do pai do mestre da banda de música daqui

(que tem quase 100 anos, que dizia que seu pai foi um dos fundadores daqui que aqui era só mato, e ficava bem escondido, e as terras eram boas para plantar, eles chegaram e foram casando, tudo nego, e ficaram por aqui. Aí a população foi aumentando, morreram os velhos e ficaram os novinhos, como eu agora, mas já tô com quase 70. [...] Naquela era não era tão fácil não, era um sacrifício medonho, mas hoje o nego tá...não tá acima de tudo não, mas tá mais valorizado [...] antigamente, um povo aqui do sítio vizinho, dizia que nós era tudo um nego safado. [...] Mas, não, hoje nós samo muito mais valorizado. O Castainho é muito conhecido. E, o cabra dizendo que ele é de Castainho, aí fica mais fácil de se aposentar. Aí todo mundo quer ser de Castainho. Hoje todo mundo quer ser negro, todo mundo quer ser agricultor (MÉLO, 2018, p. 100).⁶⁵

Conforme Silva (2014), a partir dos anos 1980/1990, houve uma mudança na narrativa da comunidade, sendo mudada a versão da doação das terras, a partir de então, é defendido pelos residentes o discurso sobre a origem baseada em Palmares. Portanto, com base em observações, ressaltamos que essa origem é fundamentada numa história de luta, na qual os atores principais e agentes são os negros escravizados.

Deste modo, é relevante ressaltar, que é a partir das discussões anteriormente mencionadas, se por ventura as terras da comunidade Sítio de Castainho tivessem sido doadas por um padre, de forma alguma isto não desqualificaria sua luta, enquanto comunidade quilombola, como se compreende pelas significações apresentadas por Almeida (2000) a respeito da diversidade de condições que aborda as terras de quilombo. Por isso, em meio a variedades de versões encontradas, pode-se pensar ainda que as terras ofertadas por um líder religioso consistiam numa forma de torná-las legítimas, em uma ação de resistência da comunidade diante das pressões externas.

Pois, como garante o laudo antropológico, se a origem da povoação do Castainho pode ter se dado das mais diferentes formas, é incontestável a sua relação com Palmares, “em torno da qual a identidade da comunidade se constrói” (FIALHO, 1997, p. 13).

Desta maneira a autora argumenta que a procedência dessa comunidade rural se destaca em três versões:

(1) Que um grupo de negros e negras em fuga da guerra contra o Quilombo dos Palmares, por meio do rio Múndau, chegaram e se fixaram nas matas onde hoje localiza-se o Castainho e o município de Garanhuns; (2) Que um jovem escravo, após a morte de seu senhor, herdou como forma de agradecimento pelos serviços a esse prestados, terras que o pertenciam; casou e gerou filhos dando origem à Comunidade Castainho; e (3) Há uma versão que menciona a formação de núcleos de escravos pretos fugidos, que

⁶⁵ Entrevista realizada com Zé Piaba, agricultor para tese pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal de Sergipe, por Cláudia Teixeira Mélo em 2018.

salpicavam os brejos em aldeamentos espessos que, em nossos dias, ainda se distinguem os nomes de Castainho na “Curica” no “Quilombo” e no “Magano”, com a sua população negra disposta em clãs, nos quais as raças e os costumes se mantêm (FIALHO, 1997 in MELÔ, 2018, p. 98).

É importante salientar que, presentemente, pesquisadores têm procurado especificar a origem do Castainho, a partir de estudos sobre a árvore genealógica, reafirmar a história desse lugar, com base na gênese das famílias, que se admitem, pela maioria dos parentes de primeiro e segundo grau, casando-se e procriando até os dias atuais (MELÔ, 2018, p. 98).

2.3 . Marcas histórico-espaciais e composição do Território quilombola

É relevante realizar uma análise dos episódios que fizeram surgir, na história nacional, os sujeitos titulados quilombolas e para o entendimento de quilombo. Assim, é conveniente perseguir as pistas que evidenciaram tais emergências. Neste sentido, buscamos, a partir de fontes escritas, mostrar como as narrativas históricas e antropológicas influenciaram no contexto do surgimento e ocupação territorial da comunidade Sítio de Castainho, sendo assim, procuraremos mostrar neste item como ocorreu a formação deste território.

Como já foram apontados por outros autores ao longo dessa discussão, os grupos que hoje são denominados remanescentes de comunidades de quilombos constituíram, a partir de uma grande diversidade de processos, que compreendiam as fugas com ocupação de terras livres e em regra isoladas, mas também as heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de sérvios prestados ao Estado, a simples continuação nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, assim como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após a sua extinção (SCHMITT, 2002, p.3).

Vários estudos sobre populações camponesas no Brasil têm demonstrado a importância da relação entre território e parentesco. Nesta perspectiva, o direito a terra é garantido pela via da descendência, isto quer dizer que alguma pessoa tem direito virtual de dono sobre a terra não meramente porque é um indivíduo, mas porque o é enquanto filho e herdeiro. No sentido da herança igualitária, deste modo, está imbricada uma definição estrita das relações de parentesco, seguindo o critério prioritário da filiação (PAOLIELO, 1998, p.158).

É a partir deste contexto histórico, que pretendemos dialogar a respeito do caso de bairros rurais negros da região do Agreste de Pernambuco, em especial a comunidade de Castainho. Em relação a este reduto de remanescentes de quilombos, conforme Silva (2014), o estudo de Anita Monteiro (1985), intitulado de “etnografia”, constituiu a primeira pesquisa extensa divulgada sobre Castainho. A investigação desta pesquisadora considera como base o ‘Sítio’ Castainho no início por ser uma localidade que possuía como habitantes um grupo de famílias de maioria negra.

Cabe destacar que esta investigação de campo foi realizada no período de 1974 e 1978, em distintos períodos do ano, tendo como finalidade “desvendar a procedência da constituição do grupo, ao mesmo tempo buscando avaliar a vivência de formas de pensamento ideológico entre as pessoas, no que diz respeito a qualquer tipo de luta, enquanto grupo de cor” (MONTEIRO, 1985, p.14 *in* SILVA, 2014, p. 54-55).

O estudo de Monteiro, portanto, explana, no início do seu texto, que a categoria com a qual os habitantes de Castainho mencionam ao seu local de habitação seria ‘sítio’. No Brasil, afirmamos que sítio se refere normalmente a uma propriedade rural de área modesta, frequentemente usada para lazer ou para lavoura. De modo geral, um sítio é menor que uma fazenda e maior que uma chácara.

Nesse sentido, segundo a autora:

Entende-se por sítio, na região, o tipo de propriedade de poucos hectares, onde o camponês e sua família executam tarefas rurais vivendo da produção orientada para a subsistência. No caso de Castainho, em vez de uma família, existe um grupo formado de famílias aparentadas entre si. (...) Portanto, toda vez que neste trabalho aparecer à expressão sítio é para designar essa comunidade, que é vista conceitualmente como bairro rural (MONTEIRO, 1985, p.16).

Assim, dentre as mais variadas formas de conceituar, no âmbito teórico, o termo sítio, vale ressaltar que além de ser considerado um título administrativo que se refere a certo tipo de imóvel rural com poucos hectares, usado para o assentamento da terra, pode defini-lo como local e ambiente pelo qual há a predominância de modo de vida distinto, contraposto à ampla produção e aos costumes de uma fazenda. Portanto, a noção de sítio acentua uma maior ou menor semelhança com o contexto urbano, dado a presença com que este tipo de imóvel se encontra próximo a núcleos urbanos (SILVA, 2014, p.54).

É importante frisar segundo Monteiro,

Com relação aos sítios da área, Castainho tem uma característica diferente dos demais. Ele é habitado por um grupo de famílias na sua maioria negras. Essa característica implica no acréscimo de alguns problemas gerados pelo preconceito de cor existente na área, e pelas formas de adaptação criadas pelas várias gerações das famílias negras. Mas cada dia que passa a tendência é de desaparecimento dessas formas de adaptação, pois o ideal dessas famílias é de assimilar todos os costumes do branco. Esse fato leva ao processo de mudança, dirigido de um lado pelo próprio processo civilizatório e, por outro, pelo valor que dão às “cosas” do branco (MONTEIRO, 1985, p.15).

É conveniente ressaltar os traços econômicos de Castainho até a década de 1980, período da investigação de Monteiro. Conforme Silva (2014), a base da estrutura econômica dos moradores do sítio era a agricultura de subsistir ou subsistência, em regime de policultura, a população preservava o método de lavoura praticado pelos antigos e pequenos donos de latifúndios da região. Em vista disso, a atividade comercial desenvolvida na feira, também se destaca a criação de alguns animais de pequeno porte, o trabalho nas indústrias de olaria e na casa de farinha.

Portanto, segundo Monteiro (1985), o complemento dessa base econômica consistia no comércio, na venda, caça, e pesca os ofícios de carpinteiro, pedreiro e carreiro, a coleta de frutos e a confecção de certos utensílios de palha. Na verdade, há também de considerar que a criação de animais de pequeno porte, tais como a galinha, o peru, o porco e a cabra, eram bastante difundidos entre as famílias.

Podemos perceber que a produção agrícola, principal base econômica da comunidade, desde suas origens (antepassados), é basicamente subsistencial, com a criação de algum excedente, que garante produtos para comercialização. Sendo assim, o cultivo do feijão, do milho e da mandioca são os mais tradicionais; sendo a mandioca utilizada na fabricação da farinha, da goma e da massa puba, produtos esses que são comercializados nas feiras livres de Garanhuns e garantem o complemento à renda familiar.

Outro aspecto importante observado pela pesquisadora estava fundamentado na colheita, caça e pesca. A colheita de frutos era concretizada com a intenção de complementação alimentar. A atividade de caçar e pescar poderia acontecer em maior ou menor intensidade, estava sujeito ao grau da escassez de alimentos (MONTEIRO, 1985, p.47).

É interessante destacar que, na época da elaboração da pesquisa de Monteiro, a comunidade de Castainho estava centralizada numa área geográfica que possuía a população tipicamente as características de um sítio. Sendo assim, o quantitativo de residente no sítio correspondia a um total de 239 habitantes, sendo 69,88% de pretos, 20,92% de mulatos e

9,20% de brancos. Sendo este total de habitantes distribuídos entre 43 famílias, pelo qual 72,10% delas eram homogêneas no que diz respeito à cor de seus elementos formadores, e, todos são de uma só cor, e 27, 90% são mistas, ou seja, possuíam elementos de mais de uma cor. O total de habitações no período correspondia a 64 (sessenta e quatro), sendo assim distribuídas em 53 (cinquenta e três) residências, 3 (três) vendas, 5 (cinco) casas de farinha, 1 (uma) olaria, 1 (uma) igreja e 1 (uma) escola (MONTEIRO, 1985, p. 23).

Conforme a mesma autora, a paisagem de Castainho não difere dos outros pequenos sítios da região, pelo qual predomina a agricultura de subsistência. Todo espaço de terra é ocupado pela lavoura e construções, sendo comum encontrarem-se, nos fundos e nas laterais das residências, árvores frutíferas como a mangueira, o cajueiro, a pitombeira, o mamoeiro, a jaqueira, a bananeira, etc. (MONTEIRO, 1985, p.18).

Com base no estudo de Monteiro, Silva ressalta que:

A igreja e a escola, que naquele período funcionavam no mesmo espaço, ficavam localizadas na região considerada entrada no sítio, na bifurcação da estrada principal com outra que percorre apenas parte do local. A única professora, moradora de Castainho, pertencia ao quadro de professores do Movimento Brasileiro de Alfabetização (Mobral) e ministrava aulas para turmas multisseriadas nos períodos da manhã e da tarde. Na época, estava sendo construída uma escola em Estivas, que englobaria os alunos de Castainho e outras localidades vizinhas. Não havia um sistema de distribuição de água e nem de energia elétrica. As casas eram predominantemente de taipa, tipo de construção em que as paredes são compostas por uma armação com madeira ou bambu e preenchidas com barro e cascalho, chamadas também de casas de pau a pique. A porta das casas era feita de madeira ou de esteiras de palha, produzidas com a folha da palmeira de Ouricuri. De acordo com a autora, essa palmeira era encontrada no sítio, mas a grande procura levou a sua extinção e outros utensílios artesanais elaborados com este mesmo material estavam desaparecendo (SILVA, 2014, p.55-56).

Nesta perspectiva, segundo a autora, pensar Castainho enquanto sítio (categoria nativa) ou bairro rural (categoria analítica) nos destina a um período na história da comunidade em que ela não se diferenciava perante a visão do Estado das demais áreas em situação de pobreza no entorno do município de Garanhuns e que passa pela situação de precariedade e falta de estrutura que é notória nas pequenas propriedades rurais. Sendo assim, na memória dos residentes da comunidade, habitar no sítio Castainho é viver num local indiferenciado, caracterizado pela falta e pela invisibilidade.

Conforme Silva (2014), Zé Piaba, residente do Castainho, destaca o caráter de progresso e melhoria nas transformações pelas quais a comunidade vivenciou nos últimos

vinte anos, citando também, quando faz referencia aos acontecimentos do passado, os momentos da escassez na infraestrutura e direitos:

Não dá nem pra falar o quanto que mudou. Um pão só se comia uma vez por semana. Um ovo de galinha tinha vez que partia pra cinco. Tem como calcular a mudança? Naquela época veio [velho] num era aposentado. Antigamente, eu não quero nem me lembrar (SILVA, 2014, p.57).⁶⁶

Considerando o exposto, vale considerar que a falta de desenvolvimento e crescimento na estrutura física na comunidade seria assinalado como principal característica pejorativa dos moradores de Garanhuns sobre a comunidade. Sendo assim, é importante destacar que, a partir da década de 1990, que a estrutura social, política e econômica de Castainho começava a se modificar, haja vista, a ampliação do quantitativo de domiciliados que aproximadamente eram de 800 pessoas distribuídas em 120 famílias. Segundo José Lopes líder comunitário, a composição familiar obteve aumento bastante significativo, atualmente temos um quantitativo de aproximadamente de mais de 350 famílias caracterizada em quatro tipos:

- a) Família simples (homem, mulher e filhos);
- b) Família incompleta maternal simples (mulher e filhos);
- c) Família grande (homem, mulher, filhos e agregados);
- d) Família incompleta maternal grande (mulher, filhos e agregados).

Ainda conforme a liderança comunitária o regime de chefia familiar é patriarcal, encontrando também famílias chefiadas por mulheres ou pelo membro de maior renda. As famílias se constituem através do matrimônio (católico) ou pelo simples “ajuntamento” do casal, ocorrendo, assim, algumas vezes, a união de duas famílias distintas.

Segundo a CPT (2013), tanto a proximidade com o meio urbano e a necessidade de se adequar aos modernos moldes da conjuntura capitalista em que somos obrigados a viver, em muito (se não totalmente) contribuíram para a anulação da forma de vida antes adotada pelos habitantes de Castainho, comunitária completa e primitiva, porém essa modernização contribuiu em parte para a melhoria de vida da comunidade.

Sendo assim, destacamos que devido ao trabalho de organização e mobilização desenvolvido pela liderança do grupo, com a finalidade de reivindicar benefícios nas áreas de saúde, educação e moradia essenciais para o bem-estar de uma sociedade e garantidos na

⁶⁶ Entrevista realizada com Zé Piaba, agricultor em 09 de maio de 2013 para dissertação de mestrado pelo programa de pós-graduação em Antropologia UFPE por Jaqueline de Oliveira e Silva em 2014.

constituição. Hoje em dia, a comunidade tem escola de ensino primário, posto telefônico, grande parte eletrificada, as habitações são todas de alvenaria, cobertura de rede de internet, estradas de acesso razoavelmente fáceis.

Desse modo, observamos na fala de José Carlos mudanças significativas presentes hoje na Comunidade Sítio de Castainho quando realizamos a seguinte pergunta ao mesmo,

Pesquisador - considerando o tempo de moradia nesta comunidade, você observa algumas mudanças ao longo desse tempo?

José Carlos - Sim, até porque o que tenho observado muitas coisas mudaram né, quando até porque quando iniciamos o trabalho aqui a dificuldade era muita grande uma das questões que trabalhamos muito assim era a questão de moradia que era muito precária. E aí a gente começou a fazer um trabalho de conscientização de organização direcionado na própria comunidade, que agente sentiu algumas mudanças, até porque se agente tivesse parado no tempo nada teria acontecido. Até que um dia agente desenvolveu um trabalho junto com a comunidade de organizar e reivindicar algum benefício para o bem-estar da população. Eu aqui no início não tinha energia, escola não tinha nada, nada mesmo começamos praticamente do zero, pra mim eu tenho um conhecimento que mudou. Eu tenho vivenciado esta mudança, porque iniciei numa questão que não tinha nada, e, hoje temos graças a Deus muitos benefícios, apesar que ainda falta muito mais do que isso que agente temos que é uma questão para o meio de sobrevivência dessa comunidade. Acho quando a gente trabalha na defesa de um povo a gente tem que pensar e m todo benefício para população não pensar só num ponto, é o foco, focado num ponto e pensar que resolveu são vários né. E esses vários dentro da condição qualidade de ensino, qualidade de saúde, qualidade de moradia, a questão de trabalhar pontos de território e outros. Para mim tenho percebido que teve muitas mudanças (Entrevistado 3).⁶⁷

Outro aspecto importante a ser mencionado, a respeito das características que determinava Castainho como bairro rural, seria exemplificado a partir de falas dos moradores da cidade que descrevia como “uma vilinha fracassada que vai como Deus quer”, “é uma comunidade excluída, desclassificada” ou “um local esquecido” (SANTOS, 2010, in SILVA, 2014, p.56).

De acordo com Silva (2014), a configuração atual do território de Castainho começou a se moldar a partir dos anos de 1980, período em que Zé Carlos, presidente da associação quilombola de Castainho na época, começou uma intensa mobilização pela regularização do território da comunidade, com apoio de entidades como Movimento Negro Unificado (MNU), a Federação dos Trabalhadores da Agricultura do Estado de Pernambuco, (FETAPE), o

⁶⁷ Nas entrevistas realizadas classificaremos os entrevistados por numeração. Maiores informações consultar o quadro dos entrevistados. Conforme entrevista realizada em 12/11/2020.

Centro Luiz Freire, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e a Comissão Estadual de Comunidades Quilombolas de Pernambuco, que se formou durante este processo.

Segundo CPT (2013), neste período, uma das tradicionais famílias garanhuenses, os Lunas, começaram a intimidar os moradores do Castainho alegando serem os legítimos proprietários das terras ocupadas pelos moradores. Desse modo, essa mesma família tinha como tabelião do Cartório de imóveis do município um dos seus membros. Apesar desse primeiro “aviso”, a população de Castainho, embora receosa, continuou a desenvolver suas atividades e seu modo de vida trabalhando na terra.

Nesta perspectiva, conforme a CPT (2013), percebe-se que é a partir da necessidade de proteger o território que a comunidade começou a fortalecer a sua organização para enfrentar os poderosos. As famílias residentes, buscando se defender fundaram a associação em 1982 e buscaram ajuda da igreja, da CPT, da FETAPE e do Movimento Negro. Escreveram muitos documentos para o prefeito, para o governador Miguel Arraes e para o instituto Nacional da colonização e Reforma Agrário (INCRA).

É importante enfatizar nesse processo de mobilização à criação de organismos para defender os direitos da sociedade quilombola, sendo assim, José Carlos conta que,

“fundamos nossa associação em 1982, agora o registro oficial só foi em 1993. Nossa organização também tinha outras formas, fizemos muitos. Participamos de reuniões em Garanhuns e em Recife. Todo mês acontecia o encontro das áreas de conflitos de todo o estado, organizado pela CPT e FETAPE. Participamos também de encontros e caminhadas, fazendo documentos e colhendo assinaturas para nossos direitos entrarem na constituição. Entregamos documentos para o Prefeito, o Governador e muitas outras autoridades.”

“A comunidade de Castainho começou a ser reunir com outras comunidades de Pernambuco e de outros estados, e aí deu início a articulação das comunidades quilombolas. Então, a partir daí começaram os debates, foi quando surgiu a sugestão de que houvesse o primeiro encontro de comunidades quilombolas no estado de Pernambuco. Foram convidadas as comunidades de Timbó, Estrela, veio um pessoal de Capoeiras, Conceição das Crioulas... quer dizer, isso aí já deu um impacto. Assim, iniciou nossa articulação e nossa luta por terra dos quilombolas. E aí, por volta de 1987 os Lunas se acalmaram. Depois, os Lunas venderam a terra para Mano Imóveis em 1992, a Mano imóveis reinicia as ameaças de forma mais agressiva”. Relata José Carlos Lopes (CPT, 2013, p.14).

Neste sentido, apesar de serem considerados descendentes de Palmares as terras de Castainho se transformaram alvo de especulação imobiliária. Conforme a CPT (2013), em 1993, o senhor Severino José A. Paes, vulgo Mano Imóveis, proprietário de uma das maiores imobiliárias da região, procurou a comunidade de Castainho para comunicar que esta teria um

prazo de 3 meses para desocupar aquelas terras, pois ele como dono daquela terra iria construir um conjunto residencial naquela área.

Ainda segundo CPT (2013), embora houvesse pouca terra, os residentes deveriam plantar para sua subsistência e comercialização nas feiras de Garanhuns e de cidades próximas. Com o passar do tempo, a extensão territorial dos remanescentes de quilombos começara a sofrer valorização predial, desde então foram surgindo supostos “donos” para as terras de Castainho, guiados por interesses da especulação imobiliária, entre outros.

Um acontecimento que merece nossa atenção ocorreu em 1986 à comunidade foi surpreendida com a notícia dada pelo representante da família Luna, de que não podia mais plantar nas terras e de que deveria desocupar a área. Houve pânico e desespero. As famílias nunca imaginariam que um dia teriam que sair das terras onde viviam há mais de cem anos (CPT, 2013, p.13).

Dessa forma, é relevante compreender que este acontecimento fez emergir um cenário de preocupação e incerteza narrado da seguinte forma:

Seu Antônio conta que nos anos 80, uma das famílias poderosas da cidade, a família Luna, se dizia proprietária dos poucos 60 hectares onde a comunidade desenvolvia o cultivo de produtos básicos da sua economia, (mandioca, hortaliças e pequenos criatórios). Nessa época, o estado não reconhecia os direitos dos povos afrodescendentes.

“É porque naquela época ninguém tinha terra definida por documentos. O Zé de Luna se dizia o dono das terras. Ele dizia que a terra aqui era dele, mas foi ele quem grilou as terras, ele tinha amigo juiz, promotor, advogado, tudo que se pode ter ai nessa questão. Eles grilaram tudo e com certeza eles têm o documento, né” completa seu Antônio.

Seu Antônio lembra ainda que “veio de um lado, um povo do Luna e atacou Zé Carlos e Geraldo, ameaçou, e veio outro de acolá e atacou o Cicho Lopes. Ai quer dizer a gente ficava no meio, ali, preso, então o certo era ficar ali parado escutando, pensando em silencio o que iriamos fazer. Então vinha ameaça de um lado, do outro, mas sempre da mesma família. A gente vivia cercado e ameaçado de todo lado” (CPT, 2013, p.13).

É importante enfatizar, segundo a Pastoral da Terra, visando enfrentar as ameaças de expulsão, a comunidade realizou várias reuniões e, em uma delas, foi constituída uma comissão que deveria buscar a ajuda do sindicato dos trabalhadores Rurais e da Diocese de Garanhuns. Assim, naquela ocasião, foram elaborados documentos e denúncias solicitando aos órgãos uma solução para a permanência das famílias em seu território. Castainho realizou passeatas e mobilizações junto com outras comunidades quilombolas que viviam em situação

parecida. A resistência e a mobilização das famílias fizeram com que as ameaças diminuíssem. A comunidade continuou cultivando a terra (CPT, 2013, p.14).

Dentro deste contexto, a História de luta e mobilização das lideranças de Castainho podem ser evidenciadas no relato dos moradores:

Dona Zeza diz: “O Zé Carlos mesmo levou muita ameaça de morte, não só ele não, falo dele porque sempre tava acontecendo. Mas muito homem daqui foi desistindo, indo embora. Agora o que ficou lutou com fibra. E os pistoleiros andavam por aqui com a espingarda na mão, mas graça a Deus deu tudo certo.” Seu José Bernardo recorda que “No começo do conflito foi tudo muito difícil”. O pessoal dizia que a gente era doido por lutar por terra, que a gente iria morrer. A família do Luna era violenta, mas a gente tinha que lutar pelo direito que é nosso, da nossa gente. Quando a CPT chegou, ui na gente aqui não tinha muita noção de como era mesmo que as coisas funcionavam, os poderes e os políticos. Seu Rafael da CPT aconselhou a gente: ‘Olhe, não fique plantando só a mandioca e nem o milho e feijão. Plantem também fruteira que é o que vai dar sustentação a vocês’. E foi exatamente o que nos deu mais segurança e que nos fortaleceu a ter a posse da terra e depois a gente se juntou a outras comunidades de posseiros do agreste e do resto do estado, que também estavam sendo ameaçadas de expulsão. Nesse tempo não tinha lei em favor das comunidades quilombolas. Tinha lei para posseiro e usucapião (CPT, 2013, p.14).

Dessa maneira, Silva (2014) descreve que, segundo Zé Carlos, diante da iminência de desapropriação, a comunidade começou a receber orientação de algumas entidades, em especial de membros e técnicos da CPT, para que os residentes de Castainho cultivassem as terras do território bastante férteis, plantando, além da mandioca, feijão e milhos, árvores frutíferas e hortaliças.

De acordo com o entendimento da CPT, em presença da possível ameaça haveria a necessidade da conservação de uma produção agrícola constante, pois auxiliaria na representação da comunidade, assim poderia promover a sustentação da região diante das ameaças fazendeiros que se intitulavam proprietários legais das terras que ocupavam.

Zé Carlos, em seu relato esclarece que:

A CPT aconselhou a gente: olhe não fique plantando só a mandioca e nem o milho e feijão, plantem também fruteira que é o que vai dar sustentação a vocês, e foi exatamente o que nos deu mais segurança e que nos fortaleceu para ter a posse. Zé Carlos, 58 anos, agricultor (SILVA, 2014, p.58).⁶⁸

⁶⁸ Entrevista concedida à técnica da CPT em março de 2013 e cedida à pesquisadora Jaqueline Silva em março de 2013.

Diante disso, em março de 1994, chegou à comunidade um representante da imobiliária Mano Imóveis, Severino José da A Paz, alegando que havia comprado a terra para implantar um projeto residencial. Para tanto, é importante destacar que a imobiliária proibiu o plantio e deu quatro meses para que as famílias desocupassem a área. No entanto, episódios de ameaças foram comuns, naquela época, um dos moradores da comunidade, o senhor Geraldo Mendes Barbosa, denunciou que foi abordado por quatro homens, dentre eles o proprietário da mencionada imobiliária, que exigiu que ele entregasse os documentos da terra e o acusaram de junto com outras famílias, serem invasores das terras (CPT, 2013, p.16).

Portanto, ainda segundo a pastoral da terra como Geraldo não possuía a documentação, foi intimado pelo grupo a comparecer posteriormente ao escritório da Mano Imóveis, sentindo-se coagido pela arrogância com que foi tratado, não teve outra alternativa senão concordar com a empresa.

Vale acrescentar que, embora a carta magna federal garanta direitos fundamentais que consagram, por meio do Art.68, do ato das disposições constitucionais, aos remanescentes das comunidades dos quilombos que esteja ocupando suas terras è reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Neste momento, ainda não havia uma implementação da lei federal, assim neste contexto de reconhecimento tudo era muito novo na década de 1990, tanto para os grupos, quanto para as instituições envolvidas na defesa da comunidade de Castainho.

A princípio, é importante ressaltar, segundo Silva (2014), num texto publicado poucos anos após a promulgação do texto constitucional, em 1988, Neusa Gusmão chamou atenção para

[...] a insuficiência conceitual, prática, histórica e política do termo “quilombo” para dar conta da diversidade das formas de acesso a terra e das formas de existir das comunidades negras no campo. Tal insuficiência constitui um dos limites na possibilidade de superar a invisibilidade das terras comunais ocupadas por negros (GUSMÃO, 1990, p. 261).

Aqui importa lembrar, ainda, que a situação das comunidades rurais negras em especial Castainho, gira em torno da necessidade de permanência na terra, com direito à titulação, bem como a todas as políticas públicas destinadas ao povo brasileiro, com destaque para a saúde e educação.

Assim sendo, Faoro (2001) enfatiza, que a luta que envolve as comunidades negras pelo direito à posse da terra no Brasil é uma questão historicamente antiga. Tendo como

marco a lei de terra de 1850, lei 601 de 18 de Setembro de 1850. Consistia num conjunto de leis, que se fundamentavam em um regime de posses de terras, admitida à transmissão da propriedade baseada apenas pela sucessão, compra e venda. Cabendo ao poder público intervir nas mediações e demarcações das propriedades de terras. O estatuto territorial se baseava no regime de concessão. A velha sesmaria tradicional permitia ao estado o povoamento, com incentivo às propriedades particulares.

Dessa forma, Duarte (2001) ressalta que o acesso à posse pelas pessoas negras, libertas da escravidão, fora devidamente bloqueada pela lei de terra, quando a legitimação concretizaria em pagamento em dinheiro para a coroa, tendo a junta do imperador o poder de decidir a quem vender as terras, a que preço as vender e a quem conceder o direito para exploração. Pessoas negras libertas não teriam condições de adquirir as terras pela compra, beneficiando explicitamente tal lei os grandes posseiros e proprietários, devido ao encarecimento das terras Brasileiras.

Decorrente dessa conjuntura é relevante lembrar que,

a maioria das muitas comunidades negras rurais espalhadas pelo país, em conflito pelo reconhecimento da posse tradicional de terras coletivas, então majoritariamente identificadas como terras de preto nem sempre se associava à ideia histórica clássica do quilombo. Muitos dos grupos referenciados à memória da escravidão e à posse coletiva da terra, em casos estudados por antropólogos ou historiadores nos anos 70 e 80, tinham seu mito de origem em doações senhoriais realizadas no contexto da abolição. Apesar disso, além da referência étnica e da posse coletiva da terra, também os conflitos fundiários vivenciados no tempo presente aproximavam o conjunto das terras de preto, habilitando-as a reivindicar e enquadrar-se no novo dispositivo legal (MATOS, 2006, p.104-111).

Neste contexto, tendo em vista as ameaças de desapropriação, a associação comunitária de Castainho, em virtude dos direitos assegurados pela constituição brasileira, requereu à Fundação Cultural Palmares, por meio de abaixo-assinado, a realização do laudo Étnico-Histórico da comunidade, que é considerada Remanescente dos Quilombos dos Palmares.

Desse modo, o laudo consiste num estudo para definir as origens e etnias dos moradores investigados, sua história, seus documentos, memória oral e área geográfica, em

comunidades rurais negras e tribos indígenas. Assim, confirmada a identidade, o grupo de quilombola deverá acompanhar o processo de demarcação e legalização da posse da terra.⁶⁹

Aqui destacamos, que o laudo antropológico de Castainho foi realizado em 1997 enquanto o reconhecimento pela Fundação Palmares, ocorreu em 2000. Depois, mudaram os procedimentos e foram decretadas normativas para titulação e o processo de Castainho necessitou adequar-se a estas mudanças.

Segundo relato de José Carlos:

“Em 1997, fizeram o laudo antropológico e no mesmo ano tivemos o reconhecimento da fundação. Em 2000, a fundação expediu o título de domínio registrado em nome da associação dos moradores do Quilombo. Nossa comunidade e a de Conceição das Crioulas foram as primeiras em Pernambuco a serem reconhecidas como descendentes de quilombo. Isto animou outras comunidades. A partir daí, as coisas começaram a mudar, o pessoal começou a fazer pesquisa. Vinha muita gente nos visitar. Por outro lado, aparecia novas normas para demarcação de nossas terras e aí o processo ficava parado”, recorda José Carlos (CPT, 2013, p.19).

É essencial ressaltar que foram analisados os fatores étnicos como: nome próprio, comum, um mito de uma ancestralidade, memórias históricas compartilhadas de elementos de uma cultura comum, de vínculo a um “homeland” e um senso de solidariedade, por esses, sendo assim, ficaram evidentes o acento étnico da política de reconhecimento dos quilombos.

Neste sentido, a identidade e a memória social dos moradores de Castainho nos parecem expressar uma questão central, na medida em que esses remanescentes de quilombo buscaram seu processo sua autodefinição como remanescente quilombola, passando a exercer a cidadania, reivindicando os direitos garantidos na constituição federal.

Assim sendo, é assegurado, pela Constituição da república federativa do Brasil, às comunidades quilombolas o direito à titularidade das terras em que residem de onde garantem seu sustento, onde produzem e reproduzem sua identidade específica, de caráter étnico. Desta forma, é por meio da efetiva inclusão dessas características físicas e simbólicas (a terra e a vida social específica que ocorrem sobre a mesma) que os componentes dessas sociedades se reproduzem física e socialmente e se apresentam modernamente enquanto titulares das prerrogativas que a Constituição lhes garante.

⁶⁹Jornal do Commercio. Recife. 11/09/1996. Assunto Castainho.

Nesse contexto, é importante enfatizar que, na disputa sobre a interpretação do art. 68 do ADCT da Constituição, é fundamental destacar que pertencer a um grupo e a um território é uma maneira de evidenciar a identidade e a territorialidade. Assim, de acordo com o INCRA (2008):

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autodefinição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (INCRA, 2008).⁷⁰

Diante dessa conjuntura, falar dos quilombos e dos quilombolas, no cenário político atual, é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção. Sendo assim, Little (2002) defende que a territorialidade representa o esforço de uma coletividade em ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, apresentando múltiplas expressões em face das particularidades socioculturais de cada agrupamento.

Em relação às questões fundiárias que envolveram a luta pela posse da terra em Castainho, merece destaque um importante acontecimento histórico, a disputa com a imobiliária que se prolongou até o ano de 2012. É relevante frisar, embora os direitos estivessem previstos, o que chamava a atenção nesta disputa judicial, consistia no fato de toda vez que o processo chegava à fase de conclusão, surgia uma normativa para complicar. Mas Finalmente, em abril de 2012, exatamente 30 anos após o início dos conflitos, a comunidade conquistou a imissão de posse de 183 hectares. Embora seja pouca terra para muita gente, a comunidade avalia que foi uma grande vitória depois de tanta resistência (CPT, 2013, p. 22).

Nessa perspectiva da conquista fundiária, os residentes interpretaram da seguinte forma:

Dona Marinete conta que “foi uma vitória. Assim reconhecem nós agora, porque aqui nós fomos muito criticados. Na rua, o povo nos chamava de negro de Castainho, chamavam negro com desprezo. Assim nós não chegava à rua, a gente sabia que vinha do quilombo, mas ficava calado e deixava todos chamar a gente de negro. Agora todos sabem e falam ‘lá vem os quilombolas’. Então minha filha, é isso, com pouca terra não tem como nós botar um roçado grande, não tem como criar um bichinho, olhe, é muito difícil.”

⁷⁰ INCRA. INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº. 49, DE 29 DE SETEMBRO DE 2008.

Entretanto, Dona Marinete afirma que “é melhor o pouco que o nada, né verdade? Conseguimos o que você vê hoje... pouco. Mas com garra e fé em Deus, os medrosos foram embora e o pouco que ficou, lutou com garra e com fé em Deus. [...] Tivemos o apoio da CPT e também de muita gente da cidade. Teve muita gente contra também, que olhava pra nos com a cara virada, parecia que a gente era um monte de bandido. É ... não foi fácil não.”

Dona Zeza acredita que “devemos agradecer primeiramente a Deus e também a terra. E pouca, mas da muitos frutos, é dela que tiramos o nosso sustento, porque, olhe, sem a terra nós não somos nada, não temos como plantar, criar nossos bichinhos, ter nossa casa, ser quilombola. Então o que temos é um taquinho de terra que você mesmo pode ver aí, mas é nossa e ninguém tira da gente”.

Zé Carlos: “Pra mim, o que estamos vivenciando é resumido em uma única palavra, LIBERDADE. Conseguir chegar aonde nós chegamos foi uma luta grande. Quer dizer, hoje ninguém manda na gente. Andamos pra lá e pra cá porque o território é nosso. Hoje somos donos da nossa terra. As famílias reconhecem que a terra é pouca para muita gente. Foram apenas 183 hectares demarcados para a comunidade, formada por 350 famílias, plantar, viver e garantir a reprodução do modo de vida quilombola para as próximas gerações. Por este motivo, as famílias continuam a luta pelo reconhecimento de seu território original, reivindicando do INCRA a ampliação do que já foi demarcado, totalizando 5 mil hectares” (CPT, 2013, p.22).

Porém, evidenciou-se a precariedade da situação dos quilombolas de Castainho, pois até a desapropriação ou a imissão provisória do Estado na posse da área a que fazem jus, a sua permanência nos respectivos territórios étnicos permanece exposto ao risco grave e constante de investidas dos respectivos proprietários e de terceiros. E este risco é ainda maior, tendo em vista o fato de que grande parte de Castainho está situada em áreas caracterizadas por intenso valor comercial.

Logo, o processo de reconhecimento de Castainho e, por conseguinte, sua transformação de sítio para quilombo, acontece neste momento em que há uma imprecisão conceitual a respeito do que define estas comunidades e quais os caminhos necessários para garantir seus direitos.

Convém destacar nas palavras de Zé Carlos em entrevista concedida a pesquisadora Jaqueline de Oliveira e Silva em sua pesquisa de mestrado, o líder comunitário ressalta:

Zé Carlos: A CPT disse pra gente: vocês são uma comunidade negra. E vocês têm que lutar pelos seus benefícios. Na época não tinha uma política

específica, mas eles disseram que a gente podia lutar para garantir essa questão da terra. Foi em 1992 (SILVA, 2014, p.60).⁷¹

O entrevistado ainda destaca,

Zé Carlos: Só que a gente não tinha noção, era uma coisa distante que muita gente não tinha conhecimento. Só tinha conhecimento de que podia ter algum benefício enquanto comunidade rural. [...] A CPT falou que eles estavam vendo alguns documentos, e falou na Constituição de 1988, aí disse que nós tínhamos esse direito, mas aí a gente não sabia por onde começar. Mas naquela época eles tinham gente que tinha conhecimento, tinha advogado no meio aí a gente foi procurando, procurando, aí a gente escreveu uma carta pra Brasília. Escrevemos pra Fundação Palmares dizendo que era comunidade negra e que estavam acontecendo todas essas questões, aí em 1997, a Fundação Palmares reconheceu a gente como comunidade negra (SILVA, 2014, p.60).⁷²

Concluindo este relato a respeito da regularização fundiária, é importante ressaltar a contribuição das instituições envolvidas na defesa da comunidade no processo da luta pela posse da terra, também cabe destacar a relevância desses organismos na formação política, sobre a história da sociedade e os direitos dos povos afrodescendentes que ajudaram nas transformações do território com a configuração que possui atualmente.

Vale ressaltar ainda, que a história de luta e organização de Castainho é um arquétipo que foi seguido por tantas outras comunidades quilombolas do Brasil. Assim, muitas comunidades conheceram da história de Castainho e solicitaram apoio para compreender como se deu a organização das famílias. Portanto, as comunidades quilombolas de Garanhuns: Estivas, Tigre, Estrela, Caluête, Timbó são alguns exemplos. O fato de estarem localizadas no mesmo município, cabe destacar que Castainho contribuiu para a criação de uma articulação das comunidades quilombolas de Garanhuns (CPT, 2013, p.23).

Nesse sentido, a comunidade de Castainho ganha destaque na luta pela posse da terra e, pelo seu reconhecimento em âmbito estadual quando de sua legitimação como Comunidade Remanescente de Quilombo. Tal reconhecimento traz à tona a valorização de aspectos étnicos e culturais presentes na comunidade, exemplos da ancestralidade negra, da cultura de resistência utilizada pelos seus moradores no seu cotidiano, materializada na ciranda e coco de roda na utilização de uma indumentária que valoriza sua identidade étnica, como as tranças

⁷¹ Entrevista realizada com José Carlos, agricultor em 01 de maio de 2013 para dissertação de mestrado pelo programa de pós-graduação em Antropologia UFPE por Jaqueline de Oliveira e Silva em 2014.

⁷² Idem.

usadas por algumas moradoras, entre outros aspectos, que até então eram negados pelos moradores.

Nesse sentido, diante do reconhecimento da ação coletiva, articulação e mobilização dos domiciliados em Castainho pela garantia dos direitos garantidos aos descendentes de quilombos, que resultou num longo processo de análise por meio de laudo antropológico, pelo qual se verificou a história da ancestralidade do grupo com a finalidade de assegurar as garantias constitucionais. Sendo assim, nos indagamos a identidade quilombola entrou de fato na mente da população do Sítio Castainho? Ou foi somente uma realidade presente nas mentes das lideranças da comunidade?

Devemos salientar, conforme observado nos relatos dos residentes entrevistados, que ocorreu a conscientização do grupo de quilombo. Mas, é relevante mencionar, a identidade quilombola de Castainho, foi construída a partir da necessidade de lutar contra fazendeiros e grileiros que objetivavam devido a especulação imobiliária se apropriarem das terras ocupadas pelos membros dessa sociedade.

Assim, diante dessa ameaça as lideranças comunitárias realizaram diversas discussões envolvendo pessoas jovens, adultas e principalmente as mais idosas com a finalidade de conscientizar sobre sua ancestralidade, pois o acesso a terra é garantido pela via hereditária, isto quer dizer que alguém tem direito virtual de dono sobre a terra não simplesmente porque é um indivíduo, mas porque o é enquanto filho e herdeiro. Portanto, parentesco e território, juntos, estabelecem a identidade, na medida em que os indivíduos estão estruturalmente localizados a partir de sua pertença a grupos familiares que se relacionam a lugares dentro de um território maior.

Desse modo, percebe-se que a identidade entrou nas mentes, visto que, as narrativas que deflagraram significados de uma identidade comum, romperam uma linha de silenciamento, por intermédio do reconhecimento jurídico, o grupo pôde ser narrado por ele mesmo e construiu outro lugar de onde narra aos filhos e netos, às gerações futuras, a história de origem dessa sociedade quilombola.

Assim, embora a comunidade desconhecesse o termo quilombola, pois esse nome era novo, até então um corpo estranho para esta sociedade rural negra, havia a necessidade da conscientização, pois representava uma grande arma nesta batalha desigual pela garantia dos direitos. José Carlos descreve quando questionado sobre a identidade quilombola do grupo:

Essas discussões foram feitas desde pessoas adultas as mais antigas, até porque para a gente conseguir fazer este trabalho teve que fazer

uma grande conversa que a gente chama de pesquisa, com as pessoas de mais idade para saber de onde vêm seus ancestrais. E aí eles colocaram com muita clareza para a gente, nós somos filhos de negro, não conhecia o que era quilombola, pois esse nome era novo, mais ele falava muito que foi filho de escravo, pois na verdade no nosso país a escravidão não acabou. Aí a gente tem trabalhado muito consciência das pessoas, a consciência da juventude dentro da comunidade e levar essa discussão para nossa sala de aula (ENTREVISTADO 3, 2020).⁷³

Segundo Maria José, a identidade quilombola “é uma realidade, acho, pra mim é uma realidade, só que assim as pessoas uma boa parte não se interessa, não valoriza”. (Maria José Lopes, agricultora, entrevista realizada em 07/11/2020).

Neste aspecto, as forças de mobilização, conquistas e conscientização da comunidade de Castainho, influenciou outros Quilombos dos municípios do Agreste Pernambucano, como: Negros do Osso, em Pesqueira; Angico Escorrego, Isabel e Flores, em Bom Conselho; Quilombo, em Águas Belas; Imbé, Cascavél e Fidelão, em Capoeiras; Serrote e Gado Bravo, em São Bento do Una; Curiquinha, em Brejão; Atoleiros, em Caetés, entre outras comunidades. (CPT, 2013, p.23)

Enfim, concluímos que nesta análise do quilombo Sítio de Castainho, fica evidente que os principais elementos culturais do grupo estariam caracterizados pela ruralidade, a forma camponesa de convívio e adaptação ao espaço, à terra de uso comum observada no núcleo da comunidade, a presença de conflitos e antagonismo vivido pelo grupo e, finalmente, mas não exclusivamente, uma mobilização política definida em termos de autoafirmação da identidade quilombola.

Quanto às transformações no tipo de construção das casas e a boa distribuição de água, além da possibilidade da colheita e do plantio de uma variedade de frutas, são vistas pela comunidade como “conquistas” e “melhoras” que foram conseguidas sempre em parceria com agentes externos. Neste sentido, Zé Carlos afirma: “Castainho chegou onde chegou por que abriu as portas”.

2.4. Modos de vida

Começamos esta seção destacando, que os quilombolas são grupos sociais, geralmente rurais, que representam a continuidade de lutas e anseios do negro no Brasil por direitos historicamente negados. Esses sujeitos são marcados por uma historicidade de

⁷³ Entrevista realizada em 11 de novembro de 2020.

resistência à exploração do trabalho desde a escravidão colonial, formando territórios de lutas e resistências (FERREIRA, 2012).

Hoje com exceção do Acre, Roraima, além do Distrito Federal nos demais os estados do Brasil, há comunidades quilombolas, ocorrendo luta pela preservação cultural dessas comunidades, assim, defende-se a legalização das suas terras e melhores qualidades de vida, as quais se encontram sob constante ameaça.

Conforme Campos (2016), os latifúndios dos descendentes de quilombos, são considerados regiões étnicas raciais com ocupação grupal baseada na ancestralidade, no parentesco e em tradições culturais próprias. Desse modo, anunciam a resistência a distintas formas de superioridade e a sua regulamentação fundiária está garantida pela Constituição Federal de 1988.

Observa-se uma diferenciação da conjuntura ambiental das terras e das relações com a terra, técnicas e saberes no manejo dos recursos ambientais instituídos pela comunidade, podem ser utilizados em estratégias que garantam um modo de vida sustentável dos remanescentes de quilombos.

Nesse contexto, Canto (2008) afirma que os quilombolas não lutam apenas pela conservação do *modus vivendi*, mas também pela manutenção das suas terras, latifúndios dos quais muitos retiram a alimentação. Ainda segundo a mesma autora, os quilombolas utilizam o ambiente do latifúndio de modo ecologicamente equilibrado, servindo as potencialidades, como base para a execução do desenvolvimento sustentável.

Destaca-se, ainda, que cada quilombo possui suas especialidades culturais, costumes dependendo da região onde esteja situado. Pode-se dizer,

na cultura quilombola, os conteúdos simbólico-afetivos emergem dentro de maneira distinta para cada indivíduo, a partir de experiências sociais e pessoais, sendo carregados de valor e afeto. Os significados são construídos socialmente, e por serem simbólicos se constituem enquanto elementos culturais (FURTADO, 2014, p.113).

A definição de modo de vida admite a ponderação sobre a sociedade e seus múltiplos grupos, de sua conjuntura mais ampla a particular, distinguir, dessa maneira, como um procedimento da construção social, acrescentando fatores ideológicos, políticos, econômicos e ambientais que, na Geografia, se iniciaram desde as discussões sobre gênero de vida em La Blache (2005).

Dessa maneira, a presente categoria se torna importante para compreender as transformações ocorridas nos grupos sociais, abrangendo as populações tradicionais que de agora em diante se encontram diante de profundas mudanças frente ao processo de reprodução ampliada do capital. No entanto, os modos de vida tradicionais representam uma forma de resistência contra o sistema de ideias e relações capitalistas que são postas de forma autoritária e manipulada.

Marques ressalta, que “o modo de vida corresponde a um conjunto de práticas cotidianas desenvolvidas por um determinado grupo social e decorrente de sua história, da posição que ocupa na sociedade envolvente e da forma específica que assegura a sua reprodução social”. (MARQUES, 1994, p. 5-6)

Sendo assim, os elementos do estilo de vida podem mudar ao longo dos anos, mas isso só acontece se a pessoa conscientemente enxergar algum valor em algum comportamento que deva incluir ou excluir, além de perceber-se como capaz de realizar as mudanças pretendidas (NAHAS, 2006, p. 2).⁷⁴

Analisar o modo de vida das populações tradicionais, como, por exemplo, o quilombola, adquire um significado extraordinário, por apresentar elementos, como a tradição e o costume, que, mesmo influenciados pela dinâmica do capitalismo e da modernidade, exibem um contraponto à aparente invasão inquestionável das relações econômicas que parecem transformar a tudo e a todos sem encontrar resistência.

Nesse sentido, em relação à forma de vida rural, Monteiro (1985) procurou compreender o modo de vida do negro na comunidade rural do Castainho em Pernambuco afirmando em seu estudo:

Acreditamos que Castainho não se diferencia de outras comunidades rurais do Nordeste, que se caracterizam por uma economia de subsistência, com a criação de pouco excedente e que se sustenta em força de trabalho basicamente familiar... no que se refere a sua condição de bairro rural de negros, ganha certa especificidade ao nível da cultura (tomada esta com estilo de vida, princípios organizatórios, ritualização de vida e visão de mundo) e ao nível da oposição entre brancos e negros... ao nível da oposição entre negros e brancos, a especificidade do grupo como negro, cunhada pelo branco, se manifesta a partir de atitudes preconceituosas, noções estereotipadas, entraves discriminatórios, que fabricam uma imagem de Castainho diferente da realidade, levando o grupo a se sentir divergente, passando a ter comportamento diferente ou específico. (MONTEIRO, 1985, p.83)

⁷⁴ NAHAS, Markus Vinicius. Atividade física, saúde e qualidade de vida: conceitos e sugestões para um estilo de vida ativo. 4. ed. Londrina: Midiograf, 2006. <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/1690-6.pdf>. Acesso: 12/07/2020.

A partir desse contexto, de afirmação, no que tange os aspectos tradicionais e cotidianos do estilo de vida de Castainho, há um destaque para o modo de vida ainda voltado para a agricultura, criação de animais de pequeno porte, além das manifestações culturais, bem como a história que é contada, mesmo por quem nunca ouviu falar a palavra quilombo.

É importante destacar:

O que particulariza as comunidades negras rurais é o processo através do qual elas tomaram posse da área que hoje habitam, elemento fundamental para se entender a formação do grupo, sobretudo as suas estratégias de preservação no espaço territorial. É enquanto ocupante de um território que o grupo se reproduz cultural, política e simbolicamente como organização distinta no meio rural (SILVA, 2000, p.7).

É interessante notar, que a territorialidade quilombola é constituída como construção, movimento, no tempo e no espaço, em suas mediações entre sujeito e natureza registrada pela memória individual e coletiva, que conformam uma identidade (MALCHER, 2006; TRECCANI, 2006).

Dessa maneira, pontua-se que refletir sobre o modo de vida e as territorialidades admite fazer um exame que busca a “cooperação, para o desenvolvimento com mais justiça social, recuperação ambiental, solidariedade, participação e preservação do território em pluridimensionalidade como patrimônio da humanidade” (SAQUET, 2015, p. 123).

No que diz respeito à territorialidade, os grupos de comunidades negras rurais no Brasil distinguem, em sua maioria, por espólios familiares, territoriais, relações de parentesco e processo histórico da escravidão. Cabe ressaltar que, no estado de Pernambuco, não tem sido diferente: do Agreste ao Sertão, há uma remissão à diáspora de Palmares como mito fundante dos novos grupamentos de negros em situação de vida rural. Assim, no Agreste Meridional de Pernambucano, na cidade de Garanhuns, localiza-se a comunidade negra rural de Castainho, com uma população que se identifica como oriunda de quilombos da região de Palmares.

Cabe destacar que a comunidade de Sítio de Castainho apresenta características da agricultura familiar da produção de hortaliças, verduras e legumes, melhoramento da mandioca, trabalham com a goma e derivado da mandioca 80% dependem do trabalho autônomo. É importante enfatizar a baixa produtividade de suas lavouras associadas à restrição das áreas de cultivo e aos trabalhos temporários em outras propriedades.

Conforme a CPT (2013), a transformação da mandioca em farinha é a principal atividade econômica da comunidade, massa e goma que servem para o consumo próprio e o excedente é comercializado em três feiras da cidade de Garanhuns e nas feiras dos municípios

circunvizinhos. Todavia, percebe-se que a casa de farinha é o símbolo da luta e da produção coletiva, fundamental na preservação do quilombo. Além da farinha, são também produzidos massa, goma, beiju, bolo pé de moleque e ração de animal. As famílias comercializam a produção nas feiras, tanto em Garanhuns como em cidades vizinhas.

De acordo com Santos (2010), a produção da mandioca se caracteriza como o dominante no quilombo do Castainho, no entanto os quilombolas também hortam milho, feijão, café, hortaliças, além de contarem com muitas fruteiras em seus quintais com destaque para o caju que antes sombreava o café.

No entanto sob esta perspectiva, Ferreira defende que:

A agricultura familiar é a principal forma de sobrevivência tendo como característica a produção e a comercialização comunitária da mandioca e seus derivados, dos quais se destacam a farinha, a goma, o beiju e a massa. No período da safra de caju, novembro a fevereiro, a extração da castanha e comercialização in natura se constitui em significativo reforço para a economia da comunidade (FERREIRA, 2008, p. 33).

Com base no uso coletivo do latifúndio, Santos argumenta:

[...] Os negros do Castainho preservam as tradições culturais, os costumes e a experiência do trabalho coletivo dos antepassados. Com um código próprio de valores e a subsistência garantida pela fabricação comunitária da farinha de mandioca, os moradores conseguiram escapar do que consideram uma nova escravidão: o sistema produtivo dos grandes latifundiários que aluga barato a mão-de-obra rural da região (SANTOS, 2010, p.94).

É necessário então entender que o latifúndio utilizado na agricultura é exclusivamente de uso coletivo explorado de forma familiar. É interessante destacar, segundo informações registradas no trabalho de dissertação de Santos, conforme depoimentos dos quilombolas, a área cultivada com a mandioca chega a representar 100ha, insuficiente para atender as necessidades do grupo, assim a escassez de área para o desenvolvimento da cultura ocasiona um grave problema, no momento em que não há latifúndios suficientes para o exercício da atividade os remanescentes de quilombos não têm outra alternativa a não ser recorrer à aquisição da mandioca em outros lugares, pela insuficiência de produção.⁷⁵ Portanto, esse problema é decorrente pelo fato de o quilombo ter como área total 190ha para 165 famílias, na época da pesquisa e menos de 2ha por família, dividido para a moradia e para a agricultura.

⁷⁵ Entrevista concedida a Maria Pricila dos Santos em 13/06/2008.

Para compreender o modo de vida da comunidade quilombola Sítio de Castainho foi necessário analisar a memória dos residentes acerca dessas relações, isto é, encontrar a vivência tradicional desse bairro rural de negros e sua posterior identificação quilombola, assim testemunhos comprovam a forma pela qual o grupo organiza a produção material, as relações sociais e simbólicas dentro de um determinado contexto espacial e cultural.

Neste sentido, a memória dos residentes desse povoado é mais que a vivência armazenada de um indivíduo, ela forma parte de um contexto social. Assim, recolhendo entre membros idosos dessa povoação suas lembranças de um tempo passado quando havia, conforme grande parte dos depoentes, “mais fartura e liberdade”, foi percebida a importância das “lembranças” que constituíam a memória individual e coletiva das comunidades.

Quanto à agricultura familiar, seu Antônio, residente da comunidade descreve da seguinte forma:

“Olhe, nós temos a bananeira, a horta, mas o que dá nosso sustento mesmo é a mandioca, é a tradição, muita gente gosta e vem de fora comprar. Não devo desconsiderar a fruta que é um complemento pra gente e não devemos perder aquele espaço. No fundo de uma casa, sempre tem uma hortinha, uma cana, bananeira. Em época de colheita e da raspagem, é todo mundo trabalhando, vocês precisam ver, começa dali de riba e vai até lá em baixo. Tem muita gente que fica aqui no meio, é uma animação e trabalho... A terra de Castainho é rica tem água” (CPT, 2013, p. 26).

Levando em consideração tais perspectivas, José Carlos explica a finalidade da terra para uso coletivo: “a terra destinada à agricultura é de uso coletivo, sendo apropriada de maneira familiar. Nosso principal produto ainda é a mandioca. Fazemos o beneficiamento da mandioca e temos mais de 18 produtos” (CPT, 2014, p. 27).

Esse modo de vida comunitário é fortalecido no relato de Dona Marinete que enfatiza:

A minha vida toda foi trabalhando na roça. Trabalhando na mandioca, pegando muito peso e tirando goma, indo a pé de madrugada, com um balaio na cabeça, pra feira. Lá na cidade, minha mãe ficava na feira vendendo os beijos e eu ficava nas ruas de porta em porta oferecendo o beiju. De uns tempos pra cá é que veio aparecer esses carros de feira aí, mas na minha época não tinha, a gente levava tudo na cabeça. Acredita que eu, com treze anos, fazia um balaio de beiju aqui, e no sábado a gente ia pra feira: eu, mais minha mãe e irmã, que morava aqui nessa casa de frente. A terra destinada à agricultura é de uso coletivo, sendo apropriada de maneira familiar. Nosso principal produto ainda é a mandioca (CPT, 2013, p.27)

Diante da importância dada à casa de farinha para a coletividade, segundo Santos (2010) os moradores afirmam que ela é o principal local de encontro, pelo qual ocorre uma maior interação, sociabilidade e aplicabilidade do trabalho coletivo, fortalecendo a ideia de

grupo, de comunidade. É por meio da operacionalidade da casa de farinha que se tem outra marca da comunidade de Castainho, a festa do beiju.

De acordo com a mesma autora, a “festa tem aproximadamente duzentos anos e que é realizada todas as sextas-feiras. Nesta festa, é onde se prepara toda a base, e, conseqüentemente, todos os produtos que serão comercializados nas feiras de Garanhuns e nos municípios vizinhos, eis a principal fonte e a melhor propaganda da comunidade no que se refere aos - de fora” (SANTOS, 2010, p.105).

Conforme Anjo (2006), este ambiente comunitário na comunidade de Castainho (e nas demais comunidades quilombolas) adquire uma função extraordinária não só no que se refere à economia, à base de manutenção da comunidade, no entanto este local representa um lugar de tradição, proporcionando encontro e reafirmação dos laços comuns, assim como era demonstrado nas povoações africanas.

Desse modo, o que podemos perceber até então, conforme Santos (2010), é que este ambiente de tradição encontrou aqui no solo brasileiro afinidades com os costumes dos povos indígenas da mandioca. É importante frisar, diante dessa constatação, conforme o mesmo autor, a titulação da planta já indica sua morada: mani-oca, casa de mani, o deus fundador dessa raiz sobre a qual assentava boa parte do cotidiano indígena.

Neste contexto, diz Santos:

Em relato com os moradores de Castainho eles evidenciaram que o povo indígena teve uma participação no início da comunidade, [...] quando a gente chegou aqui, já tinha índios. Somando às referências da memória oral de Castainho, é notório relatar o fato de ser a mandioca uma importante representação da base da alimentação dos escravos, a qual desde a colonização tinha nesta cultura a base de sustentação da alimentação dos escravos e dos agregados (SANTOS, 2010, p.104).

Ainda em relação à casa de farinha, é importante frisar, segundo Monteiro (1985), é na casa de farinha, conforme descrito anteriormente, é na casa de farinha que além da farinha de mandioca, fabricam-se massa crua para bolos, beiju e goma. Sua produção é destinada ao consumo e venda. Quanto ao ofício desempenhado na casa de farinha, a mesma autora descreve:

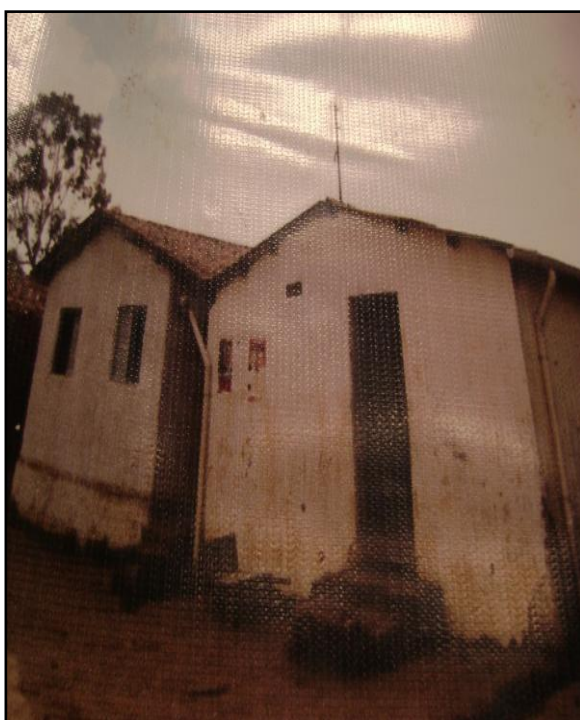
Todo o trabalho é desempenhado pela mulher. É um trabalho coletivo e todas as participantes podem executar todas as tarefas previstas. O homem

só entra quando a produção é grande ou quando, em certas ocasiões, a mulher necessita de sua ajuda nas tarefas mais pesadas, como a de apertar a prensa, movimentar a roda e fazer torração de farinha (MONTEIRO, 1985, p.51).

No que refere à estrutura da casa de farinha moderna, constata Silva (2010), a nova composição criou uma personalização da casa de farinha comum a todos. Segundo a mesma autora, certo grupo de residente interroga e declara que a nova estrutura da casa de farinha está sendo avaliada como a agroindústria do líder, o que ocasionou um grande embrólio. Conforme como exposto antes à casa de farinha, é um dos principais ambientes que compõem o cenário quilombola. Desse modo, a modernização ocasionou um dos principais motivos de inquietação da comunidade de Castainho, visto que, a casa de farinha representa um dos patrimônios do quilombo na contemporaneidade.

Diante da conjuntura, ocorreram várias reclamações, visto que, quando a casa de farinha moderna foi instalada, assim como existiu fato caracterizado pela ocorrência dos investimentos externos, da esfera federal, não possui uma preocupação com a realidade da sociedade. Neste contexto, a diferença entre a arquitetura da antiga casa de farinha e da atual pode ser analisada nas figuras 4 e 5.

Figura 4: Casa de farinha antes da reforma



Fonte: SANTOS, 2010, p.108.

Figura 5: Casa de farinha atual



Fonte: SANTOS, 2010, p.108.

Dessa forma, constatam-se, segundo Silva, os problemas ocasionados com a modernização da casa de farinha estava relacionado ao custo industrial, tendo em vista que aumentaram os custos com o processo de produção, manutenção das máquinas, além de consumo de energia que inviabilizavam a utilização da casa por alguns quilombolas que, conseqüentemente, devido às questões financeiras, alegavam não apresentar condições financeiras para o uso da casa de Castainho. Em vista disso, foram forçados a procurar casas de farinha com menor custo de produção em Comunidade como Sítio Estivas como alternativa para reduzir o custo de produção.

Portanto, segundo a autora, a estratégia dos quilombolas de se deslocarem para outras comunidades era muito inquietante. Acredita-se, devido a determinadas relações pessoais e variações culturais, sendo argumentado que havia acabado a dependência recíproca após a nova casa, porque o preço é alto.

De acordo com Santos, “as melhorias de produtividade poderiam tornar o quilombo mais estável economicamente, porém a funcionalidade dos novos equipamentos está em descompasso com as atitudes e condições materiais do conjunto dos habitantes, como se pôde apurar até o presente” (SANTOS, 2010, p.110).

É essencial ressaltar que não existe rigidez, nem falta de mobilidade entre os quilombolas, pois embora dependam fundamentalmente do cultivo da terra, eles também exercem outras atividades fora da comunidade. E esse fato procede, portanto, pela necessidade que a comunidade de Castainho apresenta a fim de obter dinheiro para as suas compras na cidade, além do desejo dos jovens em se integrar plenamente como cidadãos brasileiros.

Quanto à mobilidade dos residentes de Castainho, é essencial ressaltar:

Essa saída dos quilombolas da comunidade se dá uma vez que o território não oferece terra suficiente para que as famílias exerçam suas funções, fazendo com que os quilombolas busquem alternativas como: a compra de mandioca de outros territórios (não necessariamente quilombolas), a busca de diversos tipos de trabalho, etc. Esse fato ocorre porque, como já ressaltado, o território do quilombo do Castainho é de aproximadamente 190 ha para 350 famílias, ou seja, pouco mais de 1ha por família, tanto para as práticas agrícolas, como para moradia (SANTOS, 2010, p.113).

Ainda sob esta perspectiva, a mesma autora afirma que isso ocorre, corriqueiramente, devido à ausência de identidade dos quilombolas com as atividades habituais. Daí é importante destacar que, mesmo aqueles que as fazem, deparam com dificuldade de se habituar a certas atividades, a citarmos como exemplo, a casa de farinha, que consiste numa das fontes de renda básica da comunidade, embora nem todos residentes trabalhem nela. Nesse aspecto, é fundamental deixar claro que a casa de farinha consiste, para a sociedade de quilombolas, num marco da luta e da produção coletiva, essencial na preservação do grupo.

Portanto, na sociedade de Castainho apenas 30 famílias trabalham no cultivo da mandioca, e nesta atividade o papel da mulher é fundamental. Determinadas famílias exercem atividade com a roça (cerca de 50 famílias) e/ou desempenham outras atividades em domínios privados ou mesmo na cidade de Garanhuns predominantemente em atividades do setor terciário (SANTOS, 2010, p. 114).

Com base na análise sobre o modo de vida e territorialidade do grupo de residente do território de Castainho, é possível inferir que a terra é recurso para sua existência e sua reprodução e desenvolvimento. Compreende-se que as práticas territoriais revelam que, o modo de vida desse povo se configura pela forma como os moradores concebem, vivem e percebe o espaço, mediados pelos conjuntos de práticas cotidianos e por sua história, posição que ocupa na sociedade envolvente e forma específica de assegurar sua reprodução social, constituindo o modo pela qual o grupo social manifesta sua vida.

2.5. Costumes e Tradições Locais

Pode-se observar que muito costume e tradições existentes hoje no Remanescente do Quilombo de Castainho são provenientes de experiências vividas pelos seus antepassados. Algumas práticas culturais, até então, resistiram, se mantêm e ressignificaram o modo de vida da comunidade, caracterizando assim “a existência de uma identidade social e étnica” (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 5). Na comunidade de Castainho, o sincretismo religioso se propaga entre as práticas constituídas através da religião Católica, protestante como exposto na figura 6, além da tradição ao Culto Afro vivenciado ao longo do contexto histórico pela comunidade.

Figura 6 – Capela Católica (imagem 1) e Igreja Presbiteriana de Castainho (Imagem 2)



Fonte: MÉLO, 2018, p.108

Conforme Reginaldo Prandi⁷⁶, por muito tempo os negros foram obrigados a ocultar os seus rituais aos orixás e mesmo após a abolição da escravatura (1888), tiveram que assumir, perante a sociedade, que eram católicos. Segundo o mesmo autor, “(...) ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a constituição das religiões dos deuses africanos no Brasil, o culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando o sincretismo” (PRANDI, 2004, p. 224).

O campo religioso desta associação de remanescente quilombo se configura a partir de elementos simbólicos, que identificam a mentalidade dos sujeitos que residem neste ambiente.

Nesta comunidade, evidencia-se o catolicismo praticado em toda parte da conformidade: na pequena igreja, nas representações dos Santos expostos nas paredes, nas imagens do Padre Cícero espalhadas por toda a comunidade, nos escapulários e rosários que muitos transportam.

Conforme Mélo:

percebe-se que, a cultura negra se mistura às culturas religiosas do catolicismo e do protestantismo, prevalecendo em sua maioria uma unidade ao segmento católico, por este consentir a unidade entre os costumes da religião africana mesclada com o catolicismo. Por exemplo, nas festas de casamento, que segundo os moradores é a maior festa para eles, são vários dias festivos, começa com o padre celebrando o casamento formal na capela e,

⁷⁶ PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Estudos Avançados. São Paulo, v.18, n.52,2004. Disponível em <http://www.scielo.br>. Acesso em 20/08/2020.

em seguida, há outro ritual no terreiro (ao lado da capela) com os costumes dos antepassados negros, todos participam de forma coletiva, prestigiando cada momento (MÉLO, 2018, p.109).

Desse modo, a religião é responsável pelas festas populares do lugar. Essas festas são realizadas com base no calendário religioso, a comunidade realiza novenas e celebra, no mês de maio, a Festa da “Mãe Preta” e, no mês de dezembro, a festa da Padroeira Nossa Senhora da Conceição. Em Castainho, pouco se menciona a religião afro e quando se indaga, desconversam (CPT, 2013, p.25)

Neste sentido, uma tradição local de maior destaque, que se mantém viva no grupo é a Festa da Mãe Preta, festividade que aparece como manifestação própria de um grupo étnico que conseguiu resistir ao longo dos anos, sendo comemorada anualmente no dia 13 de maio, sendo relevante para abranger os discursos envolvidos em torno dos grupos culturais. Outro aspecto que merece ser enfatizado consiste no repertório da festa que se transformou sensivelmente desde a sua criação, mas ainda assim ela é considerada pela comunidade como a nossa festa, algo próprio da sociedade de Castainho, organizado por eles, em contraposição ao Festival de Inverno (FIG), que apenas é realizado na comunidade.

Com relação ao nascimento da festividade, vale ressaltar que não se sabe precisamente bem como ela se originou, mas, segundo a memória oral, a Festa da Mãe Preta é oriunda da Serra da Barriga, no estado de Alagoas, de onde teriam vindo os primeiros moradores do Castainho. Neste contínuo, destacamos que ela foi retomada na década de 1980, no contexto de transformação política pelo qual a comunidade passou (SILVA, 2014, p.105).

De acordo com relato registrado no trabalho de Silva, o gestor público da cidade de Garanhuns localizou, em antigos documentos o registro desta festa, sendo iniciativa do administrador municipal retomar a atividade em 1986. Nesta perspectiva, a festividade foi afirmada como sendo uma atuação de fortalecimento da cultura negra. A comemoração é festejada no dia 13 de maio, contradizendo as teorias de uma data diferente para a festividade da Abolição da escravatura, que opõe a ação magnânima da aristocracia nacional, representada pela Princesa Isabel (SILVA, 2014, p.105).

Em relação à origem da festa da mãe preta, Almeida defende que:

A escrava Mariana teve seu único filho desaparecido e nunca mais foi encontrado. A perda da Mãe Preta Mariana a fazia chorar sem parar. As lágrimas derramadas se transformaram numa fonte, que se tornou famosa entre os habitantes da cidade e os viajantes (ALMEIDA, 2011, p. 146).

É importante salientar conforme Monteiro (1985) uma das particularidades do entretenimento da população de Castainho é a valorização marcante da dança. Tal situação mostra-se presente nas manifestações culturais mantidas no Remanescente do Quilombo de Castainho. Assim, cabe destacar que, continuamente, a dança faz parte dos diversos acontecimentos e comemorações. A sua inclusão em quase todas as formas de lazer baseia-se na necessidade que as pessoas têm de demonstrarem publicamente suas alegrias.

Sobre a cultura e tradições, ressaltamos que os costumes tradicionais de subsistência e as novas práticas sociais são agrupados e absorvidos na comunidade transformando seu habitual gradualmente. Dessa forma, conforme Hall (2011) compreende-se que o processo de construção identitária de um grupo se constitui pela luta e manutenção da sua cultura, no entanto, a identidade, enquanto processo, não é estática e se modifica a partir do contexto em que está imersa, sendo influenciada pelo meio em que está inserida como também instaura modificações.

Ainda segundo o autor, entende-se que muitas dessas tradições são marcadas pelo hibridismo cultural, ou seja, pela incorporação e reunião de elementos da cultura negra aos costumes europeus, tradições estas ressignificadas ao longo da história, através das relações sociais.

Dessa maneira observa-se todo simbolismo construído na figura da mãe preta, segundo citação de Silva:

O mito é atualizado através da figura da Mãe Preta como a mulher mais velha da comunidade, a qual cabe a proteção afetiva e espiritual de todos assim como eram as amas de leite do passado - mulheres negras que eram necessárias às famílias brancas uma vez que, além de servir aos afazeres da casa, também alimentava seus filhos. Durante a festa, esta mulher permanecia em uma palhoça construída ao lado da igreja do Castainho, onde recebia o cumprimento das pessoas e dava a benção aos participantes. A última Mãe Preta da comunidade foi Dona Côca, que faleceu no ano de 2007. Ela era segundo relato, a segunda mulher mais velha da comunidade, mas que representava o papel por “gostar destas coisas da cultura”. A mais velha é Dona Maximina, hoje com 100 anos. Bastante discreta e arredia, Dona Maximina, mãe de Zé Carlos, foi incentivada a participar da festa como a Mãe Preta depois do falecimento de Dona Côca, mas os pedidos se encerraram com a piora de seu estado de saúde. Desde o falecimento de Côca não há ninguém no papel da Mãe Preta, e a festa se restringe aos shows e à venda de bebidas no grande palco armado não mais no largo próximo à igreja, mas no atual centro da comunidade, em frente à casa de farinha (SILVA, 2014, p.106).

Nesta perspectiva, é relevante apontar que a Festa da Mãe Preta é um festejo tradicional que foi retomada a partir da ação de Castainho pelo reconhecimento e titulação de seu território. José Carlos Lopes descreve que “Nas primeira festas, pronunciavam os mais velhos, ocorreram na Serra Barriga. Era um evento do Quilombo em homenagem à mulher mais velha do grupo, a chamada Mãe Preta. Outrora, a festa era só para o grupo. Assim, esta celebração ficou alguns anos sem ocorrer e em 1986 ocorreu o retorno da festividade. O evento tem apresentações artístico-culturais das seis comunidades quilombolas diferentes em Garanhuns (CPT, 2013, p. 25).

Outras versões são defendidas para a origem do festejo, Zé Piaba relata que a Festa da Mãe Preta:

É uma festa que já prestou e hoje não tem mais cultura. Mas quando era uma festa assim cultural, aí sim. Mas hoje é pouca coisa cultural que vem. Que na época que ele [o prefeito de Garanhuns que incentivou a retomada da festa] fez era cultura mesmo, era com samba de coco, banda de pife, a banda municipal da prefeitura, reisado, pastoril, violeiro, cantador de coco, embolada, aí sim, era cultural. Mas hoje inventaram de trazer banda, essas coisas, aí tirou o brilho da festa. (SILVA, 2014, p.108).

Dona Marinete diz que:

“antigamente, em nossas festas e nos trabalhos de construção das casa de taipa, a gente cantava e dançava o sambade rodá. Era samba bom, uma animação, batendo o pé e tinha uma cabeça cheia de minho, que fazia animação toda da gente. Também tinha o berimbau, que é um pau assim inclinado com arame de um lado pra outro. Então era um batendo no ganzáe outro na cabaça e no berimbau e as mulé toda sambando e cantando o verso. Olhe, era muito bom, viu a gente passava a noite todinha sambando (CPT, 2013, p.25).

Dessa forma, é importante compreender segundo CPT (2003) que a Festa da Mãe Preta ocorre na comunidade há mais de duzentos anos, no mês de maio, sendo composta apenas por comunidades quilombolas, viventes no município de Garanhuns. Atualmente, existem seis comunidades quilombolas em Garanhuns-PE: Timbó, Caluête, Estrela, Tigre, Estivas e Castainho.

Ademais, é importante ressaltar que, durante a efetivação desse festejo, é fortalecida a identidade cultural dos remanescentes do quilombo, por meio de exposições culturais. Nessa perspectiva, cabe esclarecer que é fortalecida a cultura do coco, por se tratar de uma das atrações mais simbólicas dos grupos quilombolas, concebendo a tradição quilombola

perpetrando parte da história do quilombo. Portanto as festas externam a representação de um grupo, reafirmam sua identidade e seus vínculos de fraternidade e sociabilidade que necessitam ser percebidas como ocasiões do lazer artístico do povo, da reprodução de sua concepção de mundo, de suas práticas de entretenimento e de suas formas de conversarem com o sagrado (SENA, 2012, p. 47).

CAPÍTULO 3

CAMINHOS TEÓRICOS E CONCEITUAIS

No que concerne ao referencial teórico de nosso estudo, pretende-se aprofundar algumas das questões levantadas adiante, que servirão não como marco de força dos limites teóricos do projeto, mas, como ponto de partida de problemática já identificada.

Desse modo, buscar-se-á mostrar como as dinâmicas religiosas influenciam no processo de construção da identidade e das formas de pertencimento sob o direcionamento das ideias religiosas e simbólicas e, como a religiosidade tem se apresentado no cenário de pluralismo religioso em Castainho. É de fundamental relevância para alcançar os objetivos propostos o embasamento teórico, que busque estabelecer diálogos entre os estudos culturais, especialmente Zygmunt Bauman, Stuart Hall e a Sociologia da religião com Peter Berger, uma vez que seus escritos nos têm demonstrado afinidades.

3.1. Modernidade

Neste tópico debateremos os conceitos baumanianos de Modernidade pelo qual abordaremos a “modernidade líquida”, termo usado pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman para falar do momento histórico que vivemos atualmente, em que as instituições, as ideias e as relações constituídas entre as pessoas se transformam de maneira muito rápida e imprevisível.

Na mudança para o século XXI, o autor destaca o novo aspecto da condição moderna, dessa vez fundamentado na metáfora da liquidez.⁷⁷ Dessa forma, buscando diferenciar a modernidade vivida pelos nossos antepassados – a Modernidade Sólida, que consiste numa modernidade referindo-se ao contemporâneo, ou seja, a Modernidade Líquida, sem, no entanto, trazer qualquer noção de ruptura completa entre essas duas modernidades.

O termo modernidade líquido⁷⁸ fornece um panorama amplo da sociedade contemporânea, envolvendo transformações políticas, econômicas e sociais. Bauman chama atenção para o termo modernidade sólida⁷⁹, visto que está relacionada aos conceitos de

⁷⁷ Bauman busca em Marx, no Manifesto Comunista, a inspiração para a criação dessas metáforas da liquidez. É de Marx e Engels a famosa sentença segundo a qual, na modernidade, “tudo que é sólido se desmancha no ar” (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009).

⁷⁸ A Pós-Modernidade (Modernidade Líquida) pressupõe que as crenças da modernidade já não dão conta de explicar as relações, não conseguem resolver os problemas presentes na sociedade. As fórmulas para a explicação da sociedade já não respondem às necessidades. A consciência pós-moderna é a consciência de que a modernidade fracassou nas utopias que ela prometeu (PONDÉ, 2011).

⁷⁹ Luiz Felipe Pondé (2011), em “A invenção do contemporâneo: o diagnóstico de Zygmunt Bauman para a Pós-Modernidade”, a chamada modernidade (Modernidade Sólida para Bauman) começou mais ou menos em 1500,

comunidade e laços de identificação entre as pessoas, uma vez que trazem a ideia de perenidade e a sensação de segurança. Sendo assim, ressalta-se que na era sólida, os valores se transformavam em ritmo lento e previsível. Deste modo, apresentávamos algumas certezas e a sensação de controle sobre o mundo, sobre a natureza, a tecnologia, a economia, por exemplo.

Portanto, discutiremos o conceito de pós-modernidade, fundamentados em Bauman, não como o fim da Modernidade, mas como um aprofundamento da Modernidade numa experiência na própria Modernidade, isto é, não significa necessariamente o fim, ou descrédito e, tampouco, rejeição da Modernidade.

Cabe ressaltar que, Modernidade líquida, nesse caso, não apenas confirma a facilidade de modificação dos acontecimentos histórico-culturais, bem como a sua seriedade, mas, também, quais serão as prováveis consequências para o desenvolvimento das formas de sociedade no momento presente.

Conforme Bauman:

[...] os líquidos, diferentemente dos sólidos, não mantêm sua forma com facilidade. Os fluídos, por assim dizer, não fixam o espaço nem prendem o tempo. Enquanto os sólidos têm dimensões espaciais claras, mas neutralizam o impacto e, portanto, diminui a significação do tempo (resistem efetivamente a seu fluxo ou o tornam irrelevante), os fluídos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la; assim, para eles, o que conta é o tempo, mais do que o espaço que lhes toca ocupar; espaço que, afinal, preenchem apenas por um momento. Em certo sentido, os sólidos suprimem o tempo; para os líquidos, ao contrário, o tempo é o que importa (BAUMAN, 2001, p. 8).

Na obra intitulada a Modernidade Líquida, do sociólogo Zygmunt Bauman, lançado no ano 2001, o teórico transcende o conceito indicado pela citação marxista de que “no “capitalismo, tudo o que é sólido desmancha no ar” e defende que as relações atuais são líquidas, já que a qualquer momento elas tendem a acabar, ou seja, elas são alimentadas pelo mesmo motor que nós mesmos (“eu mereço o melhor”), visto que, assim que ocorrer há ruptura desse pensamento, a relação, qualquer que seja ela, tende a acabar (PEREIRA, 2017, p.15).

Deste modo, observam-se nessa linha de pensamento, que a grande inquietação de Bauman, que incentivam seus estudos e pesquisas, consiste num debate referente às novas

com a crença na transformação do mundo através da ciência e da racionalidade, atingindo sua maturidade no século XIX, pelo fato de os intelectuais da época acreditarem possuir a fórmula para a explicação de todas as coisas na sociedade. A partir do século XX, a modernidade começa a dar sinais de crise.

formas de relacionamento dos indivíduos entre si e destes com as instituições. Portanto, com base nessa constatação, é fundamental avaliar o processo de individualização passado pela sociedade na época líquido-moderna. Para ampliar seus estudos, o autor se volta para a análise da construção do projeto de modernidade no Ocidente, especialmente a partir da Revolução Industrial.

Nessa interpretação de pensamento do mesmo teórico, de acordo com Pereira (2017) destacamos que a sociologia da modernidade sólida teve seu surgimento com as mudanças clássicas e o aparecimento de valores e de modos de vida sociais, políticos e culturais que proporcionavam certa estabilidade aos indivíduos. Consequentemente, o sólido significaria para Bauman, assim como para outros teóricos clássicos como Max Weber e Karl Marx, alguma coisa que fosse rígido, duradouro, previsível e, desse modo, administrável.

Logo conforme o Bauman, a modernidade foi o período da valorização das instituições sociais e políticas, que aconteceria por meio de um controle estatal. Apesar de que a liberdade e as distinções, inclusive identitária, fossem respeitáveis, a igualdade ainda era considerada prioritária, cabendo ao Estado e as instituições como fatores que restringiam as ações individuais (PEREIRA, 2017, p.15).

Segundo Aquino:

A Modernidade sólida, como se observa, produziu também os horrores da guerra a partir de fundamentos racionais, de padrões originários da eficiência burocrática. A experiência do Holocausto produziu, mesmo no alto da sapiência humana, a maior indiferença contra a miséria vivida pelo Outro. Pode-se afirmar, ainda, que o Holocausto, como teste da ideologia proposta pela Modernidade, revelou exatamente o contrário daquilo que os pressupostos epistêmicos, políticos e axiológicos do citado tempo histórico almejavam como conquista da humanidade quanto ao projeto de ordem, união, progresso e paz. A dignidade somente se torna vetor de integração social e preservação do ser humano pela experiência de sua ausência vivenciada, a muito custo, neste período da história humana. A arquitetura e execução das atitudes genocidas perpetradas na Segunda Guerra Mundial demonstraram não apenas a nossa dependência por “especialistas dos saberes”, da nossa incapacidade de se lidar com as responsabilidades de nossas ações, mas de como os padrões de racionalização burocrática utilizados ao cumprimento de eliminação das pessoas humanas não são fenômenos patológicos ou anormais. Nesse caso, toda e qualquer voz em favor da dignidade, jamais poderia ser ouvida porque o desespero e a falta de qualquer esperança daqueles que foram submetidos à violência nazista eram inexistentes aos seus algozes devido ao compromisso “normal” de atender àquilo no qual se exigia pela eficiência da racionalização burocrática. Em outras palavras: a Razão não quis ouvir os apelos por humanidade daqueles nos quais foram tratados pior que animais (AQUINO, 2016, p.77).

A partir dessa declaração, é imprescindível rememorar as palavras de Bauman:

[...] o Holocausto é tão crucial para a nossa compreensão do moderno modo burocrático de racionalização não apenas, nem basicamente, porque nos lembra (como se precisássemos de lembrete) até que ponto é formal e eticamente cega a busca burocrática de eficiência [...]. A luz lançada pelo Holocausto sobre nosso conhecimento da racionalidade burocrática chega a ser estonteante quanto percebemos a que ponto a própria ideia da *Endlösung* [solução final] foi um produto da cultura burocrática (BAUMAN, 2006, p. 34).

Ainda de acordo com o mesmo autor, a modernidade sólida, é apontada também em grande medida pela confiança nas utopias, que consistia na forma de entender que a realidade necessitava ser transformada e o motor para essa transformação estava na crença da potencialidade humana de mudança. Sendo assim, existia a verificação de que o mundo precisava ser mudado, por meio do fortalecimento das interações sociais, cabendo a estas a capacidade de formação de grupos, já que as pessoas seriam engajadas de maneira que as alterações pudessem acontecer.

Nesse sentido, Bauman afirma que a sociedade atual pode ser caracterizada como uma modernidade líquida em oposição à modernidade sólida. Sendo assim, a grande contenda reside no fim das utopias, conforme ressalta o autor, com a desregulamentação e desordenação da sociedade.

Nessa perspectiva, o fim das utopias expressaria, portanto, a perda do caráter reflexivo da sociedade sobre ela mesma e, por consequência deixou-se de refletir no ideal de desenvolvimento como uma finalidade a ser perseguido, que deu espaço à busca pelo contentamento individual (PEREIRA, 2017, p.19).

Verifica-se de acordo com Bauman, que as condições para a conservação da utopia e de um projeto de melhoramentos futuros perderam ambiente com a desregulamentação da sociedade. De modo, que a procura pela satisfação individual é a finalidade última da sociedade moderno-líquida. Uma vez que, esta não pensa mais em longo prazo, suas aspirações e vontades não se adequam em projetos de longa duração (PEREIRA, 2017, p.18).

Assim, a nova sociedade que surge não se esforça mais por obter um objetivo futuro. Dessa forma, Bauman defende que a coletividade se torna desregulamentada, uma vez que agora é o mercado quem decide as regras, assinalado pelo objetivo essencialmente econômico de consumo e pela flexibilidade das leis que o regem (PEREIRA, 2017, p.18-19).

Nesse contexto, tudo isso está implantado na noção que o Bauman chamou de “derretimento dos sólidos”, uma vez que se relaciona com a tentativa pós-moderna de diluir

qualquer coisa que continuasse constante no tempo e fosse imune ao seu fluxo, ou seja, o que quer que continue inabalável ao longo do contexto histórico.

Desse modo, na Modernidade sólida, derretia-se para colocar algo melhor no lugar, no entanto objetivava a negação ao passado, principalmente à tradição como meio que conserva atualizado o passado no presente, e a tudo o que representasse uma oposição a essa liquefação do ideal moderno. Assim sendo, o pretexto fundamental para a imprescindível obrigação de derreter os antigos sólidos era o desejo de encontrar novos sólidos, mas uma solidez demorada em que fosse provável tornar o mundo compreensível e controlável.

Portanto, o projeto de derretimento do sólido abandonou as relações sociais, deixando-as frágeis para combater os critérios de racionalidade que passaram a permear a vida social. Todo esse novo panorama levou à construção de uma nova ordem, os sólidos que foram derretidos receberam novos significados e foram reinseridos, desconectados de seus antigos traços arcaicos e irracionais, na nova ordem social moderna, como as noções de sexualidade e estética. Na verdade, nenhum molde foi quebrado sem que fosse substituído (BAUMAN, 2001, p.13).

Bauman cita Claus Offe para descrever essa etapa da modernidade:

as sociedades “complexas se tornaram rígidas a tal ponto que a própria tentativa de refletir normativamente sobre elas ou de renovar sua ‘ordem’, isto é, a natureza da coordenação dos processos que nelas têm lugar, é virtualmente impedida por força de sua própria futilidade, donde sua inadequação essencial” (BAUMAN, 2001, p. 11).

Sendo assim, é importante destacar o surgimento da modernidade líquida, de acordo com esse teórico, consiste no estágio contemporâneo da modernidade, que deve ser entendida como parte desta, não como uma nova era. Nesse sentido, poderíamos dizer que na modernidade líquida o homem transita de seu estado de agente passivo para o agente ativo. Assim, “derreter os sólidos significava, antes e acima de tudo, eliminar as obrigações irrelevantes” (BAUMAN, 2000/2001, p. 10).

Ressalta ainda o autor, o que caracteriza a modernidade e a diferencia de outras formas de convívio humano é “a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta modernização; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa” (BAUMAN, 2001, p. 36). Desse modo, a modernidade, consiste por natureza, num estágio de mudanças, de transformação em busca da substituição dos modelos já ultrapassados por novos e melhores, um estado de constante transgressão.

No contexto da sociedade líquido-moderna, a expressiva mudança de forma constitui o fluxo, descrita como principais características dos fluidos. Ao contrário, o sólido não sofre o fluxo e pode voltar a assumir sua forma original. Assim, os fluidos não se prendem a uma forma, estão sempre prontos a mudar e, por isso, são dotados de grande mobilidade. O que vemos, é a mobilidade sendo associada à ideia de leveza que, por sua vez, pode ser associada à de inconstância. Nesse caso, a fluidez parece, para Bauman, a principal metáfora para o estágio presente da era moderna.

Na verdade, percebe-se que a fase da fluidez, no entanto, não é característica exclusiva do estágio líquido da modernidade. Desse modo, o processo de liquefação dos sólidos está na essência da modernidade desde sua concepção. Portanto, a modernidade surgiu para derreter os sólidos pré-existentes, assim, sendo, “o que quer que persistisse no tempo e fosse infenso à sua passagem ou imune a seu fluxo” (BAUMAN, 2001, p.9).

Essa nova condição do mundo líquido-moderno, por sua vez, representa uma nova etapa da vida social, ou mesmo uma nova condição social e histórica, em que a vida existencial dos sujeitos singulares é atravessada e permanentemente produzida na interface de um capitalismo que se enraíza em todo o globo. Sendo assim, a modernidade significa muitas coisas, e sua chegada e avanço pode ser aferido utilizando-se de muitos marcadores diferentes, e assim o autor teoriza seu surgimento:

A modernidade nasceu sob o signo dessa ordem: da ordem vista como tarefa sujeita ao desejo racional e à supervisão constante e sobre todas as coisas, a uma administração exigente. A modernidade se empenhou tanto a própria tarefa de fazer do mundo algo administrável como administrá-lo tão zelosamente [...]. A modernidade se propôs a eliminação do acidental e do contingente (BAUMAN, 2002/2008b, pp. 40-41).

Na verdade, o advento do que o autor chama de modernidade líquida produziu uma profunda mudança na condição humana. Em suma,

hoje, os padrões e configurações não são mais “dados”, e menos ainda “auto-evidentes”; eles são muitos, chocando-se entre si e contradizendo-se em seus comandos conflitantes, de tal forma que todos e cada um foram desprovidos de boa parte de seus poderes de coercitivamente compelir e restringir. E eles mudaram de natureza e foram reclassificados de acordo: como itens no inventário das tarefas individuais (BAUMAN, 2001, p. 14).

Nesse sentido, o cenário líquido moderno apresenta um ambiente fértil para o aparecimento e a perpetuação de incertezas, inseguranças e ansiedades. Assim, todos os gostos, preferências e os comportamentos podem coexistir sem se excluírem mutuamente.

Assim,

o ideal moderno de subordinação do individual às regras racionais coletivas foi pulverizado; o processo de personalização promoveu e encarnou maciçamente um valor fundamental, o da realização pessoal, do respeito pela singularidade, da personalidade incomparável, sejam quais forem, sob outros aspectos, as novas formas de controle e de homogeneização simultaneamente vigentes (LIPOVETSKY, 1983, p. 9).

Por essa razão, o autor ainda ressalta:

Tudo pode ser escolhido conforme o gosto, tanto o mais operatório como o mais esotérico, tanto o novo como o antigo, a vida simples e ecológica e a vida hiper-sofisticada, num tempo desvitalizado sem referências estáveis, sem coordenadas principais (LIPOVETSKY, 1983, p. 39).

No entanto, as relações sociais acabam por se basear em um clima de conflito intercedida pelo perigo que é o encontro com o outro. Sendo marcada pela liberdade dos indivíduos, logo, por tomarem decisões e assumirem suas consequências, sem a presença de um guia que abrande sua carga de culpabilidade ou que lhes diga o que fazer contribuindo para o abrigo do medo, juntamente com as incertezas.

Bauman faz uma leitura muito importante em relação à conjuntura em que estamos inseridos e as diversas modificações presentes na atualidade. Sendo assim, em contraste com a “Modernidade Sólida” que prevaleceu durante um tempo vasto, mas que foi ultrapassada pela “Modernidade Líquida”, pelo qual tudo é efêmero, incerto, transitório, instável, imediatista, sem a ênfase em valores duradouros, longínquos ou extensos. Desse modo ele expressa sua consideração descrevendo que:

A passagem da fase "sólida" da modernidade para a "líquida" - ou seja, para uma condição em que as organizações sociais (estruturas que limitam as escolhas individuais, instituições que asseguram a repetição de rotinas, padrões de comportamento aceitável) não podem mais manter sua forma por muito tempo (nem se espera que o façam), pois se decompõem e se dissolvem mais rápido que o tempo que leva para moldá-las (BAUMAN, 2007, p. 7).

Entretanto, não se pode deixar de registrar que esse cenário de incertezas e de falta de referências conduz os indivíduos, naturalmente, a buscar segurança, e, entre os seus ideais, está à comunidade. Pode-se dizer que a palavra sugere “uma coisa boa: o que quer que signifique, é bom ter uma comunidade, estar numa comunidade” (BAUMAN, 2003, p.7), pois nos remete à ideia de um lugar aconchegante, confortável, pelo qual se pode contar com a boa vontade dos outros, confiar no que se ouve, uma espécie de abrigo.

Neste sentido, a permanência e cultivo das incertezas é uma das formas contemporâneas de domínio social no qual não se tem um alvo aparente. Desse modo, as incertezas de hoje têm íntima afinidade com a geração de novos medos, ansiedades, angústias que são vivenciados e sofridos individualmente. De tal modo, em tempos líquidos, os medos crescem o desejo que acaba por ter nos atos de consumo a sua forma hegemônica de resolução. Isso nos leva a outra questão: a insatisfação.

Segundo afirma Bauman:

A ausência ou mera falta de clareza, das normas – anomia – é o pior que pode acontecer às pessoas em sua luta para dar conta dos afazeres da vida. As normas capacitam tanto quanto incapacitam; a anomia anuncia à pura e simples incapacitação. Uma vez que as tropas da regulamentação abandonam o campo de batalha da vida, sobram apenas a dúvida e o medo (BAUMAN, 2001, p.28).

Dessa forma, é cada vez mais difícil encontrar comunidades realmente existentes próximas do ideal imaginário. Desse modo, a constituição das comunidades, agora, se faz selecionando grupos a partir de uma homogeneidade. Em decorrência disso, as comunidades precisam ser construídas e, a identificação entre seus membros não ocorre mais através de afinidades, naturalmente. É importante, ressaltar que por esse motivo, as comunidades não se tornam duradouras. Como é típico da modernidade líquida, elas se desfazem e refazem.

Nesse contexto, podemos concluir que na modernidade Líquida tudo é mutável, em termos coloquiais, nada veio para ficar. Contudo, vale ressaltar, que “um ambiente líquido é inóspito ao planejamento, investimento e armazenamento de longo prazo” (BAUMAN, 2008, p. 45).

Convém, ainda, enfatizar outra característica essencial para a concepção da modernidade líquida refere-se à rapidez que o movimento pode adquirir, abordando, nas palavras do autor, o seu limite natural. Desse modo, constata-se que, o poder agora pode se

movimentar com a velocidade do sinal eletrônico, sendo o tempo encurtado à instantaneidade. Sendo assim, as representações do poder não são mais restritas por fronteiras territoriais, uma vez que o espaço não é mais capaz de apresentar resistência a sua ação. Portanto, no cenário moderno, a diferença entre próximo e distante está sumindo, o que confere a quem detém o poder uma liberdade muito maior.

É nesse ambiente de constantes mudanças, segundo afirma Bauman, o líquido não possui uma forma determinada, adquire a forma do recipiente no qual ele seja colocado. Em outras palavras, nessa construção, sua forma é provisória, ela está constantemente transformando. Convém, ainda, enfatizar que esse fato os distingue essencialmente dos sólidos, os quais apresentam resistência à separação dos seus átomos.

A partir desse entendimento, compreende-se que a situação dos líquidos, seria a que mais se encaixaria no modelo de sociedade atual. Na verdade é dentro desse ambiente de mundo acolchoado, maleável e informe da elite global dos negócios e da indústria cultural, em que tudo pode ser feito e refeito e nada vira sólido, não há lugar para realidades obstinadas e duras como a pobreza, nem para a indignidade de ser deixado para trás, nem tampouco para a humilhação que representa a incapacidade de participar do jogo do consumo.

Por esse motivo, é necessário destacar, estamos vivendo em uma sociedade no qual “se adaptar aos preceitos da cultura de consumo e segui-los estritamente é, para todos os fins e propósitos práticos, a única escolha aprovada de maneira incondicional” (BAUMAN, 2008a, p. 71).

Neste sentido na modernidade líquida:

As mudanças se tornam imprescindíveis, em um intervalo de tempo mais curto do que aquele necessário para que estas possam ser consolidadas. Todos precisam mudar, não apenas as organizações, mas especialmente os indivíduos, que acabam constantemente se avaliando, se cobrando e cada vez se tornam mais insatisfeitos consigo mesmo. (BAUMAN, 2007. p.68).

Nessa perspectiva, o fato de os líquidos ficarem sempre prontos para mudar a sua configuração faz com que o tempo seja eficaz para eles. Logo, qualquer definição que se faça deles é simplesmente transitória. Dessa forma, a mobilidade que lhes é tão característica faz com que eles passem a ideia de leveza. Assim, quanto maior a facilidade em se movimentar, mais rápido se dará a oscilação. A leveza é comumente associada à mobilidade e à inconstância. Portanto, a condição que caracteriza a presente fase é muito semelhante a essa condição dos líquidos.

Quanto à fluidez Zygmunt Bauman nos auxilia a entender que a modernidade já nasceu “derretendo os sólidos”. Assim, tudo o que revelasse uma tendência a permanecer constante à medida que o tempo passasse, precisaria ser destruído. No entanto, conseqüentemente todas as tradições precisariam ser “liquefeitas”. Portanto, é preciso, acima de tudo compreender que todos os sólidos careceriam ser destruídos para dar lugar a novos sólidos, mais aperfeiçoados. Sólidos que tivessem uma solidez mais garantida e, desse modo, pudessem ser mais demorados, faziam-se necessários.

Contudo, o que fica evidente que nesse novo cenário mundial, a mobilidade passou a ser uma finalidade a ser perseguida pelas pessoas, uma vez que dela procede à exaltada hierarquia social, pelo qual os padrões econômicos, sociais e políticos abandonaram a esfera local e passaram a agir mundialmente, sendo, assim, imprescindível essa liberdade de ação. Ou seja, esse encolhimento das distâncias e do tempo é um efeito da maior rapidez com que os conhecimentos se dão, assim como desenvolve novas técnicas que, como efeito colateral, tornou as transformações polarizadas, contrapostas, ao invés de homogeneizá-las.

Outro aspecto observado como aponta Bauman, verifica-se que na modernidade líquida acontece atualmente uma redistribuição dos poderes de derretimento da sociedade. Nesse caso, pode-se afirmar que as instituições foram as primeiras a serem atingidas e a sociedade teve sua forma mudada. Portanto, o autor defende que os velhos moldes foram sendo distribuídos por outros, o homem foi se emancipando das antigas gaiolas e com seus próprios esforços, tiveram de encontrar lugar nos novos nichos pré-existentes. Por outro lado, como consequência os indivíduos precisariam fazer isso seguindo regras que lhes eram exteriores.

Na sociedade liquefeita vive-se a individualidade imersa no excesso do consumo, na homogeneidade das massas. De acordo com Bauman essa forma de atuar origina um estado inalterável de modificação, através do qual estilo de vida, crenças e convicções se modificam antes que apresentem tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades "auto-evidentes", lique fazendo-se sucessivamente, não admitindo, assim, que padrões de conduta se solidifiquem em rotinas e tradições.

Contudo, vale ressaltar, se anteriormente, no estado sólido, prevalecia um mal-estar decorrente da falta de liberdade individual na busca da felicidade, logo que deveria prevalecer uma condição de segurança que objetivasse a coletividade, ou seja, no estado líquido prevalece uma forma de raciocinar na qual essa busca da felicidade é estritamente individual.

Vale dizer que, essa procura só preocupa ao próprio indivíduo, somente suas aspirações devem ser atendidas, apenas suas vontades, que mudam a todo instante, são

importantes e só dele próprio depende conseguir. Nessa conjuntura, a liberdade individual deixou de ser uma procura para se tornar uma imposição, que deve ser usufruída sob todos os seus aspectos, pois somos, agora, uma sociedade de consumidores. Esta é a identidade do homem pós-moderno, que passa a olhar tudo como algo que pode ser adquirido para o consumo, inclusive o outro.

Logo, o sujeito pós-moderno se caracteriza pela mudança, pela diferença, pela inconstância, e as identidades permanecem abertas. Apesar dessa visão de sujeito soar como perturbadora, seu caráter de incerteza e imprevisibilidade resultante do deslocamento constante, segundo Hall (2006), tem características positivas, pois se, de um lado, desestabiliza identidades estáveis do passado, de outro, abre-se a possibilidade de desenvolvimento de novos sujeitos.

Ainda segundo Bauman, a pós-modernidade caracteriza-se pela percepção da exigência de transformações, visto que, a mente humana ao examinar-se de forma longa, atenta e sobriamente; ao meditar sobre sua condição e suas obras passadas, não gostando muito do que vê, percebe a necessidade de mudança.

Para Bauman o “pós” de “pós-modernidade” não deve ser interpretado como uma ruptura ou esgotamento, e sim, como uma crise na Modernidade – uma experiência da própria Modernidade. Sendo assim, compreendemos que na contemporaneidade vivenciamos uma crise da Modernidade, a qual denominou de pós-modernidade, conceito este que caracteriza a cultura contemporânea, isto é, uma condição atual da Modernidade.

De acordo com Bauman, não há pós-modernidade (no sentido de ruptura ou superação), mas sim uma continuação da modernidade (o núcleo capitalista se mantém) com uma lógica diferente – a fixidez da época anterior é substituída pela volatilidade, sob o domínio do imediato, do individualismo e do consumo.

3.1.2. Discutindo conceito de Comunidade

Neste tópico, faz-se uma breve, porém necessária, revisão da ideia de comunidade defendida Zygmunt Bauman e outros autores. Inicialmente, é necessário compreender a importância do conceito de comunidade em vários setores intelectuais, científicos ou mesmo religioso. Dentro desse cenário, um dos ambientes em que esse conceito é aplicado é o campo religioso. Assim sendo, neste lugar, falar da comunidade é, na maioria das vezes, falar dos próprios fiéis de uma igreja, quando esta indica que seus membros se compõem numa

comunidade de fiéis. Para tanto, o estudo sobre o termo comunidade, tanto no campo das ciências sociais como no pensamento religioso, é pertinente e relevante.

Assim sendo, a conceito de comunidade continua a desafiar um significado preciso. O que é importante destacar neste momento é que parte do problema tem origem na heterogeneidade de sentidos conferidos à palavra e às conotações emotivas que ela geralmente evoca. Nesse sentido, o termo comunidade tornou-se uma palavra-chave utilizada para descrever unidades sociais que variam de aldeias, conjuntos habitacionais e vizinhanças até grupos étnicos, nações e organizações internacionais. Portanto, a comunidade no mínimo poderá fazer referencia a um grupo de pessoas dentro de uma área geográfica limitada, que interagem dentro de instituições comuns e que possuem um senso comum de interdependência e integração (BOTTOMORE, 1996, p. 115).

Em meio às teorias de Bauman referente aos aspectos de modernidade do mundo contemporâneo, o debate sobre comunidade adquire papel nuclear no pensamento deste autor, principalmente, por que se destaca como um dos fundamentais conceitos pelos quais, conforme Bauman, a vida humana se organiza. Dessa maneira, cabe lembrar que o debate em volta do conceito de comunidade em Bauman se apresenta como porta de entrada ao conjunto de questões que compõem e enquadram a sua modernidade líquida.

É importante, nessa discussão, situar que a mais popular tese do autor sobre comunidade estar baseada na sua impossibilidade nos dias atuais. Segundo Bauman, em sua exposição, afirma em comunidade na modernidade líquida é um anacronismo, uma realidade incapaz dada à própria “natureza” das sociedades líquido-modernas, pelo qual os modelos de dependência e interação não adquirem solidez. Pode-se dizer que num mundo líquido marcado, como defende Bauman (2001), pelo esgarçamento do tecido social e pela derrubada das agências efetivas de ação coletiva, a comunidade, terminantemente, continua a viver apenas como entidade imaginária, impossibilitada de se realizar como realidade concreta.

Nesta análise do discurso é necessário direcionar o olhar, para melhor se entender o sentido da impossibilidade de comunidade no mundo contemporâneo, na verdade há de se reconhecer, primeiro, o posicionamento categórico assumido por Bauman frente ao conceito de comunidade, visto que em muito, sintoniza-se com alguns termos do conceito de comunidade fundado na tradição sociológica moderna. Desse modo, um desses termos remete a “natureza” do entendimento comunitário e tem como inspiração as contribuições do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1855-1936) fundamentado na clássica diferenciação

entre dois tipos de arranjo social de natureza muito distinta: a comunidade (*Gemeinschaft*) e a sociedade (*Gesellschaft*).⁸⁰

Em seu conceito de comunidade, Ferdinand Tönnies defende:

A teoria da comunidade se deduz, segundo as determinações da unidade completa das vontades humanas, de um estado primitivo e natural que, apesar de uma separação empírica e que se conserva através desta, caracteriza-se diversamente segundo a natureza das relações necessárias e determinadas entre os diferentes indivíduos que dependem uns dos outros (TÖNNIES, 1973, p. 98).

Sendo assim é importante registrar:

A comunidade que imaginamos é somente uma expressão de transbordante anseio pela Vida em sua totalidade. Toda Vida nasce de comunidades e aspira a comunidades. A comunidade é fim e fonte de Vida. Nossos sentimentos de vida, os que nos mostram o parentesco e a comunidade de toda a vida do mundo, não podem ser exercitados totalmente a não ser em comunidade. E, em uma comunidade pura nada podemos criar que não intensifique o poder, o sentido e o valor da Vida. Vida e comunidade são os dois lados de um mesmo ser. E temos o privilégio de tomar e oferecer a ambos de modo claro: vida por anseio à vida, comunidade por anseio à comunidade (BUBER, 1987, p. 34).

Ao debater os modelos de organização social na sociedade atual, Marcos Palácios considera que alguns elementos fundamentais distinguem uma comunidade na atualidade: a) sentimento de pertencimento; b) sentimento de comunidade; c) permanência (em contraposição à efemeridade); d) territorialidade (real ou simbólica); e) forma própria de comunicação entre seus membros por meio de veículos específicos. Segundo o autor, a questão da territorialidade adquire novo sentido:

O sentimento de pertencimento, elemento fundamental para a definição de uma Comunidade, desencaixa-se da localização: é possível pertencer à distância. Evidentemente, isso não implica a pura e simples substituição de um tipo de relação (face a face) por outro (à distância), mas possibilita a coexistência de ambas as formas, com o sentimento de pertencimento sendo comum as duas (PALÁCIOS, 2001, p. 7)

⁸⁰ Por relações comunitárias (*Gemeinschaft*) Tönnies entendia toda vida social de conjunto, íntima, interior e exclusiva. As relações societárias (*Gesellschaft*), ao contrário, se constituiriam justamente como a sociabilidade do domínio público, do mundo exterior (TÖNNIES, 1947, p. 20).

De acordo com o apontado, conclui-se que o sentido de pertencimento aqui debatido se refere a um conceito flexível e negociável aproximando com o conceito de Bauman (2005) acerca desses temas, tomados pelo autor como não perenes, mas transformativos.

Conforme Cardoso (2014) com as políticas públicas de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos, tendo como marco a Constituição Federal de 1988, o negro passa a ter o direito à posse da terra por ele ocupada. Assim, o reconhecimento da posse das terras ocupadas por negros quilombolas, ou por comunidades negras remanescentes de quilombos, permitindo a manutenção e preservação das tradições, bem como o fortalecimento do sentimento de pertença a terra, elo que manifestar-se a continuidade histórica da busca pela liberdade e pela sobrevivência material.

Nesse sentido, cabe esclarecer que:

Os critérios para o reconhecimento oficial de tais territórios passaram de sua simples origem no Quilombo, o que confirmaria uma existência meramente física, para critérios sociais ligados à questão da identidade e sentido de territorialidade (SILVA, 2010). A discussão sobre o processo de construção identitária das comunidades negras é perpassada pelo sentimento de pertença com a terra que não é apenas uma realidade física, mas histórica e ainda situacional proveniente das relações estabelecidas no interior das comunidades a partir dos “diálogos contínuos com os mundos culturais” (HALL, 2006; p. 11).

Nessa perspectiva, as condicionalidade essenciais para a regulamentação do território quilombola têm como marco o Decreto Lei 4887/2003 que além de garantir a autodefinição como parâmetro identificador das comunidades quilombolas, determinou também o Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA), órgão responsável por fazer cumprir essas determinações. Desse modo, os passos fundamentais para regularizar um território quilombola pode ser elencados da seguinte forma:

1. Identificação - Manifestação da própria comunidade quilombola, favorecendo informações sobre a localização da área, para iniciar o processo de certificação pelo órgão competente. Isso dá início ao registro do seu processo de território histórico, suas relações com o território reivindicando o que faz esta comunidade se autodefinir como ela;
2. Conhecimento – A comunidade faz sua inscrição de auto definição como quilombola no Cadastro Geral da Fundação Cultural Palmares a FCP;
3. Delimitação – Mapeamento dos lugares utilizados pelos quilombolas a partir dos próprios moradores;
4. Demarcação – Encaminhamento do território delimitado pelos quilombolas “a comunidade pode e vê fazer um mapa” e enviar ao órgão

competente; 5. Desintrusão – O INCRA retira do território quilombola toda e qualquer pessoa não quilombola que não esteja habilitado e exercendo algum tipo de produção no território; 6. Após levantamento, o INCRA envia relatório para o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Serviço de Patrimônio da União (SPU), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Fundação Cultural Palmares (FCP), todos os órgãos federais (BARATA, SILVA, BARROS, 2014, p. 20).

Importante ressaltar, se tratando de comunidades remanescentes de quilombos, eventos históricos marcaram a existência desse agrupamento de negros que, por um longo período, viu-se à margem da sociedade, mergulhado em um sistema escravocrata que violava a sua livre produção socioeconômica e intelectual e que, mesmo depois do fim da escravidão, sofre as consequências destas limitações.

Voltando a contribuição de Zygmunt Bauman, cabe esclarecer, que outra fonte de inspiração para o entendimento do autor sobre comunidade fundamenta-se nas considerações do antropólogo e etnolinguísta estadunidense Robert Redfield (1897-1958), principalmente nos aspectos que a definem, tais como distinção, pequenez e autossuficiência. Sendo assim, na obra intitulada “Comunidade”, pontuam-se esses aspectos da seguinte maneira:

A escolha dos atributos feita por Redfield [para retratar a unidade comunitária] não é aleatória. ‘Distinção’ significa: a divisão entre ‘nós’ e ‘eles’ é tanto exaustiva quanto disjuntiva, não há casos ‘intermediários’ a excluir, (...) não há problema nem motivo para confusão – nenhuma ambiguidade cognitiva e, portanto, nenhuma ambivalência comportamental. ‘Pequenez’ significa: a comunicação entre os de dentro é densa e alcança tudo (...) E ‘autossuficiência’ significa: o isolamento em relação a ‘eles’ e quase completo, as ocasiões para rompê-lo são poucas e espaçadas. As três características se unem na efetiva proteção dos membros da comunidade em relação às ameaças a seus modos habituais (...) (BAUMAN, 2003, p.17 - 18).

Nessa perspectiva, pode-se compreender que a comunidade na concepção do sociólogo citado deve ser entendida como sendo uma entidade adequada para modificar o entendimento comunitário em um dado “naturalizado”. Dessa maneira, é importante ressaltar, que qualquer entendimento sobre o pertencimento expressa sérios problemas ao grupo, colocando em “xeque” a lealdade dos indivíduos que compõem a sociedade.

Assim sendo, a fidelidade estará a todo o momento, ameaçada pelo fantasma da liberdade de escolha. Em vista disso, os grupos na atualidade se protegem sob o guarda-chuva

comunitário, fazendo-se a todo o momento prestar contas ou derramar-se lírica sobre os fundamentos que constituem o próprio grupo.

A partir do exposto, salienta-se conforme Bauman, que a comunidade “autêntica” é aquela que se apresenta como “evidente”, procedendo sempre antes da escolha individual. Dessa forma, este posicionamento, leva em conta a explicação do autor sobre as peculiaridades do mundo contemporâneo, sendo essencial para a concepção do conceito de comunidade com qual Bauman atua em suas análises sobre o mundo presente e conclui a impossibilidade de comunidade.

Sendo assim, pensar em comunidade significa que:

[...] toda homogeneidade deve ser ‘pinçada’ de uma massa confusa e variada por via de seleção, separação e exclusão; toda unidade precisa ser construída; o acordo ‘artificialmente produzido’ é a única forma disponível de unidade. [A comunidade] Nunca será imune à reflexão, contestação e discussão; quando muito atingirá o status de um ‘contrato preliminar’, de um acordo que precisa ser periodicamente renovado, sem que qualquer renovação garanta a renovação seguinte (BAUMAN, 2003, p.19).

Portanto, se a modernidade desferiu um golpe mortal na “naturalidade” do entendimento comunitário, a modernidade líquida, nas considerações de Bauman, significa o sepultamento definitivo da “autêntica” comunidade. Ao longo da modernidade, a única experiência bem sucedida e que conseguiu levar adiante o mais “autêntico” estatuto comunitário foi à comunidade nacional; êxito somente conseguido em razão de sua estreita associação com a figura do Estado moderno e suas atribuições.

Dentro deste consenso, a comunidade assegura, portanto, a segurança que os indivíduos, em sua angústia cotidiana, procuram desesperadamente, principalmente no estágio líquido da modernidade em que “vivemos em tempos implacáveis; tempos de competição e de desprezo pelos mais fracos” (BAUMAN, 2003, p.8).

A comunidade sonhada, portanto, sobrevive no imaginário coletivo como o lugar de prazer, local em que os indivíduos gostariam de viver, amparados pelo grupo e imunes a qualquer falha ou carência individual que não seja recompensada e prontamente remediada por aqueles que ali compartilham das mesmas intenções, não está a seu alcance.

É importante ressaltar, que este paraíso certamente idealizado, sempre esteve no futuro, jamais foi conhecido. Entretanto a comunidade, “é nos dias de hoje outro nome do paraíso perdido – mas a que esperamos ansiosamente retornar, e assim, buscamos febrilmente os caminhos que podem levar-nos até lá” (BAUMAN, 2003, p.9).

Nesse sentido, a comunidade, desse modo representa um paraíso exclusivamente por esta razão: porque é inalcançável. Uma vez que, com o ideal de estarem em uma comunidade, homens e mulheres perseguem-na com a imaginação. Sendo assim, é importante mencionar, que é da diferença entre o que se imagina e a realidade que a comunidade sonhada se alimenta.

3.2. Conceitos de Identidade

Nesta secção, pretende-se realizar a apresentação, descrição e contextualização de identidade pelo qual objetivamos explorar os conceitos de “identidade”, por Stuart Hall.

Começaremos esta secção destacando às palavras de Stuart Hall (2012) ao garantir que a construção das identidades se dá por meio da afirmação e conhecimento das diferenças e não da negação e ignorância das mesmas. Entretanto, nesse aspecto o autor enfatiza que isso provoca.

“... o reconhecimento radicalmente perturbador de que é por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo que o significado ‘positivo’ de qualquer termo – e, assim, sua ‘identidade’ – pode ser construído” (HALL 2012, p. 110).

Na construção do conceito de identidade, o referido autor, em sua obra intitulada “Identidade cultural na pós-modernidade”, recomenda discutir um pouco dos assuntos relativos à identidade, propondo, no entanto, como conhecimento transitório e, conseqüentemente, mutável. Desse modo, a veridicidade, assegura Hall, é que não há coesão na comunidade sociológica sobre o tema. Sendo assim, é relevante ressaltar, que o conceito do termo identidade, “é demasiadamente complexo, muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto a prova” (HALL, 2006, p. 8).

É importante salientar, que a identidade também pode ser definida como aquilo que produz o que se é, por exemplo, por meio de uma sucessão consecutiva de predicções: ser branca, ser mulher, ser professora de português. Uma continuação de asserções, em tempo e

espaço causados, pode, porém, implicar um conjunto de parâmetros, não essencialmente integrados e às vezes contrapostos pelo apelo à negação, que reitera o que fora anteriormente asseverado sobre a natureza diversa de identidade.

Assim sendo, podemos destacar como, por exemplo, alguns enunciados como: não sou negra, sou branca; não sou homem, sou mulher, não sou professora de matemática, sou professora de português etc. Contudo, às vezes, somos uma coisa e outra coisa. Significamos as várias posições identitárias que assumimos: professora, mulher, branca.

Hall (2006) abre o debate sobre identidade, assegurando que a mesma vem sendo profundamente discutida pela teoria social. Afirma o autor, que as velhas identidades (a do sujeito do iluminismo e do sujeito sociológico), que por muito tempo estabilizara o mundo social, estão em declínio, e novas identidades estão surgindo (o sujeito pós-moderno) fazendo com isto emergir o homem moderno fragmentado.

No entanto, a chamada crise de identidade pode ser compreendida no entendimento de Hall (2006) como um processo mais amplo de mudança. Desse modo este processo faz com que o indivíduo antes tido como unificado, agora se exhiba, em meio às transformações societárias globais, como um indivíduo descentrado e fragmentado, tal descentramento se opõe às culturas do passado que, a seu modo, forneciam aos indivíduos fortes localizações sociais.

Defende Hall, que os teóricos que creem que as identidades modernas estão entrando em colapso, parte do pressuposto que:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Essa perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento - descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos- constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo (HALL, 2006, p. 9).

Diante desse panorama Hall admite existirem historicamente três diferentes concepções de identidade que se relacionam às visões de sujeito ao longo do contexto histórico. a) sujeito do Iluminismo, b) sujeito sociológico e c) sujeito pós-moderno. A primeira é denominada identidade do sujeito do Iluminismo, que expressa uma visão

individualista de sujeito, caracterizado pela centração e unificação, em que prevalece a capacidade de razão e de consciência.⁸¹

Desse modo, entende-se o indivíduo como portador de um núcleo interior que emerge no nascimento e prevalece ao longo de todo seu desenvolvimento, de forma contínua e idêntica. O segundo tipo, o sujeito sociológico, considera a complexidade do mundo moderno e reconhece que esse núcleo interior do sujeito é constituído na relação com outras pessoas, cujo papel é de mediação da cultura. Portanto, o sujeito passa a se construir e construir suas concepções identitária a partir da relação com outros sujeitos e experiências. Assim, o entendimento de indivíduo deixa de ser autônomo e autossuficiente para se constituir a partir da relação entre o “eu” e a “sociedade”, ou, de outra maneira, entre o “interior” e o “exterior”, constituindo a identidade uma costura do sujeito à estrutura.

Por fim, a última concepção de identidade refere-se ao sujeito pós-moderno, que não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente, mas formada e transformada continuamente, sofrendo a influência das formas como é representado ou interpretado nos e pelos diferentes sistemas culturais de que toma parte. Nessa perspectiva, a concepção de sujeito admite contornos históricos e não biológicos, e o sujeito adere a identidades diferentes em distintos contextos, que são, via de regra, contraditórias, estimulando suas ações em inúmeras direções, de modo que suas identificações são consecutivamente deslocadas.

Na verdade, diante dos múltiplos significados e representações sobre o que é o homem na pós-modernidade, o indivíduo se depara com inúmeras e cambiantes identidades, possíveis de se identificar, mas sempre de forma transitória.

Sendo importante enfatizar, que embora o sujeito pós-moderno tenha uma identidade provisória, variável e problemática. A identidade é “formada e transformada sucessivamente em relação às formas pelas quais somos imaginados e interpelados nos sistemas culturais que nos cercam” (HALL, 2006, p. 13).

Dessa maneira, partindo dos conceitos presentes podemos compreender que a identidade é posta em evidência quando “o sujeito adquire identidades distintas em diferentes momentos” (HALL, 2006, p. 13), portanto, já que falar em identidades requer tomá-las como ponto de encontro pelas quais as falasões e práticas discursivas se localizam, se entrecruzam e se conclamam, convidando o sujeito a assumir um lugar enquanto indivíduo sócio-histórico.

⁸¹ Maiores esclarecimentos consultar HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade, 2006.

Deste modo, verifica-se que, pensar a questão do quilombola implica conjecturar a relação desse indivíduo com o lugar pelo qual ele vive, bem como com o lugar de sua comunidade quilombola no contexto histórico nacional.

Compreende-se a partir da afirmativa de Furtado que:

No entanto, práticas de resistência podem ser observadas. Os quilombos existentes ainda hoje no Brasil configuram-se como tentativas de não absorção da identidade hegemônica. Assim, como no passado colonial, a identidade quilombola se constrói, ainda atualmente, como uma identidade de luta e resistência: antes, contra a captura e a escravização; hoje, contra a invisibilidade e a negação da existência desses sujeitos enquanto quilombolas (FURTADO, 2014, p.112).

Nesse aspecto Calheiros e Stadtler define o termo identidade:

A identidade, compreendida como resultado da confluência de forças sociais que operam sobre o indivíduo e na qual ele próprio se constrói, pode ser entendida como produto de sua ação ou, ainda, da sociedade. A assunção de uma identidade permite ao indivíduo colocar-se de forma diferente perante a sociedade, individualmente ou como grupo. Nessa esfera, é essencial a possibilidade de ser diferente de outros setores da sociedade. Denominar-se ou reconhecer-se como 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 e STADTLER, 2010, in FURTADO, 2014, p.112-113).

Ainda, vale salientar, a respeito da relação da questão da identidade do sujeito pós-moderno, podemos falar da construção identitária como um processo que se dá mediado pelas relações com as pessoas, os valores, os sentidos, os símbolos e a cultura. Desse modo, o sujeito vai compondo sua identidade na medida em que internaliza valores e significados que permeiam o social.

Para melhor entendimento vale salientar, que o sujeito pós-moderno se caracteriza pela mudança, pela diferença, pela inconstância, e as identidades permanecem abertas. Logo, apesar desta visão de sujeito soar como perturbador visto seu caráter de incerteza e imprevisibilidade resultante do deslocamento constante, de acordo com Hall, ela tem atributos positivos, já que se, de um lado, desestabiliza identidades estáveis do passado, de outro, abre-se a possibilidade de desenvolvimento de novos sujeitos.

Levando em consideração as transformações da pós-modernidade pode-se dizer que “a identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma resoluto a ser devorada” (BAUMAN, 2005, p.83-84).

Nessa perspectiva, é importante ressaltar, que são muitos aspectos a serem avaliados na pós-modernidade, como estilos de vida condutas morais diferenciadas, modo particular de viver, ocasionando um conflito de personalidades, forçando os indivíduos a aceitarem identidades múltiplas, ou seja, as identidades que antes eram permanentes agora se encontram de forma superficial e provisória.

Sendo assim, podemos expor que os ritos de passagens não se configuram mais como possibilidades para qualquer sujeito da comunidade. Num contexto cultural marcado por diferentes pertencimentos, interações planetárias, explosão de oportunidades para a experiência individual, as fronteiras entre juventude e maturidade evaporam-se (SOUZA, 2004, p.51).

É importante analisar a realidade pós-moderna e refletir com base na concepção de Hall, que há uma crise de identidade, o que abala a ideia que cada um tem de si mesmo. Neste contexto o autor comenta:

Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo (HALL, 2006, p. 9).

Dessa forma, as sociedades modernas foram, ao longo de suas mudanças, tornando-se mais complexas. Isso trouxe, conseqüentemente, novas problemáticas sociais, culturais e políticas. Com base nas conseqüências desse cenário, Hall (2006), argumenta que as identidades correspondentes a um determinado mundo social estão em declínio, visto que a sociedade não pode mais ser vista como determinada, mas em contínua mutação e movimento, fazendo com que novas identidades surjam continuamente, em um processo de fragmentação do indivíduo moderno.

Hall (2006) afirma que estaria acontecendo uma modificação no conceito de identidade e de sujeito, tendo em vista, que as identidades modernas estão sendo "descentradas", ou seja, deslocadas e fragmentadas e, como conseqüência, não é possível

oferecer afirmações conclusivas sobre que é identidade, visto tratar-se de um aspecto complexo, que envolve múltiplos fatores.

Dessa maneira, o autor destaca o caráter de transformação no qual conceitua de modernidade tardia, expressão empregada por Giddens (1991; 2002) para fazer citação ao que alguns sociólogos têm chamado de pós-modernidade. Em seguida, as sociedades modernas têm como característica a alteração constante, rápida e permanente, o que se constitui como principal diferença das sociedades tradicionais.

Perante do exposto, admite-se, que a modernidade tardia não se define somente como experiência de convivência com a mudança rápida, abrangente e contínua, mas como uma forma altamente reflexiva de vida, em que os conhecimentos causam uma constante avaliação e transformação das práticas sociais e alteram constitutivamente suas características e, por conseguinte, as identidades em relação. Em resumo, para Hall (2006), identidade, sociedade e cultura não se separam.

Portanto, nas sociedades Modernas decaem as filiações tradicionais. Os indivíduos tendem, nessas formações sociais, a se desencaxar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes eles pudessem parecer. Desencadeia-se um processo de desfiliação, em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais.

Neste momento, devido a tais transformações Hall (2006) ressalta que essas sociedades adquiriram uma forma mais coletiva e social. “O sujeito, aos poucos, é percebido no interior das grandes estruturas, logo, não mais tão individualizado como à época do Iluminismo. Seria uma concepção mais social do sujeito, uma vez que era percebido no cerne dessas formações sustentadoras da sociedade moderna” (ASSIS; MELO, 2010, p.7).

Assim sendo, diante da problematização referente à ideia de identidade defendida por Hall (2003), que assegura tratar-se de um conceito muito discutido na teoria social da atualidade. O autor destaca que as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram a vida social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado. Não há mais uma identidade centralizada, mas um sujeito plural, heterogêneo.

Entretanto, para Hall (2000) a construção da identidade ou identidades vai se moldando quando um determinado grupo se apropria de seus valores, manifestações perpetuando-os na sua história, passando de geração a geração. Assim, as identidades parecem

invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter certa correspondência.

Diante desse contexto, observa-se a defesa de Hall estar centrada em torno da chamada “crise de identidade” do mundo pós-moderno, a qual é compreendida como parte de um processo mais amplo de mudança, que acaba por deslocar as estruturas e os processos centrais sobre os quais se estruturavam as sociedades modernas, abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. O mesmo destaca que:

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela se tornou politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença (HALL, 2003, p. 21).

É importante destacar conforme a abordagem, que quando nos referimos à identidade na pós-modernidade, chama a atenção para o fato de que o sujeito pós-moderno tem uma identidade provisória, variável e problemática. Portanto, a identidade é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados e interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.

Sendo assim, Stuart Hall apresenta o conceito do que denomina "identidades culturais" como aspectos de nossas identidades que surgem de nosso "pertencimento" a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais. O autor entende que as condições atuais da sociedade estão "fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais" (HALL, 2006, p. 9).

Nesse caso, “esta perda de um ‘sentido de si’ estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Consequentemente, esse duplo deslocamento ou descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos constitui uma ‘crise de identidade’ para o indivíduo” (HALL, 2006, p. 9).

Entretanto, em um olhar acerca das discussões percebe-se que “a identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma resoluta a ser devorada” (BAUMAN, 2005, p.83-84).

Desse modo, se faz possível observar que:

A identidade – sejamos claros sobre isso – é um “conceito altamente contestado”. Sempre que se ouvir essa palavra, pode-se estar certo de que está havendo uma batalha. O campo de batalha é o lar natural da identidade. Ela só vem à luz no tumulto da batalha, e dorme e silencia no momento em que desaparecem os ruídos da refrega (BAUMAN, 2005, p. 83).

Enfim, é importante destacar segundo concepção de Hall (2006), que as identidades correspondentes a um determinado mundo social estão em decadência, visto que a sociedade não pode mais ser vista como definida, mas em contínua mutação e movimento, fazendo com que novas identidades apareçam sucessivamente, em um procedimento de fragmentação do indivíduo moderno.

Consequentemente estaria acontecendo uma mudança no conceito de identidade e de sujeito, tendo em vista, que as identidades na modernidade estão sendo descentradas, ou seja, deslocadas e fragmentadas, logo por consequência não é possível oferecer asseverações conclusivas sobre que é identidade, de modo tratar-se de um aspecto complexo, que envolve múltiplos fatores.

3.3. Modernidade, Pós-modernidade e Crise de Sentido

Este tópico discutirá algumas características da crise de subjetividade de sentido, principalmente no que se refere o período moderno e pós-moderno da humanidade. Assim, procuraremos analisar algumas características que marcam a construção da identidade religiosa diante do pluralismo cultural e religioso em discussão.

A crise da pós-modernidade surge pelas ciências sociais como uma construção histórica, pelo qual a subjetividade individual é atingida, intervindo diretamente na rede de sentido do indivíduo. Cabe ressaltar, que consiste numa construção social-histórica, ao ponto em que a sociedade passou e vem passando por mudanças em ritmo acelerado bastante surpreendente devido ao acesso de informações, e da complexidade de possibilidades frente às decisões individuais. Portanto, surge a incerteza de não ser mais admissível contar com a segurança das verdades universais.

A racionalidade moderna limitou o domínio dos sistemas religiosos que orientavam a conduta dos indivíduos em sociedade. Essa racionalidade tornou-os desprovidos de sentido

religioso na cultura moderna. A diferenciação das instituições na modernidade em diferentes dimensões acarretou o incremento do fenômeno da secularização.⁸²

O emprego do termo ‘secularização’, em filosofia e em teologia, é bastante recente. Essa palavra pertence outrora ao campo jurídico e designava a passagem de um religioso para a vida leiga ou a transferência de um bem da Igreja para o Estado (MORIN, 1993. p. 27).

Cabe enfatizar ao realizar uma discussão em torno da secularização,⁸³ Peter Berger defende que o mesmo foi usado, primeiramente, num sentido meramente descritivo e não valorativo diferente do que ocorre recentemente. O autor afirma em sua obra ‘O dossel sagrado’ que: o termo foi usado originalmente, na esteira das Guerras de Religião, para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesiais. No Direito Canônico, o mesmo termo passou a significar o retorno de um religioso ao mundo.⁸⁴

Ainda sobre secularização Zapeda afirma:

Rumo ao último terço do século XX, Peter Berger e Thomas Luckmann deram um novo impulso à reflexão sociológica sobre a secularização ao constatar, desde diversos ângulos, os limites e as insuficiências da chamada “tese dura”. Berger, embora constatasse que na modernidade o processo de racionalização, institucionalizado na economia, a técnica e a burocracia haviam deslocado a religião do centro da sociedade para o âmbito privado, também advertia que esse fato possibilitava um pluralismo religioso, desmonopolizando as tradições religiosas hegemônicas, colocando-as em concorrência umas com as outras, mas não eliminando-as (Berger, 1981, especialmente a segunda Parte). (ZAPEDA, 2010, p. 131)

Precisamos entender que o processo de secularização não se reduz apenas a uma invenção histórico-espiritual-social da sociedade moderna, uma vez que, permaneceu

⁸² Na sua etimologia, o termo Secularização advém de ‘saeculum’ em contraposição a ‘religio’, cujo significado indica a diferença entre o mundo de Deus e o mundo sem Deus e uma progressiva perda do papel político cultural da Igreja. LEXICON: dicionário teológico enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003. p. 685.

⁸³ Peter Berger, em sua obra ‘O dossel sagrado’, irá afirmar que o termo secularização e, mais ainda, o seu derivado secularismo, tem sido empregado como um conceito ideológico altamente carregado de conotações valorativas, algumas vezes positivas ou negativas, dependendo do como é feita a abordagem. A título de exemplo, enquanto que nos espaços anticlericais e progressistas possui o significado de libertação do homem moderno da tutela da religião, nos espaços ligados as Igrejas tradicionais a secularização é combatida por se referir a descristianização e a paganização. BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. p. 118.

⁸⁴ Maiores esclarecimentos consultar: BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985, p. 117-118.

sucessivamente presente na história da humanidade. Dessa forma, podemos referir a uma secularização “sempre que o ser humano se liberta de modelos de comportamento de cunho religioso e se orienta nas imanentes leis próprias das esferas da realidade”.⁸⁵ Portanto, pode-se perceber que na atualidade o termo secularização está relacionado à autonomia dos fatos do mundo e da vida humana em relação a todo e qualquer tipo de ordem sagrada, eclesial e religiosa.

Como bem define Peter Berger a secularização consiste em todo processo pelo qual se diminuem dos setores da sociedade e da cultura a autonomia das instituições religiosas e dos símbolos religiosos, ou seja, processo pelo qual a religião tende a desaparecer inevitavelmente nas sociedades modernas.

De acordo com Berger:

Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais do que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos na arte, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo (BERGER, 1985, p. 119).

Cabe aqui frisar, as instituições que antes auxiliavam a constituir a rede de certezas proporcionando segurança aos indivíduos, não mais aparecem como instituições fortes e legítimas. Dentre estas, as principais são o Estado e a Religião. Assim, o Estado pós-moderno não tem a mesma força e a autoridade dentro da estrutura social, não sendo mais fonte legítima de verdades ou certezas. Nesse contexto, com a Religião não foi diferente: cada vez mais desassociada da realidade e sofrendo os efeitos da secularização e da cientificidade extrema perde, gradativamente, a legitimidade que outrora possuía.

Nesse contexto, Berger e Luckmann afirmam que o fenômeno da secularização, presente na modernidade, distingue-se pelo entendimento de que a ciência é exclusivamente o único conhecimento apropriado de explicar tudo, independente de Deus. No entanto, acrescentam ainda, que tal processo também se distingue pelo desejo de liberdade do ser

⁸⁵ KONIG, Franz et.al 1998, p. 536. In ANDRADE, Fernanda Maria Arruda dos Santos. Identidade e Religião: uma análise da construção da identidade religiosa juvenil. 2008, p. 15.

humano frente às entidades sobrenaturais e as suas estruturas religiosas, que circunstancialmente na história lhe dominavam, instrumentalizando-o e oprimindo-o.

A esse respeito os autores afirmam:

A modernidade leva invariavelmente à secularização, no sentido de um dano irreparável na influência das instituições religiosas sobre a sociedade, bem como a perda de credibilidade da interpretação religiosa na consciência das pessoas (BERGER e LUCKMANN, 2004. p. 47).

Quanto às consequências da secularização sobre a religião, percebe-se, com o processo de secularização, as crenças religiosas vão perdendo sua influência social, sendo substituídas por outras novas crenças do caráter utópico. Deste modo, o indivíduo moderno defende que pode viver muito bem sem religião, tanto particularmente como na vida em sociedade, despreocupado em ter que desenvolver convicções ou práticas religiosas, afortunado em suas escolhas particulares e sem se importar com instituições eclesiais ou estruturas religiosas, ou seja, escolhem o que é melhor para si, de acordo com suas necessidades.

Berger afirma, embora na pós-modernidade, as instituições religiosas não possuam mais a capacidade de controlar o universo cultural, social e pessoal, a sociedade passou a vivenciar o sagrado, isto é, “uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e, todavia, relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência” (BERGER, 1985, p. 38),

Portanto, o autor defende que o pluralismo ocasionado pela secularização mergulha a religião numa crise de credibilidade. Dessa forma, isso só ocorre porque o pluralismo está relacionado há mais de uma visão de mundo à disposição dos membros da sociedade, incidindo, numa situação na qual há competição entre várias visões de mundo.

Para Peter Berger a crise de credibilidade em torno da religião é uma das mais evidentes consequências da secularização para o indivíduo comum, extinguindo a plausibilidade das aceções religiosas tradicionais acerca da realidade:

A secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização a nível de consciência (‘secularização subjetiva’, se se preferir) tem seu correlato a nível socioestrutural (como ‘secularização objetiva’). Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de

tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção, embora nenhuma delas possa obrigá-lo tanto. Em outras palavras, o fenômeno do 'pluralismo' é um correlato socioestrutural de secularização da consciência. (BERGER, 1985, p. 139)

Na verdade, a crise nesse sentido surge do diálogo com a fé, tornando-se atitude de lidar com as inconstâncias da vida de forma aprendente. Assim, é saliente compreender os estágios da fé, descritos por Fowler,⁸⁶ os quais esclarecem ambientes de convivência em comunidades que sedimentam de certa forma e precaução dessas crises. Segundo este autor, há uma relação muito próxima entre fé e desenvolvimento humano.

Conforme Paula (2004), um aspecto de relevância fundamental está na caracterização que Fowler faz entre estrutura e conteúdo da fé. Assim, em relação a esse conteúdo, Fowler não almeja resolver questões teológicas, mas, sim, perguntas sobre a existência humana. Uma vez que, esta maneira de encarar a fé consiste numa forma das pessoas se perguntarem sobre a própria existência. Consequentemente, o desenvolvimento da pessoa é uma variável imprescindível dentro de uma análise estrutural da fé, que lida com formas de crer, qualitativamente distintas.

A teoria dos estágios da fé, deste modo, pode servir de apoio na crise à medida que enfrentemos essa dimensão da vida como humana, que inclua o dia-a-dia das pessoas. Visto que, para que a fé seja sustentáculo, ela precisa ser ressignificadas e não visualizada de forma hermética. Já que, cada estágio, com sua especialidade, têm contribuições a dar nas perguntas que são gestadas nas possíveis crises que pessoas enfrentam no dia-a-dia.

É pertinente a afirmação de James Fowler:

A fé é uma orientação da pessoa total, dando propósito e alvo para as lutas e esperanças, para os pensamentos e ações. Para o autor a fé é uma expressão da pessoa em resposta aquilo que a toca profunda e incondicionalmente, fé é relacionamento. Ele aproxima religião de tradições cumulativas contidas em textos, símbolos e rituais, porém vivas e dinâmicas uma vez que se transformam no ambiente cultural, já a fé é mais profunda e pessoal do que a religião, pois ela é a resposta da pessoa ao valor e poder. (FOWLER, 1992, p. 24).

⁸⁶ Estágio da Fé DE FOWLER: 1. Fé indiferenciada (Lactância). 2. Fé Intuitivo-Projetiva (Primeira Infância). 3. Fé Mítico-Literal (Anos Escolares). 4. Fé Sintético-Convencional (Adolescência). 5. Fé Individuativo-Reflexiva (Início da Fase Adulta). 6. Fé Conjuntiva (Meia-Idade e depois). 7. Fé Universalizante. Maiores informações consultar: FOWLER, James. Estágios da Fé. São Leopoldo, sinodal, 1992.

De outro horizonte, crises existenciais percorrem biografias proporcionando-lhes uma ressignificação dos pressupostos que dão suporte ao sentido de vida. Sendo assim, James Reaves Farris destaca:

Uma crise é uma experiência que se apresentam ao individuo como uma ameaça profunda para sua identidade, seu ego, ou para suas relações. Crises são eventos ou processos que parecem ter o poder de ameaçar ou sacudir o mundo de uma pessoa (FARRIS, 1996, p.105).

Conforme Berger e Luckmann (2004), a sociedade moderna é caracterizada pela inexistência de um sistema de valores gerais e obrigatórios que integre numa mesma estrutura de sentido as práticas e ações da vida social cotidiana (produção, religião, política, etc.). Isso ocorre porque, no processo de modernização, as grandes instituições sociais econômicas, políticas e culturais se especializam e se diferenciam cada vez mais, ao passo que elas deixam cada vez mais de estarem referidas a um sistema de valores gerais e supra ordenado.

Dentro do que foi exposto pode-se afirmar, que com a instabilidade das estruturas de plausibilidade os sujeitos tornam-se predispostos ao contágio das discordâncias cognitivas. Visto que, os conhecimentos auto-evidentes passam a ser suspeitados e os pilares do mundo objetivo passam a ser problematizados com vigor: mundo sociedade, vida e identidade. Uma vez que, nenhuma interpretação vigente pode agora ser assumida como a única ou inquestionavelmente correta.

Dessa forma, Berger e Luckmann (2004) argumentam que o sentido, na sua complexidade consciente, percebe a relação entre experiências e agir social através, prioritariamente, das formas comunicativas de linguagem e dos seus símbolos. A vida social cotidiana está repleta de múltiplas sucessões de agir social, e é somente neste agir que se forma a identidade pessoal do individuo.

Assim, os autores defendem que a sociedade na modernidade é apontada por um processo crescente de diferenciação social e especialização das instituições cuja consequência é a perda no seio das sociedades de um sistema de valores comum e obrigatório a todos. Assim, ao mesmo tempo, a modernidade é atravessada por um pluralismo de tipo singular, isto é, cada vez mais são ofertados e interagem no mesmo espaço social estilos de vida e valores diferentes. Berger e Luckmann (2004) destacam ainda, que as questões sobre sentido fazem parte dos desafios da modernidade e que o individualismo e o pluralismo influenciam o estabelecimento de padrões de vida cheia de opções.

Diante das questões da pós-modernidade, faz-se necessário compreender a forma no qual o pluralismo surge como uma ameaça à identidade, na medida em que este significa uma perda do controle sobre os sentidos e os bens simbólicos produzidos no seu interior. O sujeito pós-moderno parece romper com a ordem segundo a qual ele era, no passado, centrado e mesmo determinado por estruturas estruturantes que, no atual período, apresentam-se totalmente deslocadas.

Desse modo, segundo Lain (2007) a pluralidade de formas religiosas e a multiplicidade de acontecimentos religiosos nos processos modernos de pluralização diferenciam-se de seus antecedentes não só por sua enorme abrangência, uma vez que engloba a vastos círculos de sociedades existentes, como também por sua rapidez, pois compreende cada vez mais sociedades novas, colocando-se de forma acelerada para além do estado já alcançado pelas sociedades modernas:

O pluralismo moderno leva a um enorme relativismo dos sistemas de valores e interpretações. Em outras palavras: os antigos sistemas de valores e de interpretação são ‘descanonizados’. A desorientação do indivíduo e de grupos inteiros por causa disso já é tema principal há muitos anos da crítica da sociedade e da cultura. Categorias como ‘alienação’ e ‘anomia’ são propostas para caracterizar a dificuldade das pessoas de encontrar um caminho no mundo moderno. A fraqueza desse modo de pensar, que entretimes já ficou convencional, não está tanto no fato de a crise de sentido estar sendo, por assim dizer, exagerada, mas em sua cegueira quanto à capacidade que têm os indivíduos e as diferentes sociedades de vida e de sentido de preservar seus próprios valores e interpretações (BERGER; LUCKMANN, 2004. p. 50).

Nesse cenário pluralista, o amplo relativismo dos sistemas de interpretações produzidos pela pluralização na modernidade desestabiliza os valores antigamente constituídos, desorientando indivíduos e grupos sociais por dificultar-lhes encontrar uma evidência de sentido na modernidade. Neste contexto, a religião perde o seu papel moralizador, revertendo-se em atitude mais pragmática o pluralismo moderno cria uma condição de incerteza permanente com respeito ao que se deveria crer e ao modo como se deveria viver.

Em sua reflexão sobre o pluralismo Berger; Luckmann enfatizam:

O pluralismo moderno desacredita este ‘conhecimento’ autoevidente. Mundo, sociedade, vida e identidade são problematizados sempre com

mais vigor. Podem ser submetidos a várias interpretações e cada uma delas está ligada com suas próprias perspectivas de ação. Nenhuma interpretação, nenhuma perspectiva podem ser assumidas como únicas em validade ou serem consideradas inquestionavelmente corretas. (BERGER; LUCKMANN, 2004. p. 54).

Com base nessa constatação, o pluralismo de sentidos ocasiona a perda do indicio na religião:

A perda da auto-evidência abala este campo: sei cada vez menos, por isso tenho opiniões diferentes. Algumas dessas opiniões se condensam em algo que poderíamos chamar de fé. São opiniões pelas quais estou disposto a sacrificar alguma coisa, em caso extremo, também hoje em dia, até minha vida, mas não mais com auto-evidência [...]. No 'caso normal' da modernização não preciso mais decidir-me se estou disposto a sacrificar minha vida por razões de fé ou por meras opiniões. O conhecimento inquestionavelmente seguro se dissolve em um conjunto de opiniões unidas de modo livre, sem mais o caráter de agregado muito constrangedor. (BERGER; LUCKMANN, 2004. p. 49).

Sendo assim, podemos admitir que o pluralismo seja visto como um passo perigoso de relativização:

O pluralismo cria uma condição de incerteza permanente com respeito ao que se deveria crer e ao modo como se deveria viver; mas a mente humana abomina a incerteza, sobretudo no que diz respeito ao que se conta verdadeiramente na vida. Quando o relativismo alcança uma certa intensidade, o absolutismo volta a exercitar um grande fascínio (BERGER, 1994, p. 48).

Segundo defesa de Berger e Luckmann, não é o processo da secularização a consequência pelo aumento do ateísmo moderno o motivo da crise de sentidos, mas o aumento do novo pluralismo moderno. Os autores apontam que:

Talvez o fator mais importante no surgimento de crises de sentido na sociedade e na vida do indivíduo não seja o pretense secularismo moderno, mas o moderno pluralismo. Modernidade significa um aumento quantitativo e qualitativo de pluralização (BERGER; LUCKMANN, 2004. p. 39).

Desse modo, tudo passa pelo turbilhão da dúvida ou vive a instabilidade pelo simples fato de ter que conviver com estruturas de plausibilidade rivais. Nesse sentido os autores defendem:

A crise de credibilidade que acompanha a situação pluralista afeta igualmente a religião: “A situação pluralista, ao acabar com o monopólio religioso, faz com que fique cada vez mais difícil manter ou construir novamente estruturas de plausibilidade viáveis para a religião. As estruturas de plausibilidade perdem solidez porque não podem mais apresentar a sociedade como um todo para servir ao propósito da confirmação social. Em termos simples, sempre há todos os outros que se recusam a confirmar o mundo religioso em questão. Torna-se cada vez mais difícil para os habitantes de um dado religioso permanecer entre nós na sociedade contemporânea” (BERGER, 1985, p. 162).

Assim, nas sociedades Modernas decaem as filiações tradicionais. Os indivíduos tendem, nessas formações sociais, a se desencaxar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes eles pudessem parecer. Desencadeia-se um processo de desfiliação, em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais.

Desse modo, podemos compreender conforme a concepção de Berger e Luckmann (2004) que a crise da modernidade como sendo a falência do movimento dos iluministas em sua fase inicial que assegurava a liberdade ao homem da ex-sociedade clássica. Consequentemente evidencia-se como possíveis aspectos centrais desta crise a perda de sentido de uma cultura, que se sentia fechada na técnica e na razão instrumental não articulando espaço para a questão da subjetividade humana e consequentemente para a humanização.

Ainda sobre a crise da subjetividade:

Na sociedade contemporânea são observadas atualmente crises subjetivas e objetivas de sentido, provenientes, em grande parte, do processo de urbanização e industrialização, desencadeadores de processos migratórios nacionais e internacionais, que forçou a aproximação de pessoas de diferentes etnias e classes sociais, gerando um complexo pluralismo sociocultural (ANDRADE, 2008, p.19).

Nesse sentido, podemos compreender, a subjetividade como definição que procura explicar como o indivíduo produz e organiza sentidos e significados subjetivos, que operam no nível social. Portanto, pretende-se compreender os processos a partir de uma perspectiva sistêmica e articulada com a realidade em seus diversos níveis, tanto individual como social,

em um diálogo permanente. Assim, os indivíduos, ao fazerem parte de um grupo e reconhecerem-se nele, mesmo diferentes entre si e carregando um sentimento de singularidade que os constitui subjetivamente, compartilha uma identidade com outros indivíduos, o que revela uma teia de intrincada complexidade (DESCHAMPS & MOLINER, 2009).

Na verdade as crises subjetivas e intersubjetivas de sentido são analisadas nas sociedades ocidentais da atualidade. Desse modo, fatores comuns ao processo de urbanização e de industrialização das sociedades ocidentais aproximam pessoas dos mais diferentes tipos, forçando-as a um entrosamento pelo estado de direito na vida em sociedade, pluralizando os modos de pensar e viver destas distintas identidades, levando-as, conseqüentemente a uma crise estrutural de sentido.

Neste contexto podemos destacar que:

São conhecidas as causas estruturais desse fato: crescimento populacional e migração, com isso, um aumento de cidades – pluralização no sentido físico e demográfico; economia de mercado e industrialização que misturam pessoas dos mais diferentes tipos e que as forçam a chegar a um entendimento mais ou menos pacífico; estado de direito e democracia que garantem institucionalmente este entendimento; os meios de comunicação de massa que exibem constantemente e com insistência uma pluralidade de modos de pensar e viver: tanto por material impresso que, com base na alfabetização massificada, foi difundindo entre a população inteira através da obrigatoriedade escolar, quanto pelos meios eletrônicos mais modernos. Se não for possível limitar a interação, causada pela pluralização, por ‘muros’ de um outro tipo, o pluralismo se tornará plenamente atuante e, com isso, também uma de suas conseqüências: a crise ‘estrutural’ de sentido. (BERGER; LUCKMANN, 2004. p. 49).

De acordo com Paz (2015) na sociedade moderna ou pós-moderna, a crise surge como sendo uma experiência ou uma série de experiências que se apresentam ao indivíduo provocando um movimento contrário à tradição secular, ou seja, tornando-se uma ameaça para sua identidade, seu ego, ou para suas relações. Portanto, as crises, de modo geral, são processos que de certa forma podem ou não ameaçar a vida do indivíduo, ou da sociedade.

Desse modo, o que entra em crise na modernidade é a convicção tradicional de que a razão é um princípio unificador válido. Sendo assim, a modernidade anunciou o fim do sagrado que marcava a pré-modernidade – a sacralidade da crença na salvação e o espírito de pertinência e coesão da comunidade.

Na verdade, diante das transformações ocorridas pela força da pós-modernidade, o que se percebe é que o sentido, abordado como meta humana, tem sua importância na cadeia do agir social, e principalmente para o convívio em sociedade. Na teorização de Luckmann e Berger, “o sentido se constitui na consciência humana: na consciência do indivíduo, que se individualizou em um corpo e se tornou uma pessoa através de processos sociais” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.14).

Dessa forma, ressaltamos que são muitos aspectos a serem analisados na modernidade, como estilos de vida, condutas morais diferenciadas, modo particular de viver, o que provocam uma confusão de personalidades, obrigando os indivíduos a adotarem identidades múltiplas, ou seja, as identidades que antes eram estáveis agora se encontram de forma superficial e provisória.

3.4 - Comunidade de Castainho, Reconhecimento e Identidade

No entanto, buscando entender como as dinâmicas religiosas influenciam no processo de construção da identidade e das formas de pertencimento sob o direcionamento das ideais religiosas e simbólicas em comunidade Quilombola e, como a religiosidade tem se apresentado no cenário sincrético moderno em Castainho, pretende-se com a teoria de Zygmunt Bauman e Stuart Hall de Modernidade, identidade e Comunidade, além da Peter Berger referente à Crise de sentido, compreender as transformações ocorridas na comunidade de Castainho, mudanças essas oriundas do processo da modernidade.

A modernidade defendida como uma era de “liquidez” em que tudo “se desmancha” (BAUMAN, 2001), portanto deve ser aqui, relativizada, assim compreendemos a modernidade como uma ação multidimensional que abrange as sociedades de modo assimétrico e polissêmico, graças, entre vários fatores, à competência de posicionamento social que os atores ocupam nos campos. Desse modo, ao considerar os grupos de remanescentes de quilombos como um campo social deve-se avaliar sua habilidade agenciadora no processo de conservação de sua identidade cultural, não sendo esta um elemento ocasionado à deriva na globalização avançada. Consequentemente a identidade cultural se torna um canal de ligação entre os componentes do grupo, que concretiza semelhanças sociais de interesse e qualidades predominantemente comuns.

Diante do exposto, é importante mencionar, que as comunidades de remanescentes de quilombos mantêm forte ligação com sua história e trajetória, preservando costumes e culturas trazidos por seus antepassados. As comunidades quilombolas compõem um conjunto maior de grupos sociais, o dos povos e comunidades tradicionais (BRASIL, 2010).

Sabe-se que a terra é o elemento fundamental e que singulariza o modo de viver e produzir das comunidades quilombolas. Os traços de ancestralidade, resistência, memória, presente e futuro sintetizam o significado da terra para essas comunidades, “fortemente marcadas pela tradição e respeito aos bens naturais como fonte garantidora de sua reprodução física, social e econômica” (Programa Brasil Quilombola 2010, p. 6).

Em relação ao vínculo com a terra:

A identidade com a terra, pelos laços familiares me parece, portanto, mais antiga e enraizada no quilombo de forma alguma está excluído do processo de globalização e, justamente por isso, elabora sua identidade de acordo com as novas formulações de conceitos étnicos (SOUSA, 2014, p.31).

Hall enfatiza que:

Por outro lado, as sociedades da periferia têm estado sempre abertas às influências culturais e ocidentais e, agora, mais do que nunca. A ideia de que esses lugares são “fechados” – etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: “uma fantasia colonial” sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como ‘puros’ e seus lugares exóticos apenas como ‘intocados’. Entretanto, as evidências sugerem que a globalização está tendo efeitos em toda a parte, incluindo o Ocidente, e a “periferia” também está vivendo seu efeito pluralizador, embora num ritmo mais lento e desigual (HALL, 2006, p.79-80).

É importante ainda ressaltar no sentido de conservarem suas tradições, as comunidades as repetem e ressignificam nas ações do dia-a-dia, nos festejos, nos rituais internos, nas rezas e outras manifestações.

Segundo Munanga:

A cultura, herança coletiva da sociedade, é o conjunto de objetos materiais que permite ao grupo assegurar a vida cotidiana, de instituições que coordenam as atividades dos membros do grupo, de representações coletivas que constituem uma concepção do mundo, uma moral, uma arte (MUNANGA, 2012, p.156).

Essas comunidades mantêm forte ligação com sua história e trajetória, preservando costumes e culturas trazidos por seus antepassados. As comunidades quilombolas compõem um conjunto maior de grupos sociais, o dos povos e comunidades tradicionais (BRASIL, 2010).

Sabe-se que a terra é o elemento fundamental e que singulariza o modo de viver e produzir das comunidades quilombolas. Os traços de ancestralidade, resistência, memória, presente e futuro sintetizam o significado da terra para essas comunidades, “fortemente marcadas pela tradição e respeito aos bens naturais como fonte garantidora de sua reprodução física, social e econômica” (PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA, 2010, p. 6)

Neste sentido adentramos para o nosso objeto de estudo, ressaltando a importância dos autores anteriormente citados que contribuirão no sentido de identificarmos e analisarmos as transformações ocorridas com advento da modernidade na comunidade de Castainho. Assim, percebe-se que a influência com o meio urbano, conseqüentemente voltada para necessidade de se adaptar aos modernos moldes da sociedade globalizada, em muito colaboraram para a extinção ou inibição de certas práticas quilombolas em Castainho.

Sendo assim, Bauman (2005) e Hall (2006) posicionam a identidade na pós-modernidade, que Bauman chama de modernidade líquida, pela qual a fixidez dá lugar à incerteza, as identidades do passado são sobrepostas pelas probabilidades futura e o sujeito se diferencia como descentramento e deslocamento constante.

Conforme a concepção Baumiana no novo mundo líquido moderno toda realidade sofrerá radicalmente modificações pelo fenômeno da liquefação. De tal modo, é relevante ressaltar que os padrões serão diluídos na hipervelocidade da modernidade líquida e seus novos imperativos. Desse modo, o indivíduo da comunidade quilombola de Castainho será arrastado para a furação das modificações e todo grupo necessitará ser remodelada. Portanto, a questão identitária não sobreviverá ao incólume dessa revolução.

No entanto, a modernização contribuiu para a entrada do pluralismo religioso nas comunidades Quilombolas. Segundo Berger e Luckmann (2004) a modernidade implica num aumento qualitativo e quantitativo de pluralismo, isto é, um aumento da oferta de diferentes ordens de valores, que faz com que o indivíduo se questione cada vez mais sobre os sentidos institucionalmente informados e, assim, abrindo caminho para crises de sentido.

Desse modo, afirmamos que o pluralismo moderno influencia no modo de vida, modo de agir no reduto da sociedade de Castainho. Sendo assim, conseqüentemente ocasionará a diversidade do campo religioso, ocasionando transformações nos padrões de vida comunitários, declínio dos cultos da matriz de religião africana enquanto forma de representação social da comunidade. Nesta perspectiva, percebe-se que a propagação do movimento protestante de missão faz com que o protestantismo esteja sendo a religião de maior adesão nessa comunidade de tradição quilombola.

Mas destacamos que as religiões afro-brasileiras se mantiveram, ao longo dos anos, como um dos espaços de resistência cultural negra, formando uma estrutura que marca de forma significativa a cultura brasileira. Dessa forma, enfatizo que o fator religioso na Comunidade Sítio Castainho é decisivo na construção de sua identidade cultural. A religiosidade tem grande influência nos seus hábitos, sendo assim, os momentos de festa e devoção centrados na união familiar, legado dos antepassados, são elementos essenciais no cotidiano dessa comunidade.

De acordo com a teoria de identidade líquida de Zygmunt Bauman percebe-se, que as transformações das tradições e dos referenciais na comunidade de Castainho estão relacionadas à crise de autoridade, vivenciada na sociedade contemporânea, devido à queda de vários sistemas historicamente construídos, como elementos de unidade, que serviam como referenciais coletivamente determinados e aceitos.

Conforme Berger (2004), a pluralidade de opções religiosas é a maior responsável pela crise de credibilidade e pelo colapso das denominações religiosas tradicionais. Nessa perspectiva, a crença no sobrenatural tem sofrido ampliação no que diz respeito ao número de práticas na comunidade de Castainho. Os primeiros elementos do grupo praticavam o catolicismo popular e tempos depois surgiu o culto sincrético contendo influências de origem católica, indígena e africana.

A comunidade de Castainho tem uma história, e um dos aspectos importantes que sedimentou essa comunidade passa por sua identidade: a questão religiosa. Esta, na sua origem de matriz africana. Na construção e configuração dessa comunidade essa religiosidade foi um elemento forte de sua afirmação identitária. Hoje, em uma sociedade globalizada, os processos de desenraizamento cultural acontecem, causando crises de sentido.

A realidade de Castainho hoje é de uma comunidade que vive uma pluralidade, também, do ponto de vista religioso, com a chegada de catolicismos, evangelismos,

espiritismos, e pessoas sem religião. A reconfiguração religiosa de Castainho já foi feita por essa pluralidade. Portanto, além de pessoas mais antigas que têm a história de Castainho nas mãos, dizendo acerca de suas origens, tem os jovens que testemunham novas experiências do ponto de vista cultural religioso, o que por sua vez implica busca de sentido.

A religiosidade nessa comunidade apresenta-se como um movimento que a faz ser de uma nova forma. Necessariamente isso não reflete uma fraqueza, mas com certeza, surge à experiência de uma identidade religiosa não mais fixa ou centrada na matriz africana. Essa referência matricial existe, mas ela já convive com uma feição plural. A juventude lá presente pode ser o seu sujeito de maior testemunho quanto a isso.

Nesse contexto, observa-se que no cenário contemporâneo, temos presenciado um aumento significativo de novas expressões religiosas. Na comunidade de Castainho, por exemplo, conforme relatado anteriormente esse fato não é diferente. Além da influência de origem católica, indígena e africana, há o pentecostalismo com a forte presença da igreja Presbiteriana que buscam a todo o custo atender as demandas de clientes que, em seu cotidiano, estão em busca de sentido (bem-estar) às suas vidas marcadas por constantes transformações.

Na verdade, as novas demonstrações religiosas que surge em Castainho chegam com o propósito de satisfazer às necessidades da sociedade que, apesar da chegada de novas tecnologias e avanços das ciências, ainda buscam no Sagrado soluções para seus problemas conflitivos ou respostas para o sentido de estar no mundo. É deste contexto religioso sincrético que emergem as crises de fé e de construção de valores, que conseqüentemente resulta na crise de sentido. Autores como Berger e Luckmann (2004) consideram que isso envolve o sentido e está relacionado ao movimento da modernidade que instituiu como contraponto a influência do individualismo e pluralismo no modo vida da sociedade.

Entretanto, tentando compreender como ocorre essa crise de sentido em Castainho, admitimos que precisemos perceber como acontece esse processo pelo qual os idosos e principalmente os jovens estão implantados. Desse modo Berger e Luckmann (2004) admitem que, a modernidade seja composta por uma concepção pluralista e complexa pela qual a leitura moderna não dá conta de explicar. Portanto, ressaltarmos que o trânsito religioso vem crescendo nos dias atuais, sendo essa uma situação real afetando adultos e adolescentes que mudam de pertença para grupos religiosos diferentes.

Nesse sentido, podemos observar que, um dos aspectos centrais desta crise é a perda de sentido de uma cultura que se sentia encarcerada na técnica e na razão instrumental não proferindo espaço para a questão da subjetividade humana e conseqüentemente para a humanização. Portanto, buscaremos de forma aprofundada no próximo capítulo esclarecer como essa crise de fé vem afetando as pessoas da comunidade de Castainho, com base nas transformações sócias religiosas da referida comunidade.

Para finalizar este capítulo, destacamos que a identidade dos quilombolas do Castainho (Garanhuns-PE) é parte de uma construção semântica que variou, ao longo da história, a partir das relações que a sociedade quilombola manteve com a sociedade inclusiva e das políticas públicas de combate às desigualdades raciais elaboradas e implantadas pelo governo federal.

Em nosso estudo até o presente formulamos a compreensão que, a identidade de um grupo social não é uma essência fixada ao longo do tempo, mas, uma construção histórico-semântica que varia de acordo com as atitudes, os sentimentos, valores e comportamentos esboçados por essa comunidade étnica ou cultural, que são por sua vez transformados pelo reconhecimento dos outros, externos a essa comunidade.

CAPÍTULO 4

AS REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS RELIGIOSAS DA COMUNIDADE SITIO CASTAINHO E O PLURALISMO RELIGIOSO

O pluralismo religioso é um acontecimento moderno que tem seu início na interrupção do monopólio de uma religião como a igreja oficial de uma determinada comunidade. Um domínio fragmentado tanto pelo adiantamento da “razão secular”, que se estabelece através das ciências positivas, como pela diferença do campo religioso, que provém da ruptura da relação orgânica entre Estado e religião. Desse modo, a destruição de um mecanismo estatal, que permitia proteção a reprodução social e a exclusividade, estabeleceu uma mudança estrutural que muda o papel da religião na modernidade (STEIL, 2001, p.1).

Nesse sentido, temos a finalidade de avaliar a religiosidade, o pluralismo religioso e a crise de sentido em comunidades tradicional em especial a quilombola, e, como a identidade religiosa têm sido afetada num cenário plural. Ao longo dos tópicos que serão apresentados, com base em depoimentos de entrevistados residentes na comunidade de Castainho.⁸⁷ Portanto, descrevemos como o pluralismo religioso influencia na identidade religiosa da nova e velha geração, no modo de vida e nas tradições culturais ocasionando conseqüentemente uma crise de sentido. Sendo assim, realizamos ao longo dos tópicos uma análise acerca da mudança de filiação religiosa, como vem ocorrendo à conversão religiosa, as representações culturais e religiosa.

⁸⁷ As entrevistas que estou fazendo uso para análise deste capítulo foram realizadas no período de 05 de novembro de 2020 a 10 de dezembro de 2020, pelo qual entrevistamos 12 participantes, sendo 11 moradores da comunidade de Castainho e 01 líder religioso o pastor da igreja Presbiteriana fundamentalista. Os entrevistados estão inseridos na faixa etária de 17 a 67 anos de idade, sendo 06 homens e 06 mulheres todos domiciliados na comunidade de Castainho inclusive o líder religioso. Observação: tentamos entrevistar o padre que atende os fiéis da capela sagrado coração de Jesus em Castainho mais por motivos superiores não foi possível a realização da entrevista. É importante destacar, que a síntese das entrevistas com perguntas e respostas dos entrevistados disponibilizada nos anexos desta tese foi levada em consideração como critério assim, o que foi mais significativo do ponto de vista do conteúdo deste capítulo IV. Cabe ressaltar, que a acerca das entrevistas tiveram respostas que foram descartadas por não apresentarem conteúdos significativos, então ficando para ser apreciadas e analisadas as disponíveis para maiores esclarecimentos dos leitores no apêndice. É importante destacar, que todas as entrevistas devido ao período de pandemia do COVID-19, foram realizadas de forma remota na plataforma Google Meet.

4.1. A Religião: mudança de filiação religiosa da Comunidade de Castainho.

É comum em comunidades tradicionais, como os quilombolas a vivência das tradições religiosas e estas, por sua vez, aparecem como um dos elementos mais importantes para manutenção das práticas culturais e sociais desses grupos. Tomemos o exemplo de algumas comunidades quilombolas localizados em Pernambuco, em muitas delas, faz parte de sua expressividade simbólica os festejos religiosos como, por exemplo, no caso de Castainho, os festejos da padroeira Nossa Senhora da Conceição, e a festa da mãe preta tradição do grupo.

Segundo Saruwatari (2014) citando Santos (2010), essas festividades e atividades realizadas há décadas promovem e reforçam os laços de solidariedade não só entre o grupo, mas que também acolhe outros grupos sociais que não pertencem diretamente à comunidade. Essas festas tradicionais também servem para socialização e transmissão dos aspectos culturais que cada comunidade possui.

Ainda conforme a mesma autora em comunidades tradicionais, por exemplo, a religião acaba organizando alguns aspectos da vida social em grupo. Nesse sentido, percebemos que há uma lógica, baseadas nas crenças compartilhadas entre os indivíduos, que torna o grupo, de certa forma, coeso. Desse modo, a fé que é comum aos membros acaba se tornando muitas vezes uma forma de expressão da sua cultura através das novenas, dos cultos aos santos padroeiros e das festas para homenageá-los.

Em conversas com moradores de Castainho, ficou claro que, entre as práticas religiosas presentes na comunidade percebe-se a predominância do catolicismo e do protestantismo, embora haja outras religiões como o candomblé; mas, há uma divisão entre os moradores classificados como católicos e evangélicos. Na comunidade há missas e cultos mensalmente, mas há uma conotação mais enraizada quanto às menções à cultura religiosa dos quilombolas, presente em festas e rituais. Algumas datas e eventos consagrados pela cultura africana são vivenciados no Castainho, preservando as tradições do lugar.

O relato mencionado por Melô nos aponta a descrição e as ambiguidades da comunidade:

Eu sou muito antiga aqui, já vi muita coisa boa, mas hoje é tudo dividido, por causa dessas igrejas. Uns vão pra capela, uma vez por mês tem missa. Mas isso já é antigo, minha vó, já dizia que quando os padres famosos de Garanhuns vinham pra cá, todo mundo tinha que ir rezar o credo, acredita? E,

quando ele saia o povo tocava um batoque, igual os negros de longe, era festa até o dia amanhecer. Meu pai veio era preto e veio de longe das Alagoas, e a família da minha mãe veio tudo de Garanhuns, ei lá como, mas o povo contava que minha família veio de Garanhuns, nós somos da família dos “Gonçalo” de antigamente. Nós era tudo preto, bem preto, tá vendo minha cor, e é a cor que Deus me deu, eu gosto sabe, olhe meus cabelos já estão brancos, aí eu boto chapéu, queria tudo preto. [...] Minha mãe dizia que era muito bom aqui, todo dia tinha era uma festa só. Tinha uns padres bom, sabia? Dava ajuda, roupa e comida naquela época. [...] E, sobre os dias de hoje, é uma vergonha, fica esses bodes aqui do lado, esses crentes berrando até meia noite, dizendo que tão tirando o demônio que está no Castainho, e tem é muita gente passando para crentes aqui, viu. [...] Já na capela, já é tradição: amanhã mesmo tem um casamento aqui na comunidade, primeiro se casa na capela e depois se casa no terreiro (do lado), faz três dias que o povo trabalha pra fazer a comida, e fica todo mundo junto, até os padres ficam na festa. Já mataram até três bodes, mas os crentes não vão não. É uma safadeza. Eu tenho um abuso, porque fica perto aqui de casa. [...] E, na Festa da Mãe Preta, eu mesmo não vou, eu sou mais esclarecida, mais sabida, entende? Sei ler e escrever, estudei até o mobral, entende? [...] Antes era bom demais, mas hoje o povo só quer beber e farrear. Tem uns que fumam, só vendo. Mas, vem gente de todo canto, tem um povo até de fora do Brasil que vem todo ano (MÉLO, 2018, p.109).⁸⁸

Sendo assim, percebe-se que, a cultura negra se mistura às culturas religiosas do catolicismo e do protestantismo, prevalecendo em sua maioria uma unidade ao segmento católico, por este consentir a unidade entre os costumes da religião africana mesclada com o catolicismo. Desse modo, a diversão do grupo está ligada a uma série de cerimônia que marcam, em maior ou menor grau, ritualisticamente, o movimento da vida em comunidade. Entre as celebrações podemos citar, por exemplo, as festas de casamento, que segundo os moradores é a maior festa para eles, são vários dias festivos, começa com o padre celebrando o casamento formal na capela e, em seguida, a festividade será celebrada na casa da noiva seguindo os costumes dos antepassados negros, todos participam de forma coletiva, prestigiando cada momento.

Cabe destacar, que “o conceito de “catolicismo popular” mencionado aqui se aproxima da análise do conjunto de práticas religiosas não reconhecidas ou não efetuadas pelo clero oficial, e vividas pelos leigos” (SCHNEIDER, 1996, p.25).

Portanto, pode-se dizer que os festejos em comunidades rurais geralmente representam manifestações de fé e seguem as datas do calendário católico, atrelados as datas dos orixás do Candomblé, marcadas pelas manifestações populares de expressão de fé. Conforme Sanchis:

⁸⁸ Depoimento – Pesquisa de Campo, 22 de abril de 2016. in MÉLO, Cláudia Fernanda Teixeira De. Memórias e sentidos de natureza nas práticas Educativas da comunidade quilombola Castainho/PE, 2018.

A religião “popular” afinal só existe porque, mas religião “oficial” decide declará-la proscribida e não aceitável, mas essa decisão é também reveladora: as representações e os comportamentos assim estigmatizados tornam-se mais livres para manifestar então uma 'afinidade eletiva' com atitudes profundas (SANCHIS, 1983, p.82).

Vale destacar, segundo Monteiro (1985), que os primeiros elementos do grupo praticavam o catolicismo popular e tempos depois surgiu o culto sincrético contendo influências de origem Católica, indígena e Africana. Assim, o quadro religioso era composto:

Das cerimônias e práticas de origem católica revestida de adaptações realizadas nas residências, sob orientação de uma espécie de “sacerdote laico;” b) De cerimônias católicas e rituais realizados na capela sob a orientação de sacerdote; c) Do culto na “senzala”, onde, ao lado de práticas e ritos católicos, estão misturadas invocações dos “negros velhos” e dos “caboclos” (MONTEIRO, 1985, p.68).

Devemos salientar, é deste contexto de pluralismo religioso que surgiram os comandos que, em maior ou menor grau, influenciavam o ritmo de vida do grupo em Castainho. Assim, cada uma das linhas religiosas tinha seus adeptos que atuavam sob a direção de um chefe. A liderança do grupo, que se apresentava como católica, era praticada por um homem de 75 anos, ao passo que os fiéis da “senzala” eram guiados por uma mulher entre 85 e 90 anos (MONTEIRO, 1985, p.68).

Deste modo,

o líder masculino lidera os aspectos da vida sócio-econômica e religiosa através do comando das cerimônias de origem católica revestidas de adaptações, detendo o poder de “curandeiro”, de “conselheiro” no que diz respeito à conservação das normas de comportamento, de orientador e executor de certos trabalhos de campo da produção econômica. Quanto ao líder do sexo feminino, o seu raio de ação limita-se ao campo religioso. Ele mantém atuante o único terreiro “senzala” do sítio, comandando as suas reuniões e orientando seus frequentadores no cumprimento das obrigações e na forma de conduta que devem manter. Esta delimitação de espaços sociais de atuação dos dois líderes, além de mostrar a diferença e alcance do poder político entre os dois sexos, permite uma convivência relativamente harmoniosa entre os dois grupos religiosos, e até a co-participação, pelos mesmos indivíduos, dos dois tipos de cultos. Todavia, a primeira facção, que está sob o comando do líder masculino, e este sob influência de sacerdote católico, procura pressionar a segunda através do controle da frequência à

“senzala”. Esse controle se dá através formação de estereótipo negativo, na forma de crítica verbal ou de atitude de distanciamento que passam a ter em relação aos frequentadores assíduos do terreiro, os quais são taxados de “feiticeiros”. Aqueles que assistem a algum culto esporadicamente não sofrem maiores críticas, pois existe, como já foi dito, co-participação nos cultos (MONTEIRO, 1985, p.68-69).

De acordo,⁸⁹ com os entrevistados, os católicos da comunidade realizam suas práticas religiosas independentemente da permanência cotidiana de um líder religioso no território. É mencionado que o pároco da comunidade não reside no quilombo, o sacerdote reside na COHAB II ao lado da paróquia Sagrado coração de Jesus, e, as celebrações na comunidade ocorrem geralmente no 1º e 3º domingo do mês sempre as 10h00minhs da manhã. Conforme ressaltado no período da entrevista, as missas estavam interrompidas devido à pandemia de covid-19, tendo em vista, que os frequentadores correspondem a crianças e idosos grupos tidos como risco. Portanto, as rezas do terço no mês mariano, o dia dos santos e promessas ocorrem sem a presença de um padre para a consagração dos ritos. Essa cerimônia ocorre com a orientação de dona Noêmia liderança religiosa do grupo, e, na sua ausência realizada pela coordenação da igreja composta por fieis da comunidade.

No entanto, a tradição católica conforme relato dos domiciliados entrevistados continua sendo preservada na comunidade de Castainho, entre as comemorações periódicas encontram-se a novena do mês de maio que constam de encontros semanais noturnos, durante todo mês. Vale ressaltar, que nesses agrupamentos são cantadas as mesmas orações das novenas e também se realiza o ato de beijar o altar, que têm a intuito de louvar e agradecer à mãe de Deus pelas graças obtidas. Seguindo a tradição essa celebração é organizada pelo líder do sexo masculino, que convida algumas famílias a dividirem ou realizarem ações para custear os gastos. Assim, cada família fica responsável por uma noite, que consta do trabalho de enfeitar e limpar a capela.

Partindo do pressuposto que o catolicismo festivo está presente na comunidade, quando questionada sobre quais as tradições católicas que se festeja em Castainho, Joseane Lopes enfatiza, “nós celebramos há mais de 30 anos o terço Mariano no mês de maio. Seguindo a tradição, os residentes católicos geralmente rezam o terço as 18:00hs todos os dias do mês de maio. Um fato que ocorre concidentemente nessa festividade, consiste na

⁸⁹ De agora por diante todas as entrevistas realizadas por minha autoria serão citadas no corpo do texto descritas por numeração correspondente a entrevistado 1 a 12 para maiores informações consultar nos anexos o quadro dos entrevistados.

comemoração da festa da mãe preta ocorrida toda segunda semana de maio”. Segundo a entrevistada, após 30 dias de reza do terço, ocorre no dia 31 de maio a tão esperada procissão, pelo qual ocorre a entrega da santa que fica um ano na residência de algum fiel, e, da entrega da bandeira que passa todo período na igreja (Entrevista concedida em 23/11/2020).⁹⁰

Mas, embora a comunidade se esforce para manter o tradicionalismo percebe-se que a crença no sobrenatural tem sofrido ampliação no que diz respeito ao sincretismo, que

pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica desmerecer nenhuma religião, mas constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas (FERRETTI, 1999, p.114).⁹¹

De acordo com relatos dos moradores entrevistados, com relação à religiosidade, Castainho conta com a capela do Sagrado Coração de Jesus que é vinculada a Igreja do mesmo nome situada no bairro da COHAB II, área urbana de Garanhuns. Também foi informado que a maioria da população é católica e em menor índice a evangélica, frequentadores da Igreja Presbiteriana fundamentalista, além de existir outras como Candomblé pouca praticada na comunidade. Portanto, o sagrado se manifesta de maneiras distintas, de acordo com a religião professada por seus devotos e as crenças adquiridas no espaço vivido, o catolicismo popular é evidente nas falas, nas festas, nas casas, e em seus ritos.

Deste modo são muito comuns os elementos do catolicismo no dia-a-dia quilombola de Castainho, é evidente nas falas, nas festas, nas casas, nas práticas, cerimônias e rituais católicos que são realizados sob a orientação de um sacerdote. Em relação à presença da Igreja Católica antes de 1982, quando a Pastoral da Terra passa a acompanhar a comunidade de maneira mais sistemática. “Observa-se a Igreja Católica como um elemento - domesticador

⁹⁰ Conforme relato de Joseane Lopes no percurso da procissão a Santa é entregue na casa de um morador que a recebe e no ano seguinte tudo se repetirá.

⁹¹ FERRETTI, Sergio. **Sincretismo Afro-brasileiro e Resistência Cultural**. In: Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Carlos Caroso, Jeferson Bacelar [organizadores]. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999. p. 113-127.

do território quilombola, mesmo que ao lado de práticas libertadoras” (SANTOS, 2010, p.102).

Mas, um dos aspectos que nos chamou bastante a atenção nas primeiras práticas religiosas no quilombo refere-se a forma como o terreiro estava localizado. A mesma autora enfatiza que, a senzala ficava instalada geralmente na pequena sala da residência. Destaca-se, que atrás da porta principal existia um altar pequeno e baixo, pelo qual estava à imagem do guia do chefe da senzala, “Pai velho da Costa”. Dos lados das imagens existiam velas (“pontos”) pretas e na sua frente um prato pequeno de barro com vinho amargo de jurubeba “água preta”, cachimbo e cigarro “pau branco” (MONTEIRO, 1985, p.75).

É importante mencionar, a forte presença sincrética religiosa, em frente à mesma porta encontrava-se outro local de adoração com esculturas de santos como São Jorge, Santo Antônio, Nossa Senhora, São Bartolomeu e de espíritos de caboclo Exu como Zé Pelintra, Pomba-gira, quadros com figuras de índios, além de copos cheios d’água, garrafa de cachaça, vinho tinto de várias espécies, charutos, cigarros e velas de várias cores. Este local de veneração foi edificado com a cooperação de seus frequentadores (MONTERO, 1985, p.76).

Assim sendo, existia no imóvel o altar dedicado ao “Pai velho da Costa” era atribuída pelo líder como a mais forte desse terreiro, por pertencer a seu guia, e sua mesa deveria ser levantada em ponto oculto porque ele caracteriza por gostar de viver escondido, escutando o que se fala. Deste modo, o outro altar recebia às pessoas ligadas a Exu que, nesse caso, perdia o caráter de divindade intercessora tornando-se divindade diabólica. Ela toma aspectos diferentes, dependendo dos trabalhos que dirige (MONTEIRO, 1985, p.76).

Neste sentido, a mesma autora destaca:

Anteriormente, as outras “senzalas” tinham linhas diferentes. Segundo a líder: “a minha linha é embolada, ninguém entende o que a gente tá falando. Os ouri das outras eram diferentes”. Essa falta de homogeneidade na doutrina e nas práticas dos cultos explica-se, em parte, primeiro porque, de início, os primeiros fiéis vieram do catolicismo e atualmente o grupo desejava absorver os valores urbanos. Segundo, porque os ritos de iniciação foram feitos de várias correntes (MONTEIRO, 1985, p.).

Tomando como referência a obra de Anita Maria de Queiroz Monteiro, percebemos transformações na forma de organização dos cultos nos terreiros quando comparado aos ritos iniciais. Assim, estava explícito as modificações nos locais de adoração, estando dividido entre os santos católicos e as esculturas dos orixás, haja vista, que antigamente a composição do altar era exclusivamente para os santos. Mas, é fundamental deixar claro, que tal mudança é

advinda do aumento da demanda de frequentadores, segundo a sacerdotisa esta estratégia visava o fortalecimento do terreiro, e, conseqüentemente a resistência a crítica da igreja católica.

Diante dessas perspectivas, passemos então a compreender como aconteciam as cerimônias do ambiente nos terreiros, geralmente ocorria inicialmente com adoração a orações católicas, além-defumação do ambiente que propicia melhor condição para a invocação dos espíritos e, conseqüentemente do acolhimento das pessoas presentes. Dessa maneira, podendo-se segundo Monteiro (1985), na mesma reunião, além dos atos de adoração nos moldes, acontece a descida do espírito do “Pai velho da Costa” e do caboclo Exu, quando então há cantos, danças e atendimentos de pedidos individuais das pessoas presentes. O ritual incorpora, num só ato religioso, essas duas manifestações de forma mediúnica (MONTEIRO, 1985, p. 77).

Perante a essas observações, observa-se que a base das cerimônias religiosas permanece a mesma, constando de adoração os principais guias, realização das obrigações e acolhimento de pedidos de qualquer espécie, que vão desde o alcance de um desejo até a cura de doenças.

Assim, percebe-se ao invés dessa complexa forma religiosa assimilada pelo grupo formar uma organização relativamente coerente com os cultos de origem negra, dividiu-se em representações e adaptações de vários cultos. A “senzala” representa uma mistura entre catolicismo, elementos da Umbanda, de onde recebe os espíritos dos velhos negros e dos caboclos, e elementos indígenas, através de vários traços do catimbó, entre os quais a existência de solicitação individual para cura da doença ou realização de algum desejo (MONTEIRO, 1985, p.77).

De acordo com relatos dos moradores entrevistados, no início existiu grande quantidade de terreiros chegando a 8 senzalas, ao longo dos anos ocorreu grande redução que resultou no desaparecimento dessa prática na comunidade quase que total. Segundo Walmira Lopes, quando interrogada sobre a possível existência de práticas de religiosidade de matriz afro dentro da comunidade, a mesma enfatiza,

“visivelmente não como antigamente, antigamente era de fato o pessoal se reunia mesmo, nas casas, em comboio ia muita gente. Mais hoje quem pratica, pratica em casa quase não se ver ou existe” (VALMIRA BARBOSA, 2020).⁹²

⁹² Entrevista realizada com Valmira Mendes Barbosa, professora, 38 anos. Depoimento realizado em 05/11/2020.

Enquanto Joseane Lopes defende que, na atualidade o número de frequentadores é bastante pequeno, haja vista, que não se têm uma ideia do quantitativo de praticantes do Candomblé na comunidade. Diante dos relatos, evidenciamos que a prática de exposição do Candomblé é inexistente no grupo, pelo fato dos adeptos não assumirem sua identidade religiosa devido ao medo e preconceito das religiões de matriz afro.

Desse modo quando indagamos os entrevistados sobre as práticas das religiões de matriz afrodescendente na comunidade obtivemos as seguintes respostas:

Pesquisador: Como eram praticados os cultos de religião afrodescendentes (Umbanda e Candomblé) na comunidade? E hoje se pratica este culto na comunidade?

Essas religiões não se fazem presentes em nossa comunidade não abertamente para que fosse possível ver, analisar e puder dizer que existe né, não posso afirmar que temos, pois não é explícita. Na nossa comunidade, as pessoas que praticam que são praticantes componentes dessa religião procuram centros na área urbana porque aqui especificamente não tem. Então eles cultuam a religião deles na área urbana né, provavelmente. Assim tudo é muito privado acho que até por questão de discriminação (ENTREVISTADO 1).⁹³

Olhe tem algumas pessoas que estão praticando mais assim muito assustada, porque mesmo com as leis que dão direito mais por conta das perseguições passadas as pessoas ainda senti prejudicadas (ENTREVISTADO 3).⁹⁴

“hoje em dia se tiver é algo muito velado, o pessoal não gosta de expor que é do candomblé e porque eles tem medo de se expor sou do candomblé. E o povo fica o candomblé é uma religião que faz macumba, faz num sei que. Mesmo se você pergunte e saiba que ele é, dizem que são católicos. Invés de hoje em dia está livre. Aqui está fechado. O mundo está ficando mais globalizado e eles se fechando mais ainda. (ENTREVISTADA 5).⁹⁵

Tinha muito eu me lembro de quando era mais jovem acontecia àquelas danças tocando, eu me lembro de muita gente mais tinha 02 centros na comunidade das pessoas mais antiga mais velha que hoje essas pessoas não existem mais já passaram dessa vida para outra. E hoje aqui não tem mais, tem na cidade, mais aqui mesmo na comunidade não tem (ENTREVISTADA 8).⁹⁶

Era praticado eu me lembro, com meus 12 e 15 anos, eu participei de um assim porque eles faziam tão escondidos aquilo ali era se a gente criança e adolescentes não pudesse participar. Muita gente aqui os que faziam, os que praticavam quase escondidos tinha uma senhora que fazia em casa fechada que não deixava a gente ver, mais a gente buiava. O que eu via lá dentro

⁹³ Conforme entrevista realizada em 23/11/2020.

⁹⁴ Conforme entrevista realizada em 12/11/2020.

⁹⁵ Conforme entrevista realizada em 23/11/2020.

⁹⁶ Conforme entrevista realizada em 07/11/2020.

conseguia ver ainda elas faziam oferendas, dançava dentro da casa, cantava aquelas músicas, fazia muitas comidas matava bode essas coisas. Não tem terreiro, aqui não terreiro mais tem algumas pessoas que participam que eu saiba na cidade nos terreiros da cidade. Tem as danças afro que é um tipo candomblé né, tem a dança afro que elas dançam agora pra praticar mesmo as pessoas sei lá, não sei se é vergonha ou preconceito praticam mais na cidade nos terreiros da cidade (ENTREVISTADA 10).⁹⁷

Visivelmente não como antigamente, antigamente era de fato o pessoal se reunia mesmo nas casas ia a comboio muita gente junto. Mas hoje, quem pratica, pratica em casa assim quase não se ver, para não ser visto mais tem pessoas (ENTREVISTADA 12).⁹⁸

É importante mencionar, ainda segundo a entrevistada geralmente as pessoas de terreiro da comunidade possuem um quartinho em casa, ou seja, só eles têm acesso à alta de seus orixás. Portanto, os ritos ocorrem no quilombo, encontrasse oferendas nas encruzilhadas, o interessante neste processo é que ninguém viu quem colocou. Nota-se que é difícil dizer quem é do candomblé.

Desse modo, tendo em vista, a ausência de locais de celebração segundo os entrevistados, os adeptos da religião de matriz afrodescendente procuram os terreiros de Garanhuns, município que segundo Joseane Lopes tem um quantitativo de 23 a 26 senzalas. Dessa forma, os frequentadores não terão dificuldades de praticarem sua crença.

Atualmente o protestantismo também faz parte do quadro religioso diversificado de Castainho, consta uma igreja protestante nas dependências da comunidade. Em entrevista com José Lopes observou-se no seu relato a relevância da inserção do movimento evangélico dentro da comunidade. Ele alega que os protestantes tem um projeto social no quilombo; construíram uma creche que atende mais de 150 crianças, e, alguns benefícios foram trazidos com a instalação da mesma.⁹⁹

Com relação às práticas religiosas, consta-se que para os quilombolas protestantes de Castainho, o espaço sagrado inicia-se em sua própria Igreja. A liderança eclesiástica, conforme José Lopes reside na comunidade justamente por conta do projeto assistencial da creche que envolve a instituição religiosa e comunidade. Cabe destacar, embora o líder religioso da igreja instalada no Sítio esteja constantemente presentes no cotidiano Quilombola, ficou evidente na fala do líder comunitário “que nem o pastor, nem o padre, nem qualquer outra entidade religiosa, interfere nas ações da comunidade da associação

⁹⁷ Conforme entrevista realizada em 23/11/2020.

⁹⁸ Conforme entrevista realizada em 05/11/2020.

⁹⁹ Conforme entrevista realizada em 05/11/2020.

quilombola, isso não existe aqui toda e qualquer situação será resolvida pela diretoria da associação juntamente com os sócios e moradores” (JOSÉ LOPES, 2020).¹⁰⁰

É relevante destacar, as cerimônias ligadas ao protestantismo também possuem uma orientação seguida pela demais igreja evangélica realizada por um obreiro, pastor, ou missionário, sendo a manutenção dos usos e costumes feitos presencialmente por uma figura institucionalizada ocorrendo os cultos uma vez por semana no domingo. Diferentemente do catolicismo popular, dos guardiões da tradição, os administradores responsáveis pela igreja protestante recebem contínua formação que os capacita eclesiasticamente para as atividades desenvolvidas. Conseqüentemente, este preparo/treinamento garante a existência de uma mesma linguagem em todas as congregações de determinada denominação.

Com relação aos modos de comportamentos dos evangélicos, percebe-se nas falas dos entrevistados que o convertido tem o dever de dedicar-se ao sagrado e abster-se de atos profanos. No seu entendimento classifica por coisas profanas vícios, jogos, danças, bebidas alcóolicas, devoção a santos, entre outros. O quilombola possui práticas culturais distintas, estas congregam, entre outros elementos, danças, religiosidade e cantorias de matriz afrodescendente.

É pertinente ressaltar, a comunidade do Sítio de Castainho, de acordo com seus moradores passa por grandes transformações na atualidade devido à hegemonia do catolicismo e protestantismo, uma vez que os convertidos evangélicos deixaram de realizar os rituais culturais e religiosos, afro-brasileiros, tão comuns no Quilombo. Desse modo, compreende-se que as práticas religiosas refletem nesse sentido, a dinâmica da construção das identidades, que acabam por se fazer no interior dessa comunidade, cuja memória do passado ficou no imaginário dos quilombolas apenas como fatos de uma tradição que foi substituída por novos hábitos e costumes.

Diante disso, pode-se concluir que a identidade religiosa está ligada a duas questões: a temporalidade e espacialidade. O que traz à tona, o conceito de pertença que permite nessa perspectiva o reconhecimento não necessariamente à condição institucional do que diz respeito à opção religiosa. Por isso, pode-se considerar, o conceito de identidade do ponto de vista institucional se faz necessário. Assim sendo, essas transformações dão conta que a evangelização afetou diretamente a forma de viver dessa comunidade, principalmente quanto aos seus costumes e hábitos. Por conseguinte, “através dela, isto é, da identidade que se

¹⁰⁰ Excerto extraído da entrevista realizada em 05/11/2020.

demonstra a materialidade da religião, bem como pela qual o indivíduo se identifica” (ROSENDAHL E CORRÊA, 2001).

Portanto, compreendemos que a identidade quilombola protestante é formada numa relação de confrontação com o catolicismo apostólico romano, bem como em oposição às práticas religiosas de matriz afro-ameríndia.¹⁰¹ Após descrever a vivência religiosa na Comunidade de Castainho, procuraremos na próxima seção discutir as conversões religiosas.

4.2. As conversões religiosas

Entendemos por conversão o sentido de "mudança", "transformação" tanto no nível de ideias como no nível de práticas. Além daquele que troca de uma religião para outra distinta, "o termo conversão é utilizado também para caracterizar a entrada em uma nova religião, capaz de transformar a cosmovisão do sujeito, mudar a identidade do converso e alterar sua relação com a realidade e o mundo" (GOMES, 2011, p. 158).

Assim sendo, conforme o mesmo autor podemos diferenciar o termo "conversão" do termo "adesão", sendo que, por adesão entende-se qualquer forma de participação em um movimento religioso, sem que haja alteração sistemática do estilo de vida. Entretanto, a conversão abrange transformação no sistema de valores e visão de mundo. Portanto, o novo converso adquire novas práticas, novos costumes e novas atitudes diante da vida, fenômeno este que representa para a vida do converso "uma divisão de antes e depois da conversão" (ALVES, 2005, p.75).

Conforme Wilson (2015), atualmente uma extensa literatura no que se refere à conversão religiosa, no entanto seu significado tem constituído uma questão que tem historicamente provocado os pesquisadores da religião. Desse modo, Valle afirma que: "A noção de conversão não é, evidentemente, unívoca e não pode tampouco ser deduzida" (VALLE, 2002, p.66).

Ainda segundo Wilson (2015) considera-se um significado clássico em Psicologia da Religião a teoria de William James. Desse modo, cabe esclarecer que William James considerava a conversão "como sendo uma irrupção de energias e motivações que não tinham

¹⁰¹ Os estudos de John Burdick têm evidenciado que o pentecostalismo rejeita toda e quaisquer práticas e crenças de matriz africana. Maiores aprofundamento consultar: BURDICK, John. Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível? In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos (orgs.). **Raça como Retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 185-212.

maiores conexões com o meio cultural e as tensões da época" (VALLE, 2002, p.62). Entretanto, no transcorrer do tempo ocorreram respeitáveis progressos nessa área, de modo que, "nas décadas seguintes com os avanços da sociologia e da antropologia, a preocupação dos pesquisadores voltou-se para os aspectos de natureza psicossocial e psicossociológicos" (VALLE, 2002, p.56).

Ressalto ainda que, a conversão também se diferencia por novos esquemas de significação. Desse modo, a conversão é "um processo psicossocial que se caracteriza pela desestruturação de esquemas de significação, seguido pela adoção de outro, estruturalmente distinto do primeiro" (ALVES, 2005; p. 73).

Mas, como explicar o processo de mudança cultural ocasionado pelas conversões. Segundo o autor, um processo de mudança cultural pode ser visto da seguinte forma:

- 1) assimilação, quando certos grupos, ao lidar com circunstâncias novas, adéquam-nas às categorias da cultura anterior;
- 2) reprodução transformativa, que atestaria um esforço para relacionar categorias antigas ao mundo contemporâneo, tendo por consequência uma transformação das relações entre as categorias tradicionais;
- 3) adoção, que admite ser possível adotar uma nova cultura por inteiro, abrindo mão de esforços conscientes que desejariam adequá-la a categorias tradicionais (BANAGGIA, 2009, p.201).

Nesse sentido, em se tratando de conversão religiosa percebeu-se importante analisar sua ocorrência em CRQs, haja vista, que apresentam um pluralismo em seus rituais religiosos. Assim, as práticas religiosas afro-brasileiras têm seu papel essencial na cultura dos grupos de quilombolas.

As religiões de matrizes africanas fazem parte da formação cultural brasileira. Mesmo aqueles que não sejam adeptos, acabam se relacionando de alguma forma com as práticas culturais, sociais e simbólicas dessas religiosidades. Conforme Clifford Geertz a definição de cultura se mostra eficaz para o esclarecimento de toda a simbologia presente nas manifestações culturais de uma comunidade. De acordo com o autor, a cultura consiste em um sistema de definições dos fenômenos culturais, tornando-se responsável por produzir o saber popular. De tal modo, a cultura é uma teia transportada de significação que se manifestam em forma de símbolos, sinais, rituais, signos e códigos explicados pelo sujeito a partir do seu referencial teórico e de sua vivência cotidiana.

Portanto, no entendimento de Clifford Geertz, a cultura,

[...] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 2008, p. 06).

Ainda segundo o mesmo autor, a religião está intensamente relacionada a desenvolvimento do saber popular, e, conseqüentemente, por meio dessa construção, homens e mulheres explicam as suas experiências: quando se executa um samba, ao comer uma feijoada, ao receber os cuidados de uma benzedeira, ao tomar um chá de erva medicinal, ao usar plantas e objetos como amuletos ou para afastar mal olhado, etc.¹⁰² De tal modo, essas e outras práticas, incluídas de forma direta ou não com as religiões, perpetram parte das nossas tradições sendo influenciadas pelas práticas e costumes de diferentes povos africanos. Por conseguinte, como o modo de vida das populações africanas esteve consecutivamente ligado ao sagrado, à maioria dessas práticas têm simbologias relativas ao religioso (CUSTÓDIO, 2017, p. 166).

Assim, a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana e por isso a religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p. 103).

Portanto, afirmamos que a religião não se define apenas como instituição política e social, mas também como um fenômeno “antropológico existencial” (BAUMAN, 1998, p. 209), que confere ao ser humano sentido existencial e social por meio dos ritos e símbolos.

Segundo Z. Bauman, religião “[...] é o nome que damos à atividade que nos permite sentir que estamos em contato com esse mundo numênico além de nós próprios, que indubitavelmente é um mundo da imaginação, da fantasia projetada e da sensibilidade do espírito inconsciente”.¹⁰³ Deste modo, as coisas e os seres sagrados, assim se crê, protegeriam o indivíduo e seu grupo, enquanto os seres e coisas profanas seriam os elementos submetidos a privações próprias de quem vive no mundo profano. Sendo assim, os rituais prescritos pela crença que sustenta esta divisão dualista do mundo é o modo pelo qual alguém que se

¹⁰²GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, LTC; 2008.

¹⁰³BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 207.

encontra no espaço profano pode entrar em contato com os seres sagrados e o ambiente em que se encontram.

Portanto, o sagrado representa um anseio de poder que o ser humano por si só não possui, uma energia que agiria sobre a realidade profana na qual ele se encontra. A religião representa a consciência da insuficiência humana, e ele é vivido na admissão da fraqueza (GREUEL, 2008).

O alto grau de desenvolvimento das sociedades complexas e a ampliação do processo de globalização incidem nas percepções dos indivíduos em relação às suas sociedades, provocando como reação uma procura de identificações mais imediatas com os componentes culturais circunstanciais, a exemplo do que é proposto pelas tradições religiosas.

Desde a origem, o universo de mitos, símbolos e ritos permeiam o que se entende como o exercício da fé e sua convergência a uma religião. Em tempos de Pós-Modernidade, evidencia-se o arrefecimento da religiosidade inquestionável, em múltiplas esferas, tornando-a menos relevante em consequência de transformações residuais, em que se verifica um rechaçamento às religiões. Não obstante o apego da fé personalizada continua em alta, pois é possível ouvir relatos de fiéis, do tipo: eu tenho fé em um ser maior; eu tenho fé em uma energia que vem dos céus; eu tenho fé em uma luz divina; e outros.

Destaco ainda, que além de outras distintas maneiras de se vivenciar essa fé, como por exemplo, quando alguns fiéis afirmam: eu me energizo deste ser superior ao ouvir uma música; eu me encontro com DEUS e falo com ele quando estou pintando; eu sinto a presença do dono do mundo quando, em silêncio, observo a natureza; entre outros. Destarte, percebe-se não mais haver um paradigma padrão de fé, e sim uma customização pessoal desta, enquanto que para a religião isto não é possível, ainda.

Neste sentido, a identidade religiosa se compõe também por meio de múltiplas interações, sejam elas internas, externas, fracas, fortes, estáveis ou contingenciais. Assim, a consequência destas interações não é dada e acabada, ao contrário, são flexíveis, mutáveis e permeados por forças contraditórias. As identidades podem mudar de maneira imprevisível. A identidade do cidadão é determinada a partir de sua admissão em microuniversos e de escolhas pessoais e/ou contratuais. O indivíduo pode intensificar e fazer uso de determinadas performances identitárias de acordo com a situação. A pessoa não é passiva e nem totalmente submissa aos processos identitários. De tal modo, a extensão identitária não é um valor absoluto, principalmente aquela religiosa. Portanto, a análise da identidade religiosa não pode ser feita a partir de sistemas de religiões concretizadas e fixas historicamente (OLIVEIRA, 2015, p.45).

Cabe destacar, que a identidade religiosa é intensamente influenciada por fatores imprevisíveis. Da mesma forma em que os grupos humanos surgem, eles evanescem, ou seja, se decompõem e se reagrupam outra vez, às vezes têm fundamentos intelectivos simples, unívocos e às vezes complexos. Conseqüentemente, a identidade religiosa necessita ser inventada em relação a um grupo humano, em um mundo de reais relações simbólicas (OLIVEIRA, 2015, p.45).¹⁰⁴

Diante do mencionado, importa salientar, que as próprias religiões de matrizes africanas, procedentes de sociedades ditas “tradicionais”, passaram por um extenso processo de ressignificações e adaptações na sociedade brasileira, ocasionando conseqüentemente o surgimento de novas práticas religiosas completamente híbridas e que, a partir do século XX, integram-se ao quadro religioso brasileiro como possíveis alternativas a disputar fiéis no já disputadíssimo mercado religioso brasileiro (PRANDI, 2004).

Desse modo,

nas religiões tradicionais, as concepções religiosas apresentam-se de tal modo entrelaçadas aos modos de vida e aos costumes vigentes, de tal modo aderidas ao existente, que ‘todos os ramos da atividade humana estão como que capturados num círculo de magia simbólica’, conforme palavras de Max Weber. (...) Já nas religiões racionalizadas de Weber, as concepções e valores religiosos são afirmados ‘à parte’, ‘acima’, ‘fora’, ‘à frente’, ‘no mais dentro’ ... e a relação desta forma de religião com a sociedade (já secular) passa de íntima a distante, de espontânea e tranquila a problemática e tensionada (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 11).

É pertinente destacarmos, que nas sociedades modernas já não há mais exclusivamente um único código religioso que orienta a vida dos cidadãos como ocorre nas sociedades “tradicionais”. Assim, uma característica marcante na modernidade corresponde a todo o aparato político, social e até econômico, haja vista, que é influenciado por um código religioso preciso, protegido por crenças que remontam a antigas tradições, concretizadas por anos e anos e passadas de geração a geração. Logo, ao surgir em uma sociedade deste padrão não se pode optar no que crer, uma vez que os ditames religiosos estão tão entranhados na vida em sociedade que eles são naturalizados, como se tivesse sido assim desde sempre, o que se constitui em uma tradição. “Não se concebe, portanto, a ideia de trânsito religioso, uma vez

¹⁰⁴OLIVEIRA, Irene Dias de. **Religião e as teias do multiculturalismo**. 2015.

que não é admitida a possibilidade da conversão, conceito tão caro à chamada sociedade moderna” (NOGUEIRA, 2020, p.65).¹⁰⁵

Portanto, a modernidade tem proporcionado uma verdadeira proliferação de preferências religiosas que permanecem disponíveis a todos, induzindo à possibilidade de que os sujeitos apresentem maior liberdade para decidir sobre a filiação religiosa que deseja representar, pertencer a nenhuma ou até mesmo misturar distintas religiões. Assim sendo, conforme Antoniazzi (2003) esta tem sido a convergência mais comum nas sociedades modernas, levando a fenômenos como da “dupla-pertença”, em que fiéis convivem ao mesmo tempo com duas ou mais práticas religiosas, ou do “crer sem pertencer”, em que indivíduos compõem seu sistema de crença sem necessariamente estar vinculada a alguma instituição religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2008).¹⁰⁶

Conforme a mesma autora:

Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são ‘assunto de opção pessoal’: são assuntos particulares, que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a quem quer que seja. Inversamente, a pertença religiosa de um indivíduo e suas crenças não podem constituir um motivo válido para excluí-lo da vida social, profissional ou política, na medida em que elas não põem em questão as regras de direito que regem o exercício dessas diferentes atividades (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34).

Neste sentido, Oliveira (2011) defende que, tendo em vista, o aumento do número de instituições religiosas, conseqüentemente ocorrerá à disputa de distintas instituições religiosas a procura por fiéis, sendo assim, logo este cenário se tornará estabelecimento de um verdadeiro “mercado religioso”, pelo qual os bens simbólicos e soluções mágico-religiosas são apresentados aos clientes, que procuram consecutivamente a melhor oferta.

Com base na obra de Alencar, constatamos que tanto o hibridismo cultural, a miscigenação, como o sincretismo religioso criou no ambiente brasileiro uma ambigüidade dessa complexa “identidade protestante/evangélica brasileira”. Deste modo, segundo o mesmo autor:

¹⁰⁵ Nogueira, Léo Carrer. Construção da identidade religiosa em templos espiritualistas frente à religiosidade cristã: a prática do Espiritismo em Porangatu (Goiás – Brasil). **Estudos de Religião**, v. 34, n. 1. 61-80. Jan.-abr. 2020. ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078. Disponível: [file:///C:/Users/FRAGOSO/Downloads/9702-36916-2-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/FRAGOSO/Downloads/9702-36916-2-PB%20(2).pdf). Acesso: 06/12/2020.

¹⁰⁶ “Na Modernidade, a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34).

Não é branco, anglo-saxônico, racionalista, encorpado de categorias conceituais filosóficas e teológicas, moderno, estrangeiro, nem sistematizado em compêndios. Mas, também não é absolutamente oral, festivo, moralista, sensorial, experimentalista e libertário. É ambíguo, pluralista, intermediário, carnavalesco, sincrético. Enfim nem branco, nem preto. Protestantismo tupiniquim mulato. Nada mais Brasil (ALENCAR, 2005, p. 149).

Assim, diante desse contexto, o censo 2010 do IBGE, nos revela que o Brasil ainda é a maior nação católica do mundo, no entanto, nos últimos anos, a Igreja Católica teve uma redução por volta de 1,7 milhões de fiéis (12,2%). O declínio dos católicos e a ampliação das correntes evangélicas já era uma expectativa; todavia, pela primeira vez, o Censo de 2010 do IBGE detecta uma queda em números absolutos.

Tomando como referência os dados do IBGE, é de suma importância ressaltar as pressões dessas instituições religiosas na disputa do campo religioso da comunidade de Castainho. Neste sentido, cabe destacar, que o espaço religioso da comunidade de Castainho é muito complexo pelo fato da não existência de múltiplas denominações, mas hegemonicamente ocorre concorrência de grupos cristãos católicos e protestantes representados pela igreja presbiteriana fundamentalista que almejam aumentar de forma quantitativa o número de devotos neste espaço público e as adesões.

É relevante destacar, que há muitos anos o grupo o território de Castainho vinha recebendo visitas repetitivas de sacerdotes principalmente católicos que buscavam converter os fiéis a seus dogmas. Sendo assim, anos seguidos dessa catequese induziram a influência de ritos e orações católicas às “senzalas”, ocasionando conseqüentemente seu desaparecimento, além de ter deixado nos residentes do quilombo resquícios de descontentamento. Nesta perspectiva, o grupo quilombola lutava para manter suas crenças, como explica o relato de uma entrevistada que praticava rituais de origem católica,

“nós tinha nossas crenças, cada um acreditava no que queria e que achava certo e que nos trazia o bem. Outros vivia como bichos sem saber nada. Hoje tá diferente, temo que ser unido na mesma fé, nas leis de Deus e Ele manda só fazer o certo. Mais ainda tem gente teimosa pra culá que escondida vive de feitiçaria” (MONTEIRO, 1985, p.78).

Em se tratando da questão de convenções, observa que, ao longo dos anos, segundo a mesma autora, a tática da catequese seguida pelo padre levou ampla quantidade de fiéis a seguirem os dogmas da prática do catolicismo sob a orientação do sacerdote. Desse modo, a estratégia adotada incidia em:

a) no apoio da igreja para a construção da capela e de uma sala de aula anexa; b) na colaboração do sacerdote na contratação de uma professora pelo Mobral; c) na maior integração do grupo com os demais habitantes da área, pelo fato das cerimônias realizadas na capela sob orientação de sacerdote passarem a ter adesão também de pessoas de outros locais; d) na participação dos fiéis, através de convite do sacerdote, em festividades religiosas na zona urbana de Garanhuns (MONTEIRO, 1985, p. 78).

É pertinente destacar, que a concordância do grupo quilombola das práticas do catolicismo satisfizes suas aspirações de conexão e de ascensão na sociedade local. Assim, acreditamos conseqüentemente as adesões representaram para os quilombolas a redefinição de sua imagem, além de conseguir os mesmos direitos e cumprir os mesmos deveres religiosos dos “brancos” da do grupo social a que representam. Essa situação demonstra que os quilombolas almejavam, por meio da adesão à religião dominante, conquistar uma posição mais admirável fora dos limites da comunidade (MONTEIRO, 1985, p.78).

Neste cenário de mudanças considera-se segundo Pierucci (2004) que:

Nas sociedades pós-tradicionais decaem as filiações tradicionais. Os indivíduos tendem, nessas formações sociais, a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes eles pudessem parecer. Desencadeia-se um processo de desfiliação, em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais (PIERUCCI, 2004, p. 14).

Neste processo o campo mostrará a sua face mais característica que é a da disputa. Enquanto a estrutura de cada campo é marcada pelo peso de cada agente neste, portanto pela quantidade de capital específico (pois cada campo gera uma espécie de capital distinto) que cada um possui (BOURDIEU, 2004c) dois movimentos dinamizam esta, seja o movimento por busca de manutenção do *status quo* seja o por busca de alteração deste, porém tendencialmente reproduzindo as regras do jogo (BOURDIEU, 2005).

Diante dessa conjuntura percebe-se, que a comunidade de Castainho passa por uma crise identitária, o grupo de remanescente não se identifica mais com o referencial que vem do mundo cultural quilombola abrangendo sua religião e religiosidade. Deste modo, com base em Stuart Hall afirmamos, que esta crise identitária, “faz parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, 2004, p. 7).

Em relação à natureza múltipla da identidade o mesmo autor destaca:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (HALL, 2003, p. 13).

Portanto, a comunidade de Castainho vem rompendo a sua história, conseqüentemente tem se distanciado de suas referências religiosas de matriz africana, atualmente o grupo quilombola está sobre a tutela de grandes organizações religiosa, como do catolicismo e do evangelismo, no caso, a Igreja Presbiteriana que está de alguma maneira disputando este espaço para ser hegemônica futuramente. Mas, é importante enfatizar que, a religião pentecostal sabe que os praticantes de umbanda são poucos, ou talvez, ninguém se apresente, conseqüentemente, o espaço fundamentalmente cultural e religioso encontra-se disputado pela Igreja Católica e igreja presbiteriana fundamentalista.

É importante afirmar que, a perda da identidade religiosa, vem ocorrendo no decorrer do tempo, conseqüentemente, as pessoas mais velhas foram esquecendo suas raízes porque não existe um "templo" de religião de matriz afrodescendente na comunidade, o grupo tinha algumas práticas como ainda hoje existe de maneira fortemente reduzida. Mas, a ausência das manifestações da identidade religiosa vem ocorrendo, a princípio, pela falta de continuidade da tradição, ou seja, os antigos praticantes vão morrendo e não se consegue formar sucessão pela parte da nova geração.

É de extrema importância enfatizar, que a juventude de hoje Castainho passam por uma crise de referenciais religiosos, os jovens são alheios à religiosidade tanto católica como de matriz afrodescendentes, bem como, evangélica. Os velhos vão passando, os novos não estão apegados a sua matriz africana e, conseqüentemente, vão se distanciando e aprofundando o esquecimento de suas raízes afrodescendentes. É isso que está sendo afirmado pelo entrevistado abaixo, que diz:

Então eles mesmo com o tempo não foram questão do evangelho de entrar aqui, com o tempo foram perdendo a identidade deles, a questão não foi o protestantismo entrar aqui. Mas foi a questão os velhos vão morrendo, vão esquecendo suas raízes. E essa juventude esses novos que estão entrando são pessoas alheias infelizmente, os jovens são alheios a religiosidade tanto católica como de matriz afrodescendente, como evangélico, os jovens estão alheios a religiosidade. Então, os velhos vão passando os novos não estão apegados a sua matriz africana, aí vai conseqüentemente vão esquecendo as suas raízes afrodescendentes (LINDINALDO CASTOR, 2020).¹⁰⁷

¹⁰⁷ Entrevista realizada com Lindinaldo Castor Rodrigues, pastor, 56 anos de idade. Depoimento concedido em 10/12/2020.

Em conversa com Lindinaldo Castor, observamos que a igreja evangélica perpetrou o território quilombola de forma passiva. A princípio, a finalidade na sua implantação no território quilombola consistia na proposta de um trabalho voltado para evangelização com crianças. Conforme o líder religioso evangélico não havia pretensão para fundação do templo presbiteriano, até porque uma instituição evangélica Batista havia se instalado na localidade, mas não obteve êxito.

Portanto, o objetivo consistia em ações voltadas para a qualidade de vida das crianças. As atividades de evangelização ocorriam em baixo de pés de árvores, e, em seguida, aconteceram na escola municipal da localidade, sendo implementados os trabalhos da escola dominical começando com cerca de 50 crianças e 10 adultos. Portanto, em 2006 com ofertas de alguns irmãos de Garanhuns ocorreu à construção do templo em 14/12/2006.

Cabe destacar, que a edificação da creche na comunidade ocorreu devido à apresentação de projeto para a construção da mesma, haja vista que, a Igreja Presbiteriana em Castainho não tinha recursos financeiros para a execução desta iniciativa. A referida proposta foi levada para Igreja Presbiteriana coreana situada em São Paulo, que diante a análise da proposta o referido projeto recebeu aprovação. E, por meio de doação financeira do Pastor Woo Sun Kim missionário da dessa referida denominação evangélica, aconteceu à construção e inauguração da creche Bethesda em 31/01/2009 (LINDINALDO CASTOR, 2020).¹⁰⁸

Diante das práticas de assistência social das instituições religiosas, é importante dar a atenção ao crescimento da igreja pentecostal em comunidades quilombolas, que se deve à sua capacidade de suprir certas necessidades e aspirações dos indivíduos expostos aos impactos das mudanças socioculturais que não conseguem dominar nem compreender. Nesse contexto de elevada migração e drásticas transformações da estrutura social, as comunidades pentecostais cumprem as funções de reconstruir as relações primárias e a identidade perdida dos que percorrem o trajeto rural-urbano (MARIANO, 2001, p. 49).

O mesmo autor afirma:¹⁰⁹

As análises defendem que a afiliação ao pentecostalismo ocorre em contextos sociais nos quais os indivíduos se encontram em posição desfavorecida ou em situação de marginalidade social e econômica. Daí, em ambas, o pentecostalismo ser apontado como resposta (ou solução) para os problemas sociais desses indivíduos. Neste aspecto específico, as noções de

¹⁰⁸ Conforme entrevista realizada em 10/12/2020.

¹⁰⁹ MARIANO, Ricardo. Análise sociológica do crescimento pentecostal. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, 2001.

anomia e indignação convergem. A noção de indignação, porém, baseada numa perspectiva marxista, apresenta conotação política e denota a possibilidade de superação das injustiças e desigualdades sociais neste mundo pela via religiosa, ao passo que a noção de anomia remete para a possibilidade de o converso encontrar solução individual para seus problemas de sentido e privação social (MARIANO, 2001, p. 67).

Ainda no que se refere ao crescimento da igreja evangélica na comunidade de Castainho, outro fator relevante que deve ser destacado consiste na ausência da Igreja Católica. As missas são celebradas, e quando solenizadas, os fiéis vão buscar e levar o pároco na sua residência. Diante de tal afirmação o líder protestante enfatiza:

Nós moramos na comunidade, sentimos as dificuldades que eles sentem né, vivemos com eles sentimos na pele o que eles sentem. A diferença nossa para a igreja católica é a seguinte: a Igreja Católica é ausente na comunidade, nós somos presentes na comunidade participamos dos problemas do dia-a-dia né. Então nós chegamos eles começaram a vida de uma perspectiva diferente. Porque nós vivemos como eles, trabalhamos com eles, ajudamos em parte o que é possível para melhorar a vida deles. Então o que nós vimos é isso a igreja católica é ausente o padre vem quando vem celebrar a missa e vai embora, nós não, nós vivemos 24 horas por dia aqui convivendo sentindo, o que as pessoas sentem vivendo com eles (LINDINALDO CASTOR, 2020).¹¹⁰

Diante do exposto, ressaltamos com base em informações dos entrevistados que a influência pentecostal entre o grupo quilombola de Castainho é recente e os impactos já totalmente compreendidos. Segundo o pastor, a igreja presbiteriana hoje em dia é bem aceita na comunidade, vista de forma carinhosa diferente de quando chegaram, havia o estigma de que “crente” era inimigo do povo. Portanto, com o decorrer do tempo as pessoas veem, segundo o pastor, que são pessoas humanas iguais a eles e que trabalham para o benefício de todos.

Além disso, na atualidade os residentes veem que a Igreja Presbiteriana de Castainho é voltada para o bem social da comunidade. Desse modo, o religioso defende que, eles não estão ali para explorar as pessoas, mudar a religiosidade, mas, para contribuir da melhor forma possível dentro das possibilidades e assim colaborar com eles.

De acordo com os entrevistados a igreja presbiteriana vem desenvolvendo um trabalho de grande relevância com a Creche Bestchald atendendo mais de 150 crianças de Castainho e outras comunidades. Outro ponto que devemos mencionar é a política assistencial praticada pela congregação presbiteriana, que sofre grande críticas.

¹¹⁰ Conforme entrevista realizada em 10/12/2020.

Conforme relato abaixo consiste numa relação de troca, ou seja, o recebimento dos benefícios está atrelado à permanência dos fiéis na instituição religiosa. Desse modo, a realização das ações sociais e assistenciais da igreja presbiteriana tem contribuído para a conversão de quilombolas, conforme relato da entrevistada:

Eu acho que essas mudanças vêm muito do ganhar da religião evangélica daqui ela oferece muito. Ela oferece muita coisa em troca, então as pessoas acabam se passando por ganhar alguma coisa, foi esse motivo que levou mais pessoas para outra religião. Eles tinham uma creche prometia emprego, eles prometiam davam muito presente, essa creche, e essa igreja eles vivem de doações, então eles vivem de doações. Então eles recebiam muita coisa, e, eles só davam para aquelas pessoas, só ganhava essas coisas quem vai para a igreja deles entendeu. Se não for para a igreja deles não ganha, as pessoas acabam, muita gente acaba passando por isso (VALMIRA BARBOSA, 2020).¹¹¹

Com relação à religiosidade existente no território de Castainho, verificamos nas falas dos entrevistados, a comunidade vem passando por um tipo de trânsito religioso, ou melhor, abrindo espaço para o crescimento da instituição protestante. Ou seja, práticas assistencialistas vêm sendo o diferencial desse seguimento religioso. Após o surgimento da Igreja Presbiteriana muitos fiéis da Igreja Católica começaram a migrar para o evangelismo.

Segundo os residentes, tal conversão ocorre devido ao assistencialismo, haja vista, que ações sociais vêm sendo realizado o ano todo no quilombo pelos presbiterianos. Assim, ocorre distribuição de cesta básica, auxílio financeiro para desempregado, doações de material de construção, esta estratégia na visão de Joseane Lopes domiciliada se constitui em uma das justificativas da migração.

Sendo assim, logo os quilombolas adeptos do catolicismo começaram a mudar de filiação religiosa, explicando que a religião católica tem pouco a oferecer, sobretudo financeiramente como ocorre na outra religião. A entrevistada defende pelo contrário o movimento católico, dizendo que este vive de doações, campanhas de arrecadação para seus projetos sociais, diferenciando-se da Igreja Presbiteriana da comunidade.

Desse modo, essas afirmações expõem a ideia de que as conversões vêm ocorrendo, na visão de Joseane Lopes da seguinte forma:

Olha vem ocorrendo o seguinte né, porque em Castainho só tinha a igreja católica só que assim toda igreja como qualquer igreja tem que ter algo que os jovens o pessoal goste de participar sabe, algo que você se identifique goste dali porque ali é bom animado e assim algumas igrejas deixam a

¹¹¹ Conforme entrevista realizada em 05/11/2020.

desejar. Você vai para uma igreja negócio desanimado não gostei muito não vai para a outra mais animada. E aí é assim, aqui só tinha igreja católica depois construíram igreja evangélica né. Aí o pessoal todo mundo começou ir para evangélica. Eles usavam muito de ação social cesta básica, natal tem isso, então todo ano eles têm algo a oferecer ao povo, sabe olha minha igreja que eu vou ganho cesta básica, na igreja que eu vou o pastor me dá isso, o pastor me ajudou a construir a minha casa. É mais por gratidão. Sabe eu vou pra lá, aí vai pra igreja se batiza tudo naquela igreja ali. Aí começou a ganhar mais pessoas né, aí o povo foi saindo da igreja católica não tinha o que oferecer financeiramente. Aí começaram a ir pra igreja evangélica, começaram aí pra lá o pastor ajuda. Aí o pastor não vou fazer a creche, todo mundo queria os meninos botar na creche. Todo ano, ou, o ano todinho sempre tem alguma doação, eu vou lá buscar, porque eu sou da igreja, eu vou lá buscar, aí assim foi caminhando uma dimensão maior mais que a católica então começou a crescer mais. As pessoas começaram aí mais para a igreja a participar alguns iam mais porque realmente é religião outros benefícios sabe. Tinha não tem benefício vão mais por causa disso. Eu tenho uma colega minha ela disse lá eu vou batizar, porque Deus é bom. Eu disse acho que religião é coisa muito séria você devia pensar antes de se batizar nessa igreja. Você devia pensar melhor porque eu quero vou pedir a Deus, para pedir a Deus pode ser qualquer religião. Toda igreja tem sua doutrina então você tem que seguir aquela doutrina, se você se batizar, você está dizendo olha vou seguir esta doutrina. A partir de hoje vou renascer vou viver esta doutrina. Aí ela não, a igreja é bom tem os encontros tem num sei o que. Aí eu tá bom, ela se batizou passou um tempo ela veio, eu fui não sei aonde foram dizer ao pastor foi a maior confusão que não pode está em festa. Ela veio me dizer com raiva arretada, olha porque estava num sei aonde foram dizer ao pastor ele não gostou. Mulher o que disse a tu, ele disse assim o que tem haver a pessoa se batiza e ir a festa. Olhe procure saber qual a igreja que você batizou qual a doutrina dela. Ela disse, não é uma igreja normal não porque olhe assim como a católica outras religiões tem coisa restrita você deveria entender o que disse para você batizar é coisa séria. Não vou mais não, não quero mais não, eu disse. Quando se tem um benefício é bom quando não vou para algum lugar que o povo acha, porque ele sabe fulano foi para tal lugar ele não é da igreja mais não tá pecando é melhor tirar fulano deixar só os outros daqui se tiver alguma coisa fulano não ganha, deixa fulano para lá. Foi o que entendi ela não foi mais para igreja vai quando quer, volta quando quer. O que é assim, o que eu vejo é isso não é porque assim a igreja de lá, ela tem mais coisa que o pessoal se apega mais as coisas materiais fulano está sem lençol, dá fulano um lençol, há fulano está sem comida porque não trabalhou não mais vai doar uma cesta básica. Então esta é uma política assistencialista é o povo gosta né. Isso aí vai chamar mais atenção pessoal começa a participar coisa que a católica pelo contrário arrecada dinheiro para poder ajeitar a igreja a daqui é assim é para arrecadar dinheiro para a igreja aí faz festa para arrecadar dinheiro né (JOSEANE LOPES, 2020).¹¹²

Compreendemos que a identidade quilombola protestante em Castainho vem sendo constituída numa relação de disputa entre a Igreja Presbiteriana e catolicismo ainda hegemônico, bem como em oposição às práticas religiosas de matriz afro-ameríndia. Embora

¹¹² Conforme entrevista realizada em 23/11/2020.

o protestantismo tenha perpetrado de forma amistosa o território CRQC, e, apresente uma boa relação com a identidade negra, no processo de conversão, o que vem sendo evidenciado nas falas dos moradores é um processo de autonegação e abandono de práticas culturais tradicionais do grupo quilombola que será discutido no próximo tópico.

4.3. Tradição e a Pós-Modernidade: As trocas culturais e religiosas na Comunidade Sítio do Castainho.

Nesta seção pretendemos discutir as transformações ocorridas pela influência da religião nas práticas culturais e religiosa da comunidade Sítio de Castainho. Dessa forma, esta abordagem está fundamentada em depoimentos por meio de entrevistas com moradores da comunidade em estudo.

Os territórios quilombolas e tradicionais, geralmente, têm uma relação direta com a terra (entendida como forma de produção e reprodução do trabalho familiar na comunidade), representa também sua dimensão simbólico-cultural que pertence ao território. Segundo Anjos (2006) entende o quilombo enquanto “território étnico, um espaço político, físico e social, que estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população, um espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial”. Estando expostas as características subjetivas para interpretação desses espaços territorializados Souza e Pedon contribuem argumentando o seguinte:

Os símbolos, imagens e os aspectos da cultura são na verdade, valores, talvez invisíveis, endogenamente falando, que para a população local materializa uma identidade incorporada aos processos cotidianos, dando um sentido de território, de pertença e de defesa dos valores, do território, da identidade, utilizando-se vertentes político-cultural, que na verdade são relações de poder e defesa de uma cultura adquirida ou em construção (SOUZA e PEDON, 2007, p. 132).

Dessa forma, os mesmos autores admitem que os valores (culturais, religiosos e simbólicos) estão associados e internalizados nos sujeitos, são eles que vão dar sentido ao território, ao sistema de valores e de identidades, pois estes são relações de poder na defesa de um modo de vida.

A comunidade Sítio do Castainho é um Quilombo cujo modo de vida se particulariza a partir de sua base econômica e religiosa. Ao contrário dos Quilombos tradicionais essa comunidade apresenta uma cultura diferenciada, resultado de algumas trocas decorrentes de

um processo sócio histórico. Sendo a maior mudança à centralização das atividades diárias dedicadas a atividades culturais e religiosas.

Diante desse contexto, é válido considerar que essa comunidade a partir da evangelização passou a adotar novas posturas em relação às práticas sociais, culturais e religiosas. Aspectos esses que foram analisados enquanto fenômeno. Para conhecer as práticas culturais da comunidade e investigar o impacto da religiosidade no cotidiano desse grupo quilombola foram feitas várias entrevistas entre o mês de novembro de 2020.

Nesse primeiro momento foi feito contato com o líder comunitário Sr. José Lopes, além de alguns moradores mais antigos dessa comunidade como José Carlos e seu Geraldo. Logo, percebemos como essas pessoas eram conhecedoras da sua história, cultura e religiosidade desse espaço. Homens, mas conhecedores de suas raízes e de sua história e que tem buscado frente a outros segmentos da sociedade (outras comunidades quilombolas, igreja, governo) a manutenção das tradições quilombolas diante da modernidade.

Entender a luta pela conservação da identidade cultural e religiosa é sem sombra de dúvida, um desafio em tempo de modernidade, tendo em vista que essa condição tem causado certo enfrentamento frente aos novos significados trazidos na atualidade, cujo pertencimento é relevante para o cidadão quilombola.

Em relação às questões culturais um dos entrevistados afirma:

A questão cultural é uma questão que a gente tem que trabalhar muito ela que é de grande importância que desenvolve o conhecimento da comunidade na questão cultural né tem outros tipos de cultural também. Na questão religiosa eu tenho percebido que maioria da turma nova tem mudado de religião não para a questão do candomblé. Ele mais também a questão não católica, mais sim a questão de ser crente, porque quando morrer vai se salvo. E aí não sei se é bem isso, porque a questão do ser humano para se salvar não é muito simples e muito propensa. Tem muito deles diz, eu falo de religião porque por exemplo vou mudar para assembleia de Deus, então vou mudar para a igreja batista porque cá tem seu jeito de cultuar sua religião que acha que acha que mudar de religião vai melhorar de vida, ou vai um dia quando vim falecer vai ser salvo, não sei se é bem isso. Mas cada um pensa do seu jeito, mas eu penso que a juventude o foco dela está para a igreja dos crentes (JOSÉ CARLOS, 2020).¹¹³

O mesmo entrevistado afirma, que a comunidade deve preservar primeiro sua história que é uma questão fundamental, considerando que a sociedade sem história deixa de existir, e,

¹¹³Entrevista realizada com José Carlos Lopes, agricultor, 63 ANOS, ex-líder comunitário. Depoimento realizado em 12/11/2020.

os cidadãos reconhecem como quilombola devido ao contexto histórico. É importante saber o que preservar, assim deve-se preservar o modo de viver até porque as tradições devem permanecer porque muita gente é discriminada ficando assustado e na dúvida se deve assumir, ou não ser quilombola. Dentro desse contexto é fundamental a preservação da religião e cultura como forma de afirmação de seus valores devido à forte discriminação presente nas relações sociais de nosso país.

Sendo assim, José Carlos argumenta:

Pesquisador: Como reconhecida comunidade quilombola o que você acha que ela deveria preservar como valor?

José Carlos: Eu acredito primeiro sua história. É a questão fundamental porque a comunidade que não tem história ela não é comunidade e as pessoas se conhecem porque é comunidade quilombola. E também saber o que é mais importante para você preservar, porque veja só a comunidade quilombola quando ela é reconhecida pelo ministério da cultura pelo governo federal é uma meta do governo. Mas, a gente precisa que ato-reconhecemos, o governo não precisa reconhecer só dá direito a essas comunidades para que elas consigam a política que é de direito. Ai a gente acha que uma comunidade hoje para ser reconhecida que o governo reconheça só para ter direitos a algumas políticas, e, as políticas não é importante para as comunidades. Eu não acho isso ai, eu acho tem que ser simplesmente preservar a questão do modo de viver até porque muita gente quilombola ele é tão discriminado que as vezes fica um pouco assustado se é ou não pode continuar sendo dizendo que é quilombola ou não. Mas se constrói essa questão nesta comunidade por direito de preservar suas religiões, preservar sua cultura (JOSÉ CARLOS, 2020).¹¹⁴

Entretanto, ficou evidenciado na narrativa dos entrevistados, que o grande valor a ser preservado consiste em primeiro a cultura, segundo a identidade se tornou o símbolo de pertencimento dos residentes essencial no processo de afirmação e reconhecimento de comunidade quilombola. Assim, evidencia-se a forte existência identitária dos domiciliados que alegam a preocupação de manter vivas as tradições. Sobretudo os grupos aí existentes admitem que a identidade de Castainho esteja vinculada à campesinidade negra presente nas terras dos antepassados. Sua origem comum, os laços de parentesco, casamento endogâmico, saberes tradicionais e o modo de vida sempre inserido num padrão conflitivo com o sistema dominante tecem identidade neste espaço apropriado.

Entende-se, contudo, que não é possível abordar a questão da identidade de uma determinada comunidade sem atrelar a ela o seu território e sua territorialidade. Desse modo Lopes defende,

¹¹⁴ Idem.

A nossa cultura é o que a gente presa mais mesmo com as dificuldades a gente vem presando muito a cultura e a identidade. O auto reconhecimento de se reconhecer como quilombola não perde isso a partir do momento que o pessoal não se reconhecer como quilombola fica difícil como eles se reconhece é mais fácil conversar, é mais fácil explicar as situações. Nossos antepassados eles tiveram um papel muito importante a gente escuta os mais velhos, nessas situações para que a gente não venha perder a identidade cultural. É importante muito para a gente imagino tendo que conviver com as tecnologias com as situações fora da comunidade mais a gente presa muito pela identidade cultural (JOSÉ LOPES, 2020).¹¹⁵

Um dos aspectos característicos da valorização da cultura é a valorização da dança. Deste modo, ressaltamos quando nos referimos às questões culturais, que o lazer sempre esteve presente em quase todos os momentos da tradição desse grupo, o que significa estar presente nas atividades sociais, econômicas e religiosas. Destacamos assim, que os momentos de lazer e diversão como antigamente eram proporcionados na comunidade, sendo intitulados como evento da cultura de antigamente, pelo qual se valorizava a dança em especial o samba de coco.

Entretanto, define-se “a dança de coco” como forte sapateado, onde os participantes, em círculo, dançam soltos. “Ela é usada apenas na última etapa da construção, servindo para bater o chão” (MONTEIRO, 1985, p.65). O acompanhamento musical do samba de coco do Castainho era feito com um ganzá, instrumento popularmente conhecido também como mineiro.

De acordo com a autora acima citada, umas das qualidades da diversão dos moradores de Castainho e o enaltecimento acentuado da dança que podem ser classificadas em dança de coco, dança de roda, aparelha trocada e mazurca. Desse modo, sempre que praticáveis, a dança faz parte dos diversos acontecimentos e festividades. Logo, vale destacar, que a sua inclusão em quase todas as formas de diversão baseia-se na necessidade que as pessoas têm de manifestar abertamente suas alegrias.

É importante enfatizar no momento de descontração era frequente que a dança do coco dançada por casais, chamados de parelha ou pareia. Segundo Maria José citada por Silva (2014) que exhibe umas das composições do samba de coco do Castainho, salientando qual era o movimento que, dirigida pela música, representa o samba de parelha:

Tinha uma música que era xô xô meu canário, que era cantando e trocando as pareia. Aí era: Xô xô meu canário, meu canário cantador. Canário pega canária, meu canário cantador/ xô xô meu canário, meu canário cantador, canário rode a canária, meu canário cantador/Solte

¹¹⁵ José da Silva Lopes, agricultor, líder comunitário, 33 anos de idade. Depoimento concedido em 05/11/2020.

pega outra canária, meu canário cantador. Aí vai soltando, aí aquele canário ele vai fazendo a roda todinha, até que esteja todo mundo de seus par [es], todo mundo junto. Aí um vai pegando e vai soltando pra o outro. Por exemplo, fica uma fila assim e fica uma fila dos canário[s], o[s] canário[s] são os homens. Aí aquele canário que vai pegando, vai pegando e vai soltando pra o outro, aí o outro vai soltando pro outro, aí no fim fica todo mundo com seu par, aí vai cantando e vai trocando, um pro outro (SILVA, 2014, p.96).

Ainda segundo o mesmo autor, o coco era frequente e estava estreitamente ligado a uma série de cerimônias que marcam, em maior ou menor grau, ritualisticamente, o movimento e a vida da comunidade. Entre essas festividades estão os casamentos e aniversários, datas comemorativas (como os dias de São João, São Pedro e Santo Antônio) e na ocasião de tapagem das casas de pau a pique, conhecidas também como casas de taipa.

Sobre esta prática cultural Silva (2014) descreve:

Zé Piaba afirma que quando “fazia a casa, na hora que terminava de tapa[r], a obrigação era o samba. E não era só quando construía casa não, continuava. Às vezes um dizia: vamos pra casa de fulano dançar samba. Aí ia; na outra semana ia pro outro canto”, o que demonstra a continuidade da festa para além dos dias da tapagem. Zé Piaba complementa que o samba de coco era feito pelo ato de “cantar e balançar aquele ganzá. Enchia uma lata com feijão, amarrava o pano e ficava balançando. Era bom. Aí era festa” (SILVA, 2014, p.97).

Neste contexto, podemos evidenciar que a tradição cultural era muito forte, mas é importante frisar que na atualidade evidencia-se um enfraquecimento dessa cultura que pode ser justificado primeiro pela evangelização e, segundo, pela proximidade com Garanhuns, bem como a necessidade de se adequar aos modernos moldes da sociedade envolvente, em muito vem cooperando para a anulação ou inibição de certas práticas quilombolas em Castainho.

Diante do exposto, cabe aqui questionar ainda se neste grupo se conserva ou se perdeu a sua origem africana, obtivemos as seguintes afirmações:

Pesquisador: Sendo uma comunidade quilombola você acha que ela perdeu sua origem africana? Sim ou não, você poderia explicar?

É eu acho que ela vem perdendo ao longo do tempo porque hoje a gente só tem a história mesmo né. E, assim a gente tínhamos aqui na

comunidade dança, banda de coco e aí né, ao longo do tempo está se perdendo. (ENTREVISTADA 8).¹¹⁶

Ela perdeu um pouco, justamente acredito assim por ela ser tão próximo da cidade outras pessoas se aproximaram demais da comunidade. E até a questão da prática da sala aula de aula também. Eu acredito que a escola contribuiu pra ter a religião ou não. Como você ver no próprio livro, eles acabam deixando de lado a religião quilombola. Ai se o negro não estuda sobre ele, se ele não reconhece dificilmente ele vai se reconhecer naquela religião (ENTREVISTADA 12).¹¹⁷

Na verdade, Castainho tem um problema das comunidades quilombolas aqui de Garanhuns. Castainho ela é mais próxima do município da cidade de Garanhuns. Então ela acabou que se misturando muito com a questão da cidade. Então hoje se você tentar identificar uma pessoa que mora na comunidade quilombola e, uma pessoa que mora na cidade vai ser praticamente impossível. A gente já se familiarizou tanto com a cultura da cidade que até o modo de se vestir, o modo de falar se confundem, apesar de que a gente tem consciência, a gente tem consciência da nossa situação da nossa origem hoje a gente trabalha muito forte isso (ENTREVISTADO 4).¹¹⁸

No entanto, observou na realidade que o contexto da modernidade (novas práticas culturais baseadas no consumo privado de mercadorias) vem ocasionando impactos que modificam as relações tradicionais estabelecidas no território de Castainho. Assim, a expansão das relações entre a cidade sobre o campo e a introdução de novas tecnologias, são mecanismos do sistema capitalista que transformam as práticas de sociabilidade entre famílias tradicionais. Consequentemente, as mudanças da realidade local procedente da valorização do espaço, refletiram na organização da estrutura espacial no cotidiano, haja vista que esse território é cobiça de posseiros, grileiros e especuladores que geraram conflitos pela posse da terra.

É relevante considerar, que nas entrevistas analisadas podemos compreender, que as mudanças, no território e no modo de vida dessa comunidade, vêm dissolvendo suas particularidades e a possibilidade de resistência mesmo que remota ainda existe. Mas, de acordo com Joseane – moradora e entrevistada por nós –, acredita na possibilidade desse grupo encontrar uma forma de manter vivos os resquícios da cultura, sendo fundamental a capacidade de lutarem, de persistirem e resistirem as transformações.

Segundo relato da mesma:

¹¹⁶ Conforme entrevista realizada em 07/11/2020.

¹¹⁷ Conforme entrevista realizada em 05/11/2020.

¹¹⁸ Idem.

Olha assim, perdeu em parte, na parte da cultura ela perdeu muito, porque em eventos culturais a gente tinha o samba de coco, tinha a banda de pífano, tem a banda de pífano que está um pouco defasada. A gente tinha um grupo de dança que era muito forte, mas assim ficou muito complicado né, porque assim, a cultura de Castainho por ser muito próxima a cidade, então a cultura de Castainho foi se assimilando a da cidade. E também os jovens as crianças e assim para eles não tiveram muito interesse em continuar, o que se tinha então para eles foi melhor assimilar uma cultura de fora do que a cultura deles. A gente é visto, lá fora de jeito pejorativo sabe então muitos, tinham vergonha, outros não querem, tem medo, outros preconceitos né, de não participar a não eu não quero isso não. É melhor, mas não querem participar muito não. Então se perdeu muito, a gente tenta manter ainda até um grupo de dança que eu fiquei muito tempo à frente com as meninas e tudo é a gente. Assim tentou manter mais a juventude hoje está muito desligada das coisas, eles estão mais em coisas atual, coisa atual o que já foi passado para eles não interessa muito não. Hoje tentamos fazer um resgate, reativar alguma coisa para que eles saibam a importância da cultura para gente hoje a cultura sempre foi importante a gente o que é hoje por causa da cultura, e eles assim tem certo, sabe como dizer uma certa repulsa de não aceitar sabe porque o melhor é a cultura do outro a dele não é tão boa assim. E o que a gente tenta manter, tenta buscar, tenta enfatizar dentro da escola é de mostrar a ele que a nossa cultura ela é uma cultura boa, não é nada que pode envergonhar a gente que muitas coisas assim parte dos livros didáticos. (JOSEANE LOPES, 2020).¹¹⁹

Portanto, ficou evidenciado na fala da entrevistada que, contraditoriamente, estes jovens se reconhecem na “cultura”, porém não se percebem nas mesmas condições de vida das gerações passadas; querem para si a positividade que a nomeação comporta, mas a vivenciam de modo distanciado e não a percebem como horizonte viável para suas subsistências. De forma condicionada e concomitante entende-se que há um afrouxamento na transmissão entre estes jovens e a gerações que os antecederam. Logo, as tradições que completavam as palavras de significados e colocavam os eventos na ordem histórica das comunidades, se tornam menos frequentes e são absorvidas de forma muito mais fragmentada.

De acordo, com Valmira:

É a nova geração na verdade hoje em dia ela está muito distante de qualquer tipo de religião que seja, tanto da religião que cultuavam antigamente como da religião mesmo de hoje, seja católica ou protestante. O jovem ele tá muito distante, eu o acho muito distante quase não se ver de fato que eles realmente pensam sobre religião. Aqui já foram criados vários grupos o pessoal sai ai volta de novo, ai vem outro e eles vão saindo, não vejo, não tem muito

¹¹⁹ Conforme entrevista realizada em 23/11/2020.

interesse. O jovem não tem interesse pela religiosidade (VALMIRA BARBOSA, 2020).¹²⁰

Assim sendo podemos compreender, que este distanciamento do jovem de Castainho pode ser interpretado como resultado do anacronismo vivenciado por estes jovens – divididos entre as comunidades e a cidade – e no seu “Entre lugar” (SANTIAGO, 1982), sua posição entre dois mundos.

Podemos perceber, “entende o quilombo enquanto território étnico, um espaço político, físico e social, que estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população, um espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial” (ANJOS, 2006, p. 15). Logo, o território abarca diferentes ações, que consistir em relacionar à identidade, ao poder, a produção, a manifestação cultural, ao modo como esses sujeitos se relacionam com o meio.

Desse modo Souza e Pedon, afirmam:

Os símbolos, imagens e os aspectos da cultura são na verdade, valores, talvez invisíveis, endogenamente falando, que para a população local materializa uma identidade incorporada aos processos cotidianos, dando um sentido de território, de pertença e de defesa dos valores, do território, da identidade, utilizando-se vertentes político-cultural, que na verdade são relações de poder e defesa de uma cultura adquirida ou em construção (SOUZA E PEDON, 2007, p. 132).

Outro ponto saliente a ser mencionado consiste como as religiões vêm mudando as práticas culturais na comunidade, tendo em vista, que tradicionalmente neste grupo as práticas culturais e religiosas são muito fortes. Mas, segundo relato dos entrevistados atualmente a comunidade se confronta com doutrinas religiosas cristãs, muito frequente dentro nas comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. Ou seja, é evidenciado nas falas que vem ocorrendo por parte dos convertidos da comunidade o abandono das práticas culturais e religiosas.

Logo, fiéis da igreja evangélica recebem influência para abandonarem suas práticas ancestrais e se tornarem cristãos humanizados, gerando um impacto sociocultural bastante expressivo ao que ainda mantém viva a memória do quilombo. Neste sentido, destacamos na fala do participante José Lopes um duplo sentido na aceitação da cultura afrodescendente por parte das instituições Cristã presente no campo religioso de Castainho que pode ser compreendido da seguinte forma:

¹²⁰ Conforme entrevista realizada em 05/11/2020.

Na verdade, é o catolicismo ele não influencia muito. O catolicismo é uma questão bem mais tranquila a pessoa que se declara católica ela não tem muito problema de participar de um grupo de dança de afoxé de origem africana. O evangélico ele já não tem esse pensamento apesar de ele reconhecer sua cultura e sua origem ele já não pensa dessa forma ele tem uma cultura diferente e prefere não participar das manifestações de origem africana já tem um receio em relação a isso (JOSÉ LOPES, 2020).¹²¹

Mas Joseane Lopes afirma na sua narrativa, que as práticas culturais vêm mudando, assim, por exemplo, no mês de maio pelo qual ocorre a reza do terço mariano, houve grande redução de fiéis mais da metade porque agora são evangélicos. Em relação aos eventos culturais também ocorreu grande redução de participantes nos grupos de dança, os integrantes quando se convertem ao evangelismo se recusam a permanecer no grupo, alegando que a religião evangélica não permite cultuar os orixás, nem dançar para eles, porque só temos um Deus.

Enfatiza ainda a mesma, deste modo, sendo considerados Deuses os orixás não poderão ser cultuados, pois seria pecado, então, é inadmissível na visão dos evangélicos. Conseqüentemente os praticantes do grupo de dança começam evadirem, tendo em vista, a tomada de decisão entre escolher o grupo de dança e a igreja, a escolha pela igreja é unanime pelos convertidos que alegam não fazerem mais parte das atividades culturais visto que são evangélicos e a religião.

Sendo assim, a participante ressalta:

Olhe vem mudando assim, por exemplo, no mês de maio o mês todo de terço, o mês todinho de terço, diminuiu digamos mais da metade porque a maioria agora são evangélicos, então diminuiu muito. E na questão assim dos eventos culturais a gente tem um grupo de coco de dança daqui tipo essas pessoas por saírem do grupo para poderem ir para outras religiões, a religião evangélica não permite que você vá cultuar os orixás, que você dance para os orixás porque a gente só tem um Deus então os orixás são deuses não podem servir a outro Deus não tem que escolher ou fica na igreja ou grupo de dança, então o pessoal fica na igreja. Então começou a desfaltar os grupos culturais porque não pode cultuar outro Deus a não se Deus, então é pecado se é pecado então não pode. Ai eu não posso dançar mais não porque agora sou da igreja sou evangélica não posso mais participar é pecado. Aí eu disse não entendi porque é pecado a gente não é da religião assim da religião do candomblé a gente está ali para dançar para se divertir mais não para o terreiro para praticar aquela religião, mais é pecado se o pastor souber não posso não. Aí começou um grande desgaste aí foi embora o grupo de coco muito bom, pessoal que cantava e tocava foram para a igreja. Ai algumas mães do grupo coco rebelde olhe meu filho não tocando

¹²¹ Conforme entrevista realizada em 05/11/2020.

mais não está indo pra igreja. Aí está acabando os eventos culturais e o terço (JOSEANE LOPES, 2020).¹²²

Outro elemento muito presente nos relatos que deve ser considerado, consiste na supervalorização da religiosidade protestante, bastante criticado pelos participantes, haja vista que a igreja nega e/ou demoniza a ancestralidade religiosa de matriz afro descendente. Neste sentido, afirmamos que do ponto de vista da valorização da memória, da cultura e da religiosidade, há uma desvalorização da cultura negra, ou seja, uma situação muito comum entre comunidades que passaram pelo processo de evangelização.

Não podemos deixar de considerar o papel social da Igreja enquanto instituição, mas conforme Antônio participante da pesquisa vem ocorrendo mudanças culturais devido à conversão pentecostal conforme descreve abaixo:

A meu ver em minha opinião é de forma totalmente direta, uma vez que quando tínhamos lá nos nossos antepassados uma religião de pratica afrodescendente, né, as nossas manifestações elas aconteciam. É uma mudança que é assim a nossa cultura, a religião é uma vertente que está totalmente ligada a nossa cultura, veja, os nossos antepassados tinha uma religião de descendência africana e sua forma de cultura era o que uma dança de roda, né, uma festa ligada aos seus antepassados era ali uma comida coisa e tal. Vejamos hoje a nossa forma de fazer religião, também provoca mudanças na nossa cultura uma vez que essas pessoas, passando nossos antepassados, indo embora e os jovens vindos e passando a trazer mais religiões essas manifestações passaram de ser enfatizadas digamos assim, ou seja, a religião mudou a forma cultural desse povo (ANTÔNIO GINALDO, 2020).¹²³

O mesmo entrevistado enfatiza que “mesmo que passemos por várias mudanças nós nunca vamos perder a essência das pessoas que nos formaram digamos assim, as pessoas que formaram essa comunidade. A comunidade pode passar por mudanças culturais muito grandes, mas a essência essa descendência do pessoal africano é impossível ser retirada da comunidade” (Antônio, 2020).

Desta forma, ainda que as práticas e representações religiosas influencie a identidade negra quilombola, ora negando e/ou desvalorizando sua ancestralidade religiosa de matriz afrodescendente, pode concluir que as práticas culturais e religiosas atuais, nada mais são que uma releitura, ressignificação e/ou recriação que foram sendo feitas, ao longo desse processo de conversão, inclusive práticas como estratégias de evangelização, sobrevivência e manutenção da cultura negra na região.

¹²² Conforme entrevista realizada em 23/11/2020.

¹²³ Entrevista realizada com Antônio Ginaldo da Silva Miranda, 17 anos de idade, estudante. Depoimento concedido em 13/11/2020.

4.4. A Religião, pluralismo e a crise de sentido em Castainho.

Entre os temas dominantes no pensamento contemporâneo, o tema do sentido ocupa como é sabido, um lugar privilegiado. A história desse conceito cumpre um longo itinerário que vem desde as teorias gregas do conhecimento sensível, passa pelas doutrinas dos "sentidos" da Escritura e dos "sentidos" espirituais na tradição cristã e vem finalmente alcançar uma surpreendente atualidade no clima intelectual da modernidade. Ele diversifica-se aí numa rica polissemia, cobrindo os domínios lógico-linguístico, epistemológico, psicológico, sociológico e ético. O problema do sentido apresenta-se aqui intimamente ligado ao problema da linguagem e a atualidade de ambos se inscreve no espaço ideo-histórico da modernidade no momento em que este alcança sua configuração definitiva, tornando-se nele plenamente visíveis as estruturas intelectuais profundas que o vieram modelando ao longo dos últimos séculos. Ora, a constituição dessas estruturas e sua progressiva manifestação revelam a direção de um movimento de fundo que pode ser designado como a passagem da primazia gnosiológica do Universo do ser para a primazia gnosiológica do universo da representação (VAZ, H.C. Lima, 1994, p.5).¹²⁴

Em vista disso, neste tópico iremos explicar a perda de sentido das tradições religiosa dos indivíduos da Comunidade Sítio de Castainho, além das mudanças no jeito de pensar e agir desse grupo no advento da modernidade.

Cabe elucidar, que a religiosidade do grupo pesquisado pode se manifestar por meio das diferentes declarações religiosas, incluindo os cultos pentecostais que não reúnem a maioria dos residentes dentro da comunidade. Os católicos conforme ressaltamos anteriormente ainda são hegemônicos, os umbandistas por não se declararem juntamente com os sem religião acredita-se na possibilidade de frequentarem os cultos das religiões cristãs. Haja vista, que isso só é admissível, para esse grupo citado, por meio do sincretismo. Assim, para eles, Deus é absoluto que cabe em qualquer tradição. O que se pôde constatar. O contrário ocorre com o grupo que pratica o evangelismo que não participa de outras manifestações religiosas que não sejam de suas tradições.

De acordo com observação realizada nas narrativas dos participantes, vem ocorrendo uma crise de religiosidade no grupo evidenciada no abandono das tradições religiosas. Demonstra-se dessa forma, que a nova geração tem uma forma diferente quando comparada com a velha geração, nas suas ações comunitárias, na forma de agir, de comunicar, de valorizar a herança herdada dos descendentes que conseqüentemente ocasiona o conflito de

¹²⁴ VAZ, H.C. Lima. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 21, n. 64. 1994.

identidade. Ou seja, na sua forma de estar presente nos critérios que forma uma comunidade a união com as pessoas que vive.

É importante destacar aqui quando indagados sobre como a nova e velha geração percebe as mudanças religiosas e culturais na comunidade alguns participantes da pesquisa responderam:

Pesquisador: Como a nova e velha geração percebe as mudanças religiosas e culturais na comunidade?

Eu acho que vêm de acordo com os pais, os mais velhos entendeu eles impõe o que deve ou não fazer elas não colocam como mérito seu. Elas veem isso como algum de superioridade (ENTREVISTADO 9).¹²⁵

As velhas respeitavam mais não julgavam e a nova geração não se interessa muito, além de criticar a religião (ENTREVISTADA 6).¹²⁶

Eu acho que é das manifestações dessas religiões seja em tributos, festa católica, dinâmica evangélica, ou seja, resumindo nas manifestações que essas religiões provocam e destacam na nossa comunidade (ENTREVISTADO 1).¹²⁷

A nova geração ela já ver com mais naturalidade, os mais velhos nem tanto, os mais velhos já são mais tradicionais eles gostavam muito da parte de dança grupo de cocô, Castainho tem um grupo de cocô, grupo de dança de capoeira. Então o pessoal mais velho era muito ligado a essa questão ainda são. O pessoal mais novo, como eu falei como tem essa proximidade com a cidade ele já está misturado, ele já ver a questão da mudança já ver com mais facilidade, o mais velho não o pessoal mais novo já tem facilidade de conviver com essa situação. Mas, ai o catolicismo ainda predomina na comunidade ele é predominante apesar dessas mudanças o catolicismo ainda predomina (ENTREVISTADO 4).¹²⁸

Difícil como eu posso dizer as coisas de Deus, a gente para leva as pessoas, convidar as pessoas, levar a palavra né, não é todas as pessoas que acolhe né, que quer ouvir, que quer para ouvir é mais aquelas pessoas como posso dizer. Eu nem sei explicar direito, e a igreja evangélica por incrível que pareça ela consegue mais convencer essas pessoas tanto os jovens como até as pessoas adultas. Eu acho que é porque eles vão às casas e assim, eles insistem mesmo sabe. E a religião católica eu sinto muito em falar isso mas eles assim, como posso explicar isso meu Deus, fica não faz essa prática de está sempre nas casas das pessoas levando as palavras explica tem aquela bem paciência de insistir mesmo. E ai eu tenho percebido que eles têm convencido mais as pessoas (ENTREVISTADO 3).¹²⁹

Assim o interrogado 4 ainda argumenta:

¹²⁵ Conforme entrevista realizada em 23/11/2020.

¹²⁶ Conforme entrevista realizada em 17/11/2020.

¹²⁷ Conforme entrevista realizada em 13/11/2020.

¹²⁸ Conforme entrevista realizada em 05/11/2020.

¹²⁹ Conforme entrevista realizada em 12/11/2020.

Na questão religiosa, eu tenho percebido que a maioria da turma nova tem mudado de religião não para a questão do candomblé. Ele mais também a questão não católica, mais sim a questão de ser crente, porque quando morrer vai se salvo. E aí não sei se é bem isso, porque a questão do ser humano para se salvar não é muito simples e muito propensa. Tem muito deles diz, eu falo de religião porque por exemplo vou mudar para assembleia de Deus, então vou mudar para a igreja batista porque cá tem seu jeito de cultuar sua religião que acha que mudar de religião vai melhorar de vida, ou vai um dia quando vim falecer vai está salvo, não sei se é bem isso. Mas cada um pensa do seu jeito, mas eu penso que a juventude o foco dela está para a igreja dos crentes (ENTREVISTADO 4).¹³⁰

Então, podemos afirmar com base na conjuntura sócio cultural o cidadão quilombola de Castainho convive ao mesmo tempo ao seu nível particular, ao nível da sociabilidade entre seus familiares, do seu grupo social, e da sua própria comunidade. Sendo assim, cabe destacar segundo Bauman a própria definição “identidade” surge em decorrência da crise de pertencimento e da necessidade de habituar-se criando novas identidades a partir do campo da ideia, como mencionado acima.¹³¹

Logo, toda uma herança transmitida das senzalas reflete no dia-a-dia dessa comunidade criando territorialidades distintas que ora convergem ora divergem nas confrontações de interesses interno. “Ao rebuscar os elementos culturais de uma possível essência africana recriam seus territórios na diáspora, ressignificando seu espaço delimitando-o como um território de negro, um mundo conceitual quilombola” (BARCELOS, 2010, p.8).

Desse modo,

a presença das comunidades quilombolas contemporâneas na esfera social não garante uma inserção harmoniosa, principalmente pela caracterização identitária e por não acompanhar as mudanças ocorridas na estrutura social, econômica e política, que os isolam, aparentemente, do convívio com os moradores da cidade onde se localizam (SILVA, 2015, p.208).¹³²

Para melhor compreensão, cabe ressaltar a maneira como as comunidades contemporâneas especialmente às quilombolas se deparam com as transformações estruturais e institucionais que, por conseguinte ocasiona o isolamento cultural, isto é, consequentemente a interação do indivíduo com a sociedade implicando sua identidade, ou seja, “o sujeito ainda

¹³⁰ Conforme entrevista realizada 05/11/2020.

¹³¹ De acordo com Bauman, a ideia de identidade nasceu a partir da crise do pertencimento e do esforço que este provocou. Emergiu como ficção e não como uma experiência humana, contou com muita coerção para se consolidar e se tornar uma realidade. O Estado moderno, aproveitando esse esforço, tornou um dever obrigatório a todas as pessoas que se encontravam no interior de sua soberania territorial. Segundo Bauman, o “pertencer-por-nascimento” significa que um acordo foi estabelecido para que o indivíduo pertencesse a uma nação que foi imaginada e mediada por conceitos. (BAUMAN, 2005)

¹³²SILVA, Adilson Rodrigues. Fenômeno quilombola: a constituição da identidade cultural negra. **Revista Rascunhos Culturais**. Coxim/MS, 2010.

tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem” (HALL, 2005, p.11).

No entanto, é esse entendimento que se encontra em alteração, pois o tradicional e identidade conectava o sujeito à estrutura, aos mundos culturais, tornando-os unificados, ultimamente esse contexto fragmentou-se. Diante desse contexto, afirmamos que nas sociedades contemporâneas, o sujeito compõe múltiplas identidades, isto é, provisoriamente utiliza-se de várias identidades, conforme Hall, “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2005, p. 13).

É pertinente ressaltar no que se atribui à construção da identidade religiosa na contemporaneidade, há uma tendência de cada vez mais não ser a institucionalização, por si só, que demonstra ao indivíduo a sua religião, mas sim a estrutura psicológica do fiel em questão, a sua experiência subjetiva de fé. Logo, a institucionalização, ao que tudo sugere, proporciona o lugar sagrado para que o fiel consiga atingir a sua subjetividade. Como assegura Luckmann:

Nos diversos modelos de reflexão e de consistência intelectual o indivíduo tende, além disso, a restringir a relevância das normas especificamente religiosas às esferas que ainda não são exigidas pelos propósitos jurisdicionais das instituições seculares. Desta maneira a religião se converte em um assunto particular. Nós podemos concluir dizendo que a especialização institucional da religião, como também a especialização de outras áreas institucionais provoca um processo que transforma a religião em uma realidade cada vez mais subjetiva e mais particular (LUCKMANN, 1973. p.131).

Diante do exposto admitimos com o desenvolvimento da modernidade, ocorre aumento das informações dando espaço para o aparecimento de novos códigos de valores e comportamentos sociais, consentindo que ocorra o encontro de culturas, expandindo a pluralidade cultural. Assim sendo, diante da presença desta pluralidade que o sujeito contemporâneo integra o sentido da sua existência. Berger e Luckmann advertem que tal sentido não se dá no sujeito isolado, mas no transcorrer da vida cotidiana, marcada pelos diversos processos do agir social, e é somente neste atuar que se constrói a identidade pessoal o sujeito. Experiências subjetivas são os embasamentos da constituição do sentido da existência (BEGER; LUCKMANN, 2004).¹³³

¹³³ BEGER; LUCKMANN, 2004. p. 17,

Os mesmos teóricos defendem que o desenvolvimento da modernidade consequentemente conduz continuamente à secularização, ocasionando um grande “prejuízo” às instituições religiosas, secularmente portadoras de sentido para a sociedade, atingindo a consciência do cidadão.¹³⁴ Assim, ela além de aspirar a extinção das religiões tradicionais, colabora para a divisão e mesmo o esvaziamento das ideias religiosas¹³⁵ oficializadas (ANDRADE, 2008).

Portanto, o advento da modernidade ocasionou diferentes comportamentos em relação à religião. Sendo assim, muitos admitem que as instituições religiosas tenham sua plausibilidade deteriorada, enquanto outros adotaram o ceticismo e muitos adotaram conduta eclética frente a uma pluralidade religiosa. Nessa perspectiva Berger argumenta:

A secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização a nível de consciência [...] tem o seu correlato a nível socioestrutural (como ‘secularização’ objetiva). Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção, embora nenhuma delas possa obrigá-lo a tanto. Em outras palavras, o fenômeno do pluralismo é um correlato socioestrutural de secularização da consciência. (BERGER, 1985, p.139).

Desse modo, na concepção individual, podemos ressaltar que a secularização consiste na aniquilação da plausibilidade da religião oficial, sendo representada, haja vista, pela perspectiva de mundo pessoal. Assim, na sociedade moderna, pluralista, o significado da existência concebida ao cosmo sagrado não é mais compreensível pela universalidade das pessoas. Portanto, a secularização, conforme Martelli,¹³⁶ avaliando o conceito de secularização de Berger, está em modesta associação com o desenvolvimento da diversificação das escolhas, com as várias ofertas de concepções de vida, proporcionada pela diversidade de instituições que se apresentam com propósitos diferenciados com a finalidade de satisfazer as carências dos indivíduos (ANDRADE, 2008).

Assim, diante desse contexto, Berger acredita que o ser humano, ao mesmo tempo em que é produto e produtor da cultura, englobando uma grande sequência de possíveis

¹³⁴ BEGER; LUCKMANN, 2004, p.47.

¹³⁵ BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes, 2003. p.29-30.

¹³⁶ MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 92.

interpretações, disponíveis na sociedade plural. Deste modo, a cultura conduz, dentre outros, compreensões e modos de subjetivação que são proporcionados ao homem, o que implica dizermos que o ser humano tem a necessidade de dar sentido às suas vivências de vida. Portanto, podemos afirmar que é com base na demonstração dessas práticas que o indivíduo produz uma realidade, que será vivenciada como concretizada, sendo futuramente contida pelos iguais (ANDRADE, 2008).

Com as mudanças estruturais ocorridas na sociedade contemporânea, às discussões sobre conceito de identidade ganha proporções, haja vista, que o entendimento da definição permanentemente esteve contido numa dimensão de perspectivas subjetiva e essa dimensão é ainda hoje importante para se debater a identidade com bases sociológicas. Neste sentido, a concepção de identidade é compreendida como elemento da realidade subjetiva, posicionada numa relação dialética com a realidade social. Desse modo, o procedimento da síntese dessa dialética é que “a identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais” (BERGER; LUCKMANN, 1990, p. 228).

Sendo assim, podemos esclarecer que a definição de identidade se refere ao processo participativo “ação social - estrutura social” ou em outras palavras que a identidade se remete a formações sociais, compreendendo o termo como um método intermediário entre a individuação e o sistema social.

Conforme Hall na pós-modernidade a identidade é instável e modificada pelas formas como somos abordados e representados pelos sistemas culturais do contexto, ou seja, não existe um sujeito localizado, mas diversos sujeitos. “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que em nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 2005, p. 13).

Segundo Bauman, a identidade preenche um papel essencial hoje no mundo. Os indivíduos passaram a inventar a sua própria identidade e não mais a transmitir. Assim, não apenas partem do marco zero, mas passam toda uma vida a redefinindo. Consequentemente o modo de vida que é acatado como bom pela coletividade, os mais alterados padrões de vida atrativa, que entram na “moda”, transformam muitas vezes ao longo dos anos. Portanto, a

vivência é dívida em acontecimentos fracamente conectados num contexto individualizado (BAUMAN, 2005).¹³⁷

É relevante ressaltar dentro desse conjunto de transformações, as modificações acontecidas na macroestrutura, por exemplo, com a globalização as identidades nacionais foram enfraquecidas, ocorre uma modificação na percepção do sujeito, e as identidades locais foram beneficiadas abrindo espaço para a alteridade entre as diferentes culturas (ARISTIMUNHO, 2019, p. 34).

Porém vale destacar, que a conceituação de identidade abordada se baseia no contexto do sentimento de pertencimento. Um pertencer espontâneo legitimado por definições estruturantes de importância e reconhecimentos que induzem as condutas mobilizatórias das identidades intercedido pelo desenvolvimento de relação de poder. Assim, essa identidade debatida aqui tem uma representação de reconhecimento e de conflito.

É válido ressaltar que Castells (1999) sugere três formas categóricas de construção identitárias na sociedade contemporânea:

A Identidade Legitimadora: Introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais. A Identidade de Resistência: Criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construído, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade (...) e Identidade de Projeto: Quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade ao fazê-lo, de buscar a transformação da estrutura social (CASTELLS, 1999, p.24).

É nesta relação, representada por transformações, mudanças e significados que o homem pós-moderno busca encontrar novos sentido às suas experiências de vida. De acordo, com Berger, é neste contexto que se posiciona a religião como construção social de procura de estrutura de sentido. Entretanto, a religião inclusa numa perspectiva histórica, sempre teve a função de convalidar e assegurar a ordem estruturada para bem viver na sociedade. Portanto,

¹³⁷ Bauman, Zygmunt, 1925 – **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi / Zygmunt Bauman**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

o homem compreende a ordem do mundo como uma decisão divina que estava fora da abrangência humana que precisa ser respeitada..

Partindo-se desse princípio vale elucidar, que o atual cenário religioso da Comunidade de Castainho passa pela crise de sentido vivenciada pela comunidade, ocasionando no grupo de quilombolas um embate entre a tradição e a modernidade. Assim, ressaltamos que muitas comunidades quilombolas no Brasil luta para manterem sua tradição da qual foram originários, outros por sua vez, ainda festejam os santos.

É importante perceber na narrativa do participante quando lhes indagamos sobre a crise de pertencimento que ocorre em Castainho, o mesmo enfatiza:

Olhe pela origem pelos povos de que descendemos, há uma crise na ideia de que esses povos que deram origem a comunidade quilombola de Castainho tinha uma religião de matriz africana. Então há um conflito de ideia de não seguir com essa descendência são religiões plural é, assim essa questão de não adotar para si essa religião de origem causa certo conflito (ANTÔNIO GINALDO, 2020).¹³⁸

Dessa forma, para os domiciliados o território do Sítio Castainho constitui-se como incentivador do sentimento de pertença de seu território. No andamento da História, seus antepassados cravaram ali suas raízes, edificando por meio delas os elementos culturais de suas identidades marcadas pela singularidade do ser negro e quilombola. Portanto, os costumes, a religiosidade, a vida comunitária, as tradições transmitidas dos seus ancestrais e o esforço na conservação de suas identidades determinam uma territorialidade única, edificando-a enquanto espaço vital, real e simbólico simultaneamente.

Nesse contexto, evidenciamos em Castainho aparecimento de uma nova geração muito distantes das identificações da velha geração. Segundo os entrevistados este grupo é totalmente desinteressado das manifestações religiosas da comunidade, tanto católicas como de matriz afrodescendente, como evangélico, os jovens estão ausentes à religiosidade, ou seja, não demonstram nenhum interesse pela religiosidade. Assim, a tradição logo é afetada pela falta de continuidade, com a morte dos velhos habitantes os jovens não conseguem dar continuidade a herança cultural haja vista a migração para outras religiões. Tal conjuntura tem resultados negativos nos diferentes níveis da vida dos habitantes do grupo.

De acordo com essas considerações podemos entender que todos esses acontecidos colaboraram para a mudança cultural, fortalecendo a centralidade dos jovens nas emoções e

¹³⁸ Conforme entrevista realizada 13/11/2020.

na subjetividade. A esse respeito destacamos que esta circunstância apresenta implicações nos diversos níveis da vida do grupo, de maneira especial, em relação às vivências religiosas pluralistas.

Ao buscarmos compreender a construção da identidade religiosa dos jovens dentro deste contexto de pluralidade cultural e religioso, perguntamos aos entrevistados

Pesquisador: qual o sentido atribuído à religiosidade pela nova geração?

A religiosidade é uma das coisas para o nosso jovem no mínimo enfatizada, essa vertente da nossa cultura da nossa identidade ela não é enfatizada pela boa maioria do que queríamos. Mais sim ainda, tem jovem que deixa claro a importância a respeito da religião (ENTREVISTADO 1).¹³⁹

Olhe a juventude elas sim, apesar que eles estão desenvolvendo muito na questão de estudo. Eu percebo que os jovens estão parados nessa questão religiosa porque falta muito a própria juventude despertar mais. Por que é no despertar que eles vão começar analisar a questão religiosa, saber qual a melhor religião para eles, o que vai desenvolver mais na religião porque é uma questão muito seria essa questão religiosa (ENTREVISTADO 3).¹⁴⁰

Hoje o jovem ele ver de forma necessária, então o jovem ver a religião como um cultivar. O jovem vai para a igreja, para igreja evangélica, para igreja católica, para o candomblé ele ver como um cultivar. Então a gente se apega as religiões para que tenha uma consciência emocional, um controle emocional e espiritual. Então a gente trabalha dessa forma vamos para igreja, o pessoal vai para a igreja católica acha necessário (ENTREVISTADO 4).¹⁴¹

Não todos, alguns sim. (ENTREVISTADA 8).¹⁴²

A juventude mesmo, a juventude não dar tanta importância não. É por isso que cada um tá, na maioria das vezes é a família que impõe que fala da importância da religião para seus familiares entendeu. Porque a gente cada um tem que cuidar de sua família, a comunidade incentiva ai vai de cada um tem que ter incentivo para que isso não venha morrer se deixar. Se deixar vai terminar sendo esquecida nossa história (ENTREVISTADA 10).¹⁴³

Deste modo, fica evidente que a nova geração de quilombolas, a partir de suas procuras existenciais subjetivas, vão idealizando a sua identidade religiosa, contemplando ideias com muitas particularidades, pertencendo a instituições religiosas de modo sentimental, rompendo a tradição familiar, com identificações instável, flutuantes, ecléticas e sincréticas,

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ Conforme entrevista realizada 12/11/2020.

¹⁴¹ Conforme entrevista realizada 05/11/2020.

¹⁴² Conforme entrevista realizada 07/11/2020.

¹⁴³ Conforme entrevista realizada em 23/11/2020.

conhecendo outras filiações religiosas, experimentando uma religiosidade oculta de cunho individual palpável, sem instituição religiosa.

Para tanto, há de se evidenciar, que a prática da religião afrodescendente vem sendo reprimida pela formação do estereótipo negativo, na forma de crítica verbal ou de atitude de afastamento que passam a ter em relação aos adeptos assíduos, os quais além de serem taxados de feiticeiros sofreram repressão policial. Como afirma o entrevistado a seguir:

alguns terreiros na época os terreiros foram apedrejados foram condenados pelos próprios na época né, só a igreja mais o próprio governo. A maioria das vezes tinha gente fazendo seu ritual religioso a noite e aí, a polícia batia naquelas casas e prendia as pessoas fazia com que as pessoas fechassem que era proibido e tal. Com essa discussão dá direito que tem as leis, ainda hoje as pessoas ficam assustadas. Eu conheço muitas pessoas que são pai de santo e mãe de santo eles têm dito que na própria família são discriminados. Isso é uma questão muito séria (JOSÉ CARLOS, 2020).¹⁴⁴

No que diz respeito ao exercício da religiosidade afrodescendente, no período das entrevistas os sujeitos dessa pesquisa os moradores do território não assumiram a aderência à religião de origem negra. Assim, quando indagados sobre tal assunto afirmaram que o candomblé hoje em dia é algo muito escondido, os praticantes evitam a afirmação devido ao forte preconceito, mas declararam conhecer algumas pessoas adeptas da religiosidade de do candomblé enfatizando a inexistência dos cultos na comunidade.

Vale ressaltar, que a religiosidade de matriz afrodescendente ao longo dos últimos anos vem perdendo o sentido entre os residentes da nação quilombola de Castainho. Assim, embora os elementos dos cultos da senzala (Umbanda e Candomblé) estejam sendo negado, vivenciado e afirmado por grande parte da comunidade que assumem outras filiações religiosas cristãs.

Outro ponto importante a ser registrado quanto à luta pelo sentido da tradição na comunidade consiste na tática de certa persistência de preservar os componentes da religiosidade da tradição cultural de origem negra negada pela nova geração, uma vez que o corpo social ainda mantém o evento cultural da chamada - Festa da Mãe Preta. Evento que consegue por meio das apresentações artísticas conservarem a herança quilombola que resiste a modernidade.

¹⁴⁴ Conforme entrevista realizada 12/11/2020.

Do ponto de vista das instituições religiosas, todavia o pluralismo manifesta-se como possível sinal a perda da identidade, na medida em que este representa uma destruição do domínio sobre os sentidos e os bens simbólicos produzidos em seu interior. Assim, este prenúncio tem dado procedência a duas práticas comuns no campo institucional: “a afirmação do exclusivismo, que delimitaria o seu universo a um círculo restrito de adeptos, ou da tolerância, que as abriria para a acolhida em seu interior da fragmentação produzida pela modernidade sobre o campo religioso” (STEIL, 2001, p.118).¹⁴⁵

A pluralidade e fragmentação religiosa, desta maneira, são resultados do próprio desenvolvimento da modernidade. Desse modo, a secularização amplia os universos religiosos, de modo que a sua multiplicidade pode ser vista como interna e estrutural ao desenvolvimento do período moderno. Entretanto, a secularização e a diversidade religiosa estão relacionadas exatamente a uma mesma continuação histórica que permitiu que as sociedades vivessem e operasse sem carecer estar instituída sobre um único princípio religioso construtivo (STEIL, 2001).

Deste ponto de vista, no que se refere à pluralidade de religiões e de interpretações do mundo na comunidade de Castainho, buscamos compreender nas falas dos entrevistados como o pluralismo influencia no conflito da identidade.

Pesquisador: como o pluralismo influencia no conflito da identidade das novas e velhas gerações no sentido de pertencimento?

É verdade agora veja só, isso que estou preocupado com essa questão. Eu tenho percebido que isso não é só na minha comunidade na própria África vem ocorrendo. Tenho acompanhado algumas comunidades na África, isso aí também mexeu muito com a cabeça das pessoas né. E aí acredito, eu não sei se foi a comunidade que parou, e, não se organizou um pouco mais nessa questão religiosa. Que muitas instituições religiosas, eu posso dizer assim penetraram na comunidade e começaram dizendo a coisa melhor para aquele povo. A população se iludiu e passou a querer essa mudança que na verdade não foi mudança, isso atrapalhou muito e atrapalha, porque a gente tem percebido hoje né. Eu tenho colocado muito pra mim deixar a minha religião sem fumar, sem beber, sem usar alguma coisa, pra mudar de religião primeiro tenho que ter certeza segurança que estou fazendo pra fazer essa

¹⁴⁵ Para Beyer estas duas alternativas se colocam hoje para as grandes religiões de modo geral. Este autor trabalha com a hipótese de duas tendências: a da funcionalidade, em que as religiões procurariam afirmar sua identidade a partir de um núcleo de valores exclusivos (culturais, étnicos, morais) e a da performance, onde as religiões buscam atuar ecumenicamente pela afirmação de valores universais, ligados especialmente ao campo dos direitos individuais e sociais (1994). In STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, Modernidade e Tradição Transformações do Campo Religioso. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 115-129, oct. 2001. Disponível: [file:///C:/Users/FRAGOSO/Downloads/Pluralismo Modernidade e Tradicao - Transformacoes.pdf](file:///C:/Users/FRAGOSO/Downloads/Pluralismo%20Modernidade%20e%20Tradicao%20-%20Transformacoes.pdf). Acesso: 08/01/2021.

mudança. Seu eu tenho certeza no que estou fazendo é bom é de importância para o meu crescimento, para meu bem, eu tenho que continuar aonde estou (ENTREVISTADO 3).¹⁴⁶

Eu vejo de forma que a comunidade pegou alguns padrões diferentes tem a parte boa e algumas situações. Então a questão religiosa, a questão do candomblé, a questão do catolicismo e evangelismo elas são religiões diferentes independente da pessoa seguir ou não, ai tem a questão individual e familiar que vai realmente encaminhar as pessoas. Mas eu vejo que não mudou muito uma vez que a comunidade tem essa ideia de pertencimento de ser quilombola. Mas, a sua grande minoria acabou se distanciando pouco das questões culturais muito poucos (ENTREVISTADO 4).¹⁴⁷

Eu acho que o pluralismo incentiva mais cada um com a sua religião, mais aquela história quem incentiva mais cada um ver a religião de sua forma mais que nem tudo é abominável por nós. Eu mesmo estou na igreja protestante não cultuo certas músicas, pra mim é adorar um DEUS que não existe. Porém tem as danças culturais, como as do coco que a música é totalmente diferente, que eu dou valor, mais tem umas que não valorizo (ENTREVISTADO 10).¹⁴⁸

Acho que há um conflito sim, porque no sentido da nossa tradição, da nossa cultura né. A comunidade e pode querer aplicar aquilo ali trazer e a religião não aceitar. Eu acho que há uma convergência (ENTREVISTADA).¹⁴⁹

A nova geração ela tem uma forma diferente de agir, da que já passou, ou seja, nas suas ações, nas ações adotadas para viver em comunidade. Ela modifica ali a sua identidade, sua forma de pensar, forma de agir, forma de estar presente no critério que formam uma comunidade. E, ali a união com as pessoas em que vive (ENTREVISTADO 1).¹⁵⁰

Diante desse aspecto podemos argumentar que toda essa situação de realidade colocada hoje por este corpo social no fundo tem uma crise de sentido, na medida em que o pluralismo religioso existente nesta sociedade rompe com o tradicionalismo, e, as referências religiosas atuantes nesse território, fragilizam um pouco as relações para que ocorra uma autenticidade da opção religiosa. Assim, como são duas igrejas que disputam esse espaço e hegemonia em Castainho, ambas concorrem pela preferência dos fiéis que constroem novos sentidos na esfera da cultura, do sistema de significados e símbolos.

Nesse caso, é possível afirmar que, aos poucos a religião seguida pelos remanescentes de quilombo do Castainho foi se modificando, especialmente quanto as suas práticas, pois as invocações dos negros velhos e dos caboclos centrados nas raízes de seus ancestrais deixam

¹⁴⁶ Conforme entrevista realizada 12/11/2020.

¹⁴⁷ Conforme entrevista realizada 05/11/2020.

¹⁴⁸ Conforme entrevista realizada 23/11/2020.

¹⁴⁹ Conforme entrevista realizada 07/11/2020.

¹⁵⁰ Conforme entrevista realizada 13/11/2020.

de fazer parte da vivência do grupo. Sendo assim, os rituais e católicos e de evangelismo vem se perpetuando a partir de forte poder de penetração no território, ocasionando consequentemente uma troca cultural da celebração afro para os cultos de instituições cristãs, que por sua vez trazem novas formas de manifestações. Tudo em nome do senhor.

É importante destacar, nesse campo de disputa as religiões afrodescendentes levam desvantagens em relação às instituições cristãs, conforme Prandi:

O candomblé e suas variantes são religiões rituais que não dispõem de um discurso salvacionista nem propõem romper com o passado biográfico dos indivíduos. Rezadas em línguas de origem africana intraduzíveis (exceto no caso da umbanda, que usa o português), as religiões negras não exercitam seus líderes para o uso da palavra, não usam a propaganda, não fazem proselitismo nem pregação. Não tentam convencer as pessoas por meio da palavra. A adesão se dá por aproximação mágica e ritual ou por afinidade pessoal, e é extremamente personalizada. Aos poucos o novo aderente vai mergulhando num ritualismo complexo e, quando se dá conta, está comprando roupas em estilo africano, aprendendo uma língua africana, ensaiando uma coreografia de ritmos de origem africana (PRANDI, 2008, p.166).¹⁵¹

Assim, fica evidenciado no depoimento dos entrevistados, que as transformações no modo de vida, nos hábitos e costumes se ritualizam a partir da forte influência das crenças e estratégias utilizadas pelas mesmas com a finalidade de estabelecer socialmente, culturalmente, no território quilombola, fazendo do sujeito agente desses processos. Entretanto, não se pode deixar de salientar que algumas formas de cultura são decorrência de determinadas imposições especialmente quando se trata de cultura religiosa. Portanto, as trocas culturais expõem outras identidades, culturas e vivências via evangelização.

O que implica dizer, que por outro lado às poucas pessoas que tem um apreço pela religião de matriz africana não encontram espaço para poderem expressar seus ritos, a assumirem publicamente que são umbandistas, candomblecistas isto de fato consequentemente meche com as referências de sentido por estarem ligadas aos valores então há crise de sentido.

¹⁵¹ PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, v. 20, n. 2. 2008.

Vale ressaltar que a conversão religiosa da população de Castainho ao catolicismo e evangelismo trouxe consequências em termos de reformulação identitária, haja vista, que não ocorre a perpetuação de algumas práticas essas advindas de outras gerações, negadas na atualidade pela maioria da coletividade como os cultos de matriz afrodescendentes, além da recusa em participarem dos projetos culturais e eventos. Também destaco, que a sociedade incorpora um sistema supraordenado de sentido passando a adotar condutas e práticas morais condizentes com a nova situação.

Quanto ao pertencimento à população se reconhece como quilombola, valorizam o território, há um sentimento grupal pelo qual politicamente se mobilizam para lutar e reivindicar seus direitos. Desse modo, destacamos que a vivência que o ser humano carrega na sua história é instituída a partir de várias existências, sendo amplos os conhecimentos que compõem tal vivência de vida, guardada no seu conhecimento subjetivo (BEGER; LUCKMANN, 2004).

Enfim, como é possível perceber, a comunidade está jogando com as pessoas, as instituições religiosas mais hegemônicas estão jogando com os indivíduos concorrendo entre si por novos fiéis e, aprofundando cada vez mais o distanciamento de suas origens do ponto de vista cultural e religioso. O território está demarcado pelos poderes públicos que reconhece como comunidade quilombola, porém, culturalmente ela é cristã na sua grande maioria ou minoria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando a pergunta inicial desta tese, pelo qual procuramos compreender como o pluralismo religioso vem influenciando a identidade religiosa, as práticas culturais e o modo de vida dos moradores de Castainho, chegamos a partir do trabalho de análise entre a teoria estudada e a experiência empírica dos sujeitos com os quais conversamos por meio de entrevistas e chegamos às conclusões seguintes.

Acredita-se ter atingido os objetivos propostos inicialmente, analisando as mudanças no modo de vida comunitário decorrente das novas conversões religiosas. No entanto, por tratar-se de um tema de elevada relevância, muito há que se investigar para que haja uma maior compreensão acerca dos fatos que, de uma forma ou de outra, acabam segregando a comunidade quilombola ao invés de integrá-la, mantendo o respeito à diferença. Como exemplo deste fato tem-se as religiões afro-brasileiras que se mantiveram, ao longo dos anos, como um dos espaços de resistência cultural negra, formando uma estrutura que marca de forma significativa a cultura brasileira.

Dessa forma, enfatizo que o fator religioso na Comunidade Sítio Castainho é decisivo na construção de sua identidade cultural. A religiosidade tem grande influência nos seus hábitos, sendo assim, os momentos de festa e devoção centrados na união familiar, legado dos antepassados, são elementos essenciais no cotidiano dessa comunidade.

É relevante destacar que a prática religiosa faz parte dos referenciais identitário dos afrodescendentes brasileiros. Os elementos de caráter religioso foram fundamentais no processo de resistência dos africanos ao sistema escravagista no Brasil. Através deles, encontraram forças para sobreviver aos maus tratos e lutar pela sua liberdade. A fé foi essencial na vida desse povo.

É importante enfatizar que o fenômeno religioso, acontecimento universal, encontra-se em todas as culturas e em todos os tempos. Acreditar numa força superior, ter fé, é necessidade inerente ao ser humano, faz parte da própria cultura.

Assim, o campo religioso tem seus meios disciplinares para perpetuação de seu poder. Por isso, há um instrumento fundamental para pensarmos suas relações de dominação e poder, o dispositivo panóptico.

Para tanto, a pesquisa junto à Comunidade Quilombola do Castainho confirmou que a identidade quilombola entrou de fato nas mentes da comunidade não sendo somente realidade presente na mente das lideranças. Haja vista, que a sociedade quilombola passou pelo processo de politização devido à necessidade de lutarem pelo direito a apropriação e titulação das terras por eles habitadas que durante a década de 80 e 90 sofreu grande especulação imobiliária. Hoje em dia, a comunidade trabalha os aspectos político organizativo e conta com a Associação dos Quilombolas do Castainho.

Neste sentido, a identidade e a memória social dos moradores de Castainho, expressa uma questão central, na medida em que esses remanescentes de quilombo buscaram sua autodefinição como remanescente quilombola para reivindicar direitos garantidos na constituição federal.

Conforme as narrativas dos entrevistados as reivindicações do grupo expressam a força desta comunidade que se esforça para preservar a sua história, conservar valores tão antigos como sua origem. Assim, consideramos que alguns costumes encontrados são típicos dessa comunidade ligadas a herança negra (tipos de dança como coco, o hábito de conta estórias, utilização de instrumentos como ganzá) algumas dessas expressões ainda são encontradas sem grande intensidade.

Em relação à religiosidade observa-se a afirmação das práticas do catolicismo considerado hegemônico no reduto quilombola, além do protestantismo representado pela igreja presbiteriana fundamentalista que vem disputando a hegemonia do território religioso. É importante afirmar, a negação do sentido dos rituais da religião afrodescendente neste território, haja vista, que atualmente poucas pessoas se reconhecessem como praticante da religiosidade de matriz afro. Apesar do reconhecimento como comunidade quilombola, podemos afirmar com base nos relatos dos entrevistados que a comunidade vem perdendo sua origem africana, pois a proximidade de Castainho com Garanhuns possibilita aos domiciliados principalmente da nova geração a não darem sentido a sua cultura devido à forma pejorativa e preconceituosa que é atribuída. Assim, ocorre a desvalorização da cultura por parte da nova geração e assimilação da cultura da cidade.

Assim, é relevante enfatizar, que as religiões de matriz afrodescendente deixaram de ser cultuadas explicitamente na comunidade, ou seja, ou adeptos que praticam essa religiosidade geralmente recorrem a centros fora do território especificamente na área urbana de Garanhuns e outras localidades. Outra evidência observada nos relatos dos participantes da

pesquisa consiste na ocorrência da demonização da ancestralidade religiosa afrodescendente, o que implica afirmarmos do ponto de vista da valorização da memória, da cultura e da religiosidade, há uma desvalorização da ancestralidade negra, ou seja, consequência do processo de evangelização.

É importante destacar, que ao longo das décadas vem ocorrendo uma grande luta para preservar a identidade cultural do grupo herdada dos ancestrais. Conforme observado nas falas dos entrevistados embora a comunidade se omita de assumir a identidade religiosa de matriz afrodescendente, o grupo procura na festa da mãe preta a afirmação do sentido da valorização das práticas culturais demonstradas através da dança. Cabe destacar, que no decorrer a execução desse evento cultural é fortalecida a identidade cultural dos remanescentes do quilombo, por meio de apresentações culturais. Além disso, é fortalecida a cultura do coco, por ser uma das atrações mais simbólicas das comunidades quilombolas, representando a tradição e fazendo parte da história do quilombo.

Nesse contexto, chamo a atenção para o processo de identidade, haja vista, que os conhecimentos, os valores ancestrais, a linguagem dos quilombolas de Castainho nos leva a acreditar que o desenvolvimento da cultura e religião na atualidade, nada mais são que uma releitura, ressignificação ou recriação que foram sendo feitas ao longo desse processo de conversão religiosa, inclusive práticas como estratégias de evangelização, sobrevivência e manutenção da cultura negra na região.

Com relação à mudança de consciência quilombola devido à conversão religiosa, percebe-se que ao longo das décadas o pluralismo religioso vem construindo um novo tipo de identidade religiosa, tendo em vista, que a prática da religião afrodescendente foi controlada pela formação do estereótipo negativo, na forma de crítica verbal ou de atitude de distanciamento que passaram a ter em relação aos frequentadores assíduos que ao longo das décadas foram perdendo o sentido pela religião afro. Portanto, a religiosidade predominante na comunidade é Católica e protestante em consequência da inserção dos grupos de religiões cristãs que penetraram no território quilombola ocasionando trânsito religioso, ou melhor, romperam o tradicionalismo e abriram espaço para novas denominações religiosas seja de forma passiva ou agressiva.

Além disso, verificamos que o pluralismo religioso em Castainho vem mudando as práticas culturais de forma direta, conforme relato dos entrevistados a religião católica não tem muita resistência nas práticas cultural quilombola uma vez que os participantes do

catolicismo participam dos eventos culturais. Mas cabe destacar, que diferentemente do grupo dos católicos, os evangélicos da comunidade se negam em participar de qualquer tipo de evento cultural defendem que não podem cultivar os orixás, dançar ou cantar para os orixás porque só existe um Deus, então como os orixás são deuses não poderão servir a outro Deus, sendo assim os adeptos do evangelismo negam a tradição cultural para ficar na igreja.

As mudanças culturais e religiosas ocasionadas pelo pluralismo religioso são vistas pela nova geração de quilombolas com mais naturalidade, enquanto a velha geração observa essas transformações com preocupação haja vista que as tradições culturais e religiosas estão perdendo o sentido na comunidade. Segundo entrevistados, uma minoria dos jovens está alheia às questões religiosas, e, a maioria da nova geração tem mudado de religião não para as religiões de matriz afrodescendente, e, nem católica, mas para o evangelismo.

A partir desse entendimento, cabe considerar, que a identidade religiosa em Castainho tornou-se flexíveis, voláteis, fluídas em contraste singular, como os modelos societários estáveis e fixos de outrora. Tal tarefa tornou-se difícil frente aos processos dialéticos de disputas simbólicas, travadas pelo acirramento e renegociação das identidades na modernidade.

Quanto ao sentido atribuído a ancestralidade, afirmamos, que as transformações das tradições e dos referenciais na comunidade de Castainho estão relacionada à crise de autoridade, vivenciada na sociedade contemporânea, devido à queda de vários sistemas historicamente construídos, como elementos de unidade, que serviam como referenciais coletivamente determinados e aceitos.

Ainda podemos perceber o que emerge em Castainho é um conflito de geração no campo religioso, pelo qual as novas gerações, ou seja, os jovens vêm adquirindo valores diferentes das pessoas mais velhas. Este impasse leva a existência de choques de gerações na escolha da filiação religiosa.

Através do presente estudo foi possível encontrar a resposta para nossa questão problema, pelo qual chegamos à seguinte conclusão que o pluralismo religioso surgiu na comunidade de Castainho ocasionando a mudança de identidade dos residentes, na medida em que o discurso dos grupos que vem disputando o campo religioso provocou a perda do controle sobre os sentidos e os bens simbólicos culturais produzidos em seu interior. Conseqüentemente no universo desse território percebe-se, que embora as pessoas se reconheçam como quilombolas as mesmas ao longo dos anos vem perdendo o sentido da

tradição religiosa afrodescendente que devido ao preconceito das religiões cristã se tornou quase inexistente a forma de representação social na comunidade. Por outro lado, observamos a fragmentação do tradicionalismo produzida pela modernidade que alterou o modo de vida comunitário desses quilombolas.

Enfim, percebemos que a resistência da comunidade de Castainho passa pela afirmação da identidade nos fazeres, nos ritos, nos festejos, assim como pela negação desse mesmo legado como forma de defesa e preservação. Entretanto, os elementos do culto afro perdido na comunidade poderiam ser explicados como estratégia da comunidade que vem recebendo apoio social da igreja católica e igreja presbiteriana fundamentalista. Conseqüentemente, esta ação vem enfraquecendo o fortalecimento da religiosidade de matriz afrodescendente no grupo que ao longo dos anos vem perdendo o sentido.

REFERENCIA

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; CASTRO, Edna Ramos de. **Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios**. Belém; UFPA-NAEA, 1998.

ALBUQUERQUE, W. R. de. Walter Fraga Filho. Salvador: Centro de Estudos Afro - Orientais; Brasília, Fundação Cultural Palmares, 2006. In SILVA, Giselda Shirley da; SILVA, Vandeir José da. **Quilombos Brasileiros: Alguns aspectos da trajetória do negro no Brasil**. Revista Mosaico, v. 7, n. 2, p. 191-200, jul./dez. 2014, p. 193.

ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira**. São Paulo: Arte editorial, 2005.

ALMEIDA, Alfredo W. B de. “**Os quilombos e as novas etnias**”, in, Eliana C. O’Dwyer (org.), **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**, Rio de Janeiro, FGV, 2002.

ALMEIDA, Felipe Quintão; GOMES, Ivan Marcelo; BRACHT, Valter. **Bauman e educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

ANDRADE, Fernanda Maria Arruda dos Santos. **Identidade e Religião: uma análise da construção da identidade religiosa juvenil**. Dissertação de mestrado – Universidade Católica de Pernambuco, 2008.

ALMEIDA, Magdalena. **Brincadeira e arte: patrimônio, formação cultural e samba de coco em Pernambuco**. Tese de Doutorado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. 2011.

ALMEIDA, Rozemberg Ribeiro de Almeida. **Escravidão, resistência e a formação de quilombos na Amazônia: Jacarequara em Pauta**. 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364781780_ARQUIVO_ArtigoRozembergAlmeida.pdf. Acesso: 19/02/2018.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A Terra e o Homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste**. 7. ed. –Recife: Editora Cortez, 2005.

ANJOS, R.S.A.; CYPRIANO, A. (Orgs.). **Quilombolas: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: Aori, 2006.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas**. **Tempo e Argumento**. Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 46 – 67, jan. - jun. 2009.

AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. **Bauman e a crítica sobre a perda da dignidade da pessoa humana em tempos líquidos.** Vol. 6, num. 18, 2016. Disponível: [file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/6327-19168-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/6327-19168-1-PB%20(1).pdf). Acesso em 20/01/2020.

ASSIS, Rodrigo Vieira de; MELO, Patrícia Bandeira de. **Pensando o sujeito moderno: um diálogo teórico entre Pierre Bourdieu e Stuart Hall.** Disponível em: file:///C:/Users/FRAGOSO/Downloads/Artigo_Rodrigo_patricia1.pdf. Acesso: 14/01/2020.

BARCELLOS, Daisy Macedo. **Comunidade Negra de Morro Alto. Historicidade, Identidade e Territorialidade.** Porto Alegre, UFRGS Editora, 2004.

BARROS, Anna Beatriz de C. Rêgo. **Os negros e suas liberdades em Pernambuco entre 1822 – 1850. V Colóquio de História. Perspectivas Históricas, historiografia, pesquisa e patrimônio.** Unicap: Recife. Novembro, de 2011. Disponível em: <http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/5Col-p.213-222.pdf>. Acesso: 19/02/2018.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil.** São Paulo: Livraria Pioneira. 1985.

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós Modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor Líquido.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi.** 1º ed. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida Líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos Líquidos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para Consumo: a transformação das pessoas em mercadoria.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para Consumo: a transformação das pessoas em mercadorias**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para Consumo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **A Arte da Vida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

BERGER, P. **Para una teoría sociológica de la religión**. Barcelona, Kairós, 1981.

BERGER, P. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985. 248 p.

BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Trad. de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985. 196 p. (Coleção Sociologia e Religião – 2).

BERGER, P. **A dessecularização do mundo: uma visão global**. Revista Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, abr. 2001.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Trad. de Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERGER, Peter L. **Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo**. Bologna: Il Mulino, 1994.

BERGER, Peter L. **Rumor de anjos. A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes/KOINONIA, 2003.

BOOF, Leonardo. **Crise dos Valores Tradicionais**. In Infopédia [Em linha]. Porto: Porto editora 2003-2014. Disponível em: <http://www.infopedia.pt/crise-dos-valores-tradicionais>> Acesso em 24 de Fevereiro 2020.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Editora UNESP, 2004c.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento social do século XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996v.

BUBER, M. **Sobre comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRASIL. Constituição Federal. **O Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988**.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Agrário. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável do Agreste Meridional de Pernambuco**. 2011. Disponível em: http://sit.mda.gov.br/download/ptdrs/ptdrs_qua_territorio002.pdf. Acesso em: 12/07/ 2016.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Instrução normativa nº 49, de 29 de setembro de 2008**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, Desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Brasília, 2008. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/institucional/legislacao--/atos-internos/instrucoes/in49_290908.pdf> Acesso: 15/04/2020

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Laudo Antropológico da Comunidade de Castainho-Pe**. Recife. 1997. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/index.php/publicacoes/laudos/quilombolas-1997-incra>. Acesso em: 15/04/2020.

BURDICK, John. **Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?** In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos (orgs.). Raça como Retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CANTO, Adéli Casagrande do Canto. **Quilombos e a materialização de direitos através das políticas públicas: um estudo sobre o recanto dos evangélicos**. Rio Grande do Sul: Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Maria. Brasil, 2008.

CARDOSO, Francinete do S. Santos. **Entre Conflitos, Negociações e Representações: o Contestado Franco-Brasileiro na última década do século XIX**. Belém: NAEA/UFPA, 2003. Dissertação de Mestrado.

- CARDOSO, Cássia Eugênia Reis Silva. **O Processo de Construção Identitária da Comunidade Quilombola da Barra – Rio De Contas / Bahia**. Vitória da Conquista/Ba. Fevereiro/2014. <http://www2.uesb.br/ppg/ppgcel/wp-content/uploads/2017/07/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Mestrado-em-Letras-UESB-Turma-2012-C%C3%A1ssia-Eug%C3%AAnia-Reis-Silva-Cardoso.pdf>
- CARNEIRO, Andrea Flávia Tenório; NICHOLS Sue. **Demarcação de Territórios Quilombolas: a questão técnica e seus impactos sociais**. In Inkra e os desafios para regularização dos territórios quilombolas: algumas experiências. Brasília, MDA: Inkra, 2006.
- CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**. São Paulo. Ed. Nacional, 1988. 4º ed.
- CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- CARVALHO, J.J. de (org.). **O Quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições e lutas**. Salvador, CEAO/EDUFBA, 1996.
- CARVALHO, J. M. de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 4ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARVALHO, J. M. **Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850**. 2ª Edição. Recife: Editora Universitária – UFPE, 2010.
- CARVALHO, Marcus J.M. **Liberdade- Rotinas e Rupturas do Escravismo no Recife, 1822-1850**. Ed. Universitária: Recife, 2002, 353p.
- CARVALHO, Marcus J.M. **O Quilombo de Catucá em Pernambuco**. Caderno CRH, n. 15, p. 5-28, jul./dez., 1991.
- CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre Giovanni António. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. Livro Segundo.
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, equipe Castainho. **Dossiê, Comunidade Negra de Castainho**. Garanhuns – PE. 1997.
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Castainho: **Contando sua história**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.
- CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL. Zeny. **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

COSTA, Benedita Rosa da Costa. **Comunidade Quilombola tanque do padre: Memórias, Narrativas e Vivências. Cuiabá - MT, 2017.** Universidade Federal de Mato Grosso: Programa De Pós-Graduação em Educação. Disponível em: https://ri.ufmt.br/bitstream/1/2039/1/DISS_2017_Benedita%20Rosa%20da%20Costa.pdf Acesso: 19/02/2018.

COSTA, Hulda Silva Cedro da. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira.** Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, 2013. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/758/1/HULDA%20SILVA%20CEDRO%20DA%20COSTA.pdf>. Acesso: 09/11/2019.

COSSARD, Gisèle Omindarewé. **O mistério dos orixás.** 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão Custódio. **Comunidade Quilombola do Mel da Pedreira no Amapá: Protestantismo como eixo de identidade religiosa.** Faculdades Est. São Leopoldo: Programa de Pós-Graduação em Teologia. 2017.

DESCHAMPS, J.-C.& Moliner, P. (2009). **A identidade em Psicologia Social.** Petrópolis, RJ: Vozes.

DIAS, J. de D. **A terra de Garanhuns.** Garanhuns: Monitor, 1954. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?>

DESCHAMPS, J.-C.& Moliner, P. (2009). **A identidade em Psicologia Social.** Petrópolis, RJ: Vozes.

DIAS MONTELLATO, Andréia Rodrigues; CABRINI, Conceição Aparecida & JUNIOR, Roberto Catelli. **História Temática: diversidade cultural e conflitos.** São Paulo: Scipione, 2002.

FAORO, RAYMUNDO. **Os Donos do Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro.** – 3ª edição. Revista. – São Paulo, 2001.

FARRIS, J. **Intervenção na Crise.** In. **Estudos de Religião,** São Bernardo do Campo, UMESP (12) 1996/11.

FECHINI, Yvana. **Ex-escravos resistem à nova escravidão.** Jornal do Brasil. 30/08/1992.

FERREIRA, Antônio Carlos de Santana. **Extensão rural e desenvolvimento local em comunidades quilombolas, nos municípios de Bom Conselho e Garanhuns, no Estado de Pernambuco.** Dissertação de Mestrado – Universidade Federal Rural de Pernambuco.. Recife, 2008.

FIABANI, Adelmir. Mato, Palhoça e Pilão. **O quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004).** 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FIALHO, V. R. Laudo Antropológico- **Comunidade de Castainho - PE.** Recife: Fundação Cultural Palmares, 1997.

FIGUEIREDO, Namar Oliveira Silva. **Mídia, cultura e identidade: fragmentos de um olhar.** Revista do mestrado em Letras Linguagem, Discurso e Cultura – UNINCOR. V.4, n.2, jul.-dez. 2013. [file:///C:/Users/FRAGOSO/Downloads/Dialnet-MidiaCulturaEIIdentidade-4798967%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/FRAGOSO/Downloads/Dialnet-MidiaCulturaEIIdentidade-4798967%20(4).pdf)

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras: uma história do tráfico de escravos Almanack.** Guarulhos, n.12, p.6-33 dossiê 30 entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FOWLER, James. **Estágios da Fé.** São Leopoldo, Sinodal, 1992.

FREITAS, Décio. Palmares. **A guerra dos Escravos.** 5ª ed. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1984.

FUNES, Eurípedes. **“Nasci nas matas, nunca tive senhor”:** história e memória dos **mocambos do Baixo Amazonas.** Tese de doutorado. São Paulo: Departamento de História- FFLCH-USP, 1995.

FURTADO, M.B. Sucupira. R.L. & Alves, C.B. **Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural.** *Psicol. Soc.* vol.26 no.1 Belo Horizonte Jan./Apr. 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822014000100012. Acesso: 22/09/2020.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade.** São Paulo: Editora UNESP, 1991.

- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2002.
- GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: quilombos no Brasil (sécs. XVII-XIX)**. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 1997. Tese de doutorado.
- GOMES, F. dos S. (Org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GOMES, F. dos S. (Org.). **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil, séculos XVII e XIX**. São Paulo: UNESP-Polis, 2005.
- GOMES, F. dos S. (Org.). **Histórias de Quilombolas: Mocambos e comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro, Séc XIX**. Ed. Rev. e Ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOMES, F. dos S. (Org.). **Sonhando com a terra, construindo a cidadania**. In: PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (Orgs.). **História da Cidadania**. São Paulo: Editora Contexto, 2008.
- GOMES, F. dos S. (Org.). **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. 1ª ed.- São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- GUIMARÃES, C. M. **Mineração, quilombos em Minas Gerais no século XVIII**. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GUIMARÃES, C.M. **Quilombos: classes, política e cotidiano (Minas Gerais no século XVIII)**. São Paulo, SP. Tese de Doutorado. USP, 1999.
- GUSMÃO, N. M. **A questão política das chamadas ‘terras de preto’**. Textos de Debates. Florianópolis, v1, nº 2, 1991.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. Título original: The question of cultural identity.
- HALL, Stuart. **Quem precisa da identidade?** In: SILVA, Tomas Tadeu da (Org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 11. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido: A religião em movimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LA BLACHE, Paul Vidal de. **Geografia geral - Os gêneros de vida na Geografia Humana.** Revista Geographia, UFF, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 113-130, 2005.

LAIN, Vanderlei Albino. **Encontros para a Nova Consciência: uma experiência religiosa da cultura pós-moderna?** Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria de Ensino, Pesquisa e Extensão. Programa de Mestrado em Ciências da Religião, Recife: o autor, 2007.

LUCKMANN, Thomaz. **La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna.** Trad. de Miguel Bermejo. Salamanca: Sigueme, 1973.

LIMA, R. C. **Tradições e Território no Fio da Espada: os Bernardos de Santana do Tabuleiro – MG, (1970-2005).** Dissertação (Mestrado em História) - Programa de pós-graduação em História, Instituto de Brasília (UnB), 2005.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade.** Universidade de Brasília: Brasília, 2002. p.3- 4. In Milano, Giovanna Bonilha. **O processo de demarcação de terras quilombolas – visibilidade e cidadania.** Universidade Federal do Paraná.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio.** Lisboa: Relógio D'água Ed. 1983.

LODY, R. **Candomblé: religião e resistência cultural.** São Paulo, Ática, 1987;

LOPES, H.T. **Negro e cultura no Brasil: pequena enciclopédia da cultura brasileira.** Rio de Janeiro, UNIBRADE/UNESCO, 1987.

LOUZADA, Natália do Carmo. **Recriando Áfricas: Subalternidade e Identidade Africana no Candomblé de Ketu. 2011.** Dissertação apresentada à Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. Disponível: https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/NAT%C3%81LIA_DO_CARMO_LOUZADA.pdf. Acesso: 26/01/2019.

MAESTRI FILHO, M.J. **Em torno ao Quilombo.** História em Cadernos, 2(2), 1984.

MARC, René. **A Formação da Identidade Quilombola dos Negros de Rio das Rãs.** Tese doutorado em História, Salvador, UFBA, 1999.

MARCUSSI, Alexandre A. **Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial.** Revista de História, São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n. 154, p. 97-124, 2º sem. 2006.

Disponível: [file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/19036-Texto%20do%20artigo-22567-1-10-20120523%20\(8\).pdf](file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/19036-Texto%20do%20artigo-22567-1-10-20120523%20(8).pdf). Acesso: 26/01/2019.

MARINHO, T. A. **Subjetividade, identidade e as redes de consumo Kalunga**. 2013. 419f. Tese (Doutorado) – Departamento de Sociologia – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2013.

MARTINS, Cristian Farias. **Fronteiras da Liberdade: O Campo Negro Como Lugar da Identidade Quilombola no Brasil**. ITINERARIOS Vol. 7 / 2008. p.207. Disponível em: <file:///C:/Users/FRAGOSO/Downloads/DialnetFronteirasDaLiberdadeOCampoNegroComoLugarDaIdentid-5619239.pdf>. Acesso: 29/07/2020.

MARQUES, Marta Inez Medeiros. **O modo de vida camponês sertanejo e sua territorialidade no tempo das grandes fazendas e nos dias de hoje em Ribeira - PB**. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 1994.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MATTOS, HEBE. **“Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil**. REVISTA USP, São Paulo, n.68, dezembro/fevereiro 2005-2006. Disponível: [file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/13486-Texto%20do%20artigo-16460-1-10-20120517%20\(10\).pdf](file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/13486-Texto%20do%20artigo-16460-1-10-20120517%20(10).pdf). Acesso em: 19/02/2018.

MÉLO, Cláudia Fernanda Teixeira de. **Memórias e sentidos de natureza nas práticas educativas da comunidade Quilombola Castainho/PE**. Tese (Doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Universidade Federal de Sergipe, 2018.

MELO, Gian Carlo de. **Escravidão e Bens no Recife no Limiar do Século XIX**. Transversos, Rio de Janeiro, v. 02, n. 02, mar. - set. 2014. Disponível em: [file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/18553-60766-1-SM%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/18553-60766-1-SM%20(4).pdf). Acesso: 29/10/2018.

MONTECÚCCOLO, João Antônio Cavazzi de; António, Giovanni. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. Livro Segundo, § 50, p. 204.

MONTELLATO, Andrea Rodrigues Dias. CABRINI, Conceição Aparecida. CATELLI, Roberto, Junior. **História Temática: Diversidade Cultural e Conflitos**. São Paulo: Scipione, 2000.

MOURA, Clovis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

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

MOURA, Clovis. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió, EDUFAL, 2001.

MORETTI, Luiza. "**Grão-Pará e Maranhão**". In: Biblio Atlas - Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa. Disponível em: http://lhs.unb.br/atlas/Gr%C3%A3o-Par%C3%A1_e_Maranh%C3%A3o. Acesso em: 29/10/2018.

MORIN, Dominique. **Para falar de Deus**. São Paulo: Loyola, 1993.

NAHAS, Markus Vinicius. **Atividade física, saúde e qualidade de vida: conceitos e sugestões para um estilo de vida ativo**. 4. ed. Londrina: Midiograf, 2006. <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/1690-6.pdf>. Acesso: 12/07/2020.

NASCIMENTO, M. B. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. Afrodiáspora Nos. 6-7, 1985. Disponível: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4408010/mod_resource/content/2/NASCIMENTO-Beatriz_O%20conceito%20de%20Quilombo%20e%20a%20resist%C3%Aancia%20cultur%20negra.pdf. Acesso: 19/02/2018.

NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. **Candomblé e Umbanda: Práticas religiosas da identidade negra no Brasil**. RBSE, 9 (27): 923 a 944. ISSN 1676-8965, dezembro de 2010. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>. Acesso em: 29/10/2018.

NASCIMENTO, Solange Aparecida do; ABIB, Pedro. **O efeito da cruzada neoevangélica sobre remanescentes de quilombo: questões sobre educação e identidade quilombola**. Horizontes, v. 34, n. 1, p. 33-44, jan./jul. 2016.

NICOLETTE, Carlos Eduardo. "**O Quilombo dos Palmares: a história narrada**". Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015.

NINA RODRIGUES, R. **As sublevações de negros no Brasil anteriores ao século XIX**. Palmares. In: NINA RODRIGUES, R. **Os africanos no Brasil**. Brasília: Universidade de Brasília, 2004.

NOGUEIRA, André. **Os calundus e as Minas Gerais do século XVIII**. Anais do XXV Simpósio Nacional de História. Fortaleza: ANPUH, 2009.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

RAMOS, A. **As culturas negras no novo mundo**. 4ed . São Paulo, Nacional, 1979.

REIS, J.J. **Quilombos e revoltas escravas no Brasil**. “Nos achamos em campo a tratar da liberdade”. Revista USP, 28. 1995-1996.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo, Cia das Letras, 1996.

Revista Rainha dos Apóstolos Revista Rainha dos Apóstolos. **Quilombolas - Tradição, fé, luta e resistência**. Disponível: http://revistarainha.com.br/quilombolas-tradicao-fe-luta-e-resistencia.html/nov_especial03. Acesso em: 29/10/2018.

RIOS, Ana Lugão & Mattos, Hebe. **Memórias do Cativo. Família, Trabalho e Cidadania no Pós-Abolição**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

.SCHWARCZ, Lilia; STARLING, Heloisa. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Brasília MIC/SECULT, 1988.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: Sob o regime da escravidão**. 3ª ed. revista ampliada. Belém: IAP/Programa Raízes, 2005.

SANTANA, Gilsely Barbara Barreto. **Duelo de Significados: a questão quilombola no Brasil contemporâneo**. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=8922176f5043c319>.

SANTOS, Nágila Oliveira dos. **Do Calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa**. Revista África e Africanidade – ano I – nº 1 – Maio, 2008 – ISSN 1983-2354. Disponível: http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/Do_calundu_colonial_aos_primeiros_terreiros_de_candomble_no_Brasil.pdf. Acesso em: 26/01/2019.

SANTOS, Alípio Felipe Monteiro dos. Evileno Ferreira. **Por um Conceito ressemantizador da Identidade Quilombola: Reflexão interdisciplinar sobre os quilombos de Pinheiro, Maranhão.**

<http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/viewFile/11257/7727>.

Acesso: 04/08/2018.

SANTOS SILVA, Valdélío. **Rio das Rãs a luz da noção de quilombo: de uma comunidade remanescente de quilombo.** Afro-Ásia, EDUFBA, Salvador: 2000, n. 23. p. 267-295.

SAQUET. Marcos Aurélio. **Por Geografia das territorialidades e das temporalidades: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial.** Rio de Janeiro: Consequências, 2015.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. **A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas.** In: Revista Ambiente & Sociedade, Ano V, nº 10, 1º semestre 2002.

SCHWARTZ, Stuart B. **"The mocambo: slave resistance in colonial Bahia"**. In Price, Richard (org.), Maroon Societies. Rebel slaves communities in the Americas. (2ª ed.). Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1979, p. 305-311.

SCHWARTZ, Stuart B. **Mocambos, quilombos e Palmares: A resistência escrava no Brasil colonial.** Estudos Econômicos, 17:61- 88. [Número especial]. 1987.

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, Roceiros e Rebeldes.** São Paulo, Cia. das Letras. 2001.

SCHIMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecilia Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. 2002. **A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas.** Ambiente & Sociedade, ano V, n. 10. p. 1 - 6.

SENA, J.R.F., **Maracatus Rurais do Recife: entre a religiosidade popular e o espetáculo.** Dissertação de mestrado em Ciências das Religiões. (Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba – PPGCR-UFPB). João Pessoa: UFPB, 2012.

SILVA, Gian Carlo de Melo. **Escravidão e Bens no Recife no Limiar do Século XIX.** Transversos, Rio de Janeiro, v. 02, n. 02, mar. - set. 2014. Disponível em: [file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/18553-60766-1-SM%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/18553-60766-1-SM%20(4).pdf). Acesso em: 29/10/2018.

SILVA, Giselda Shirley da; SILVA, Vandeir José da. **Quilombos Brasileiros: Alguns Aspectos a Trajetória do Negro no Brasil**. Revista Mosaico, v. 7, n. 2, p. 191-200, jul./dez. 2014.

SILVA, Jaqueline de Oliveira e. **Quilombo, cultura e política: uma etnografia das políticas culturais na comunidade de Castainho, PE**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2013. Recife: 2014.

SILVA, M. J. da. **Sombra dos Quilombos: introdução ao estudo do negro em Goiás**. Goiânia: Cultura Goiana, 1974. Disponível: [file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/4408-12855-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/4408-12855-1-PB%20(2).pdf). Acesso em: 29/10/2018.

SILVA, Valdélío Santos. **Rio das Rãs à Luz da Noção de Quilombo**. Revista Afro-Ásia, nº. 23. Salvador, EDUFBA, 2000. Disponível na internet <http://www.lppuerj.net/olped/documentos/ppcor/0210.pdf>. Acesso em: 29/10/2018.

SILVA, Vagner G. **Candomblé e Umbanda**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner G. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, Renato. **Do calundu ao candomblé: os rituais de fé africanos ganham seu primeiro tempo no início do século XIX**. In: FIGUEIREDO, Luciano (org.) **Raízes africanas**. Rio de Janeiro: SABIN, 2009.

SILVEIRA, Renato. **Candomblé da Barroquinha**. Editora Maianga, 2007.

SILVEIRA, Renato. **Do Calundu ao Candomblé**. 23/05/2014. Disponível em: http://www.vermelho.org.br/noticia.php?id_noticia=242693. Acesso em: 26/01/2019.

SLENES, Robert W. **“Histórias do Cafundó”**. in: Vogt, Carlos/Fry, Peter (com a colaboração de Robert Slenes): **Cafundó. A África no Brasil. Linguagem e sociedade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 37-102.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte/MG: UFMG, 2006.

SOUZA, B.M.L. MS (orgs) Prefacio. In: Camargo. C.P. F: **Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos, protestantes, e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2004.

SPOLLE, M. V. **A mobilidade social dos negros no Rio Grande do Sul: os efeitos da discriminação racial nas trajetórias de vida**. Porto Alegre: UFRGS. Tese de doutorado em sociologia, 2010.

SWEET, James H. **Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. Lisboa: Edições 70, 2007.

PALÁCIOS, M. **O medo do vazio: comunicação, socialidade e novas tribos**. In: RUBIM, A. A. (Org.). **Idade mídia**. Salvador: UFBA, 2001.

PAULA, Blanches de. **A fé como suporte nas crises**. Revista Caminhando, vol. 9, n. 1 [13], 2004. [file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/1399-2547-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Claudio%20Nascimento/Downloads/1399-2547-1-PB%20(1).pdf). Acesso: 20/02/2020.

PAZ, Eliane Moreira da Costa. **Os Adolescentes em crise de fé e de pertença religiosa: comparação entre católicos e evangélicos**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria de Ensino, Pesquisa e Extensão. Programa de Mestrado em Ciências da Religião. Recife – PE, 2015.

PERET, B. **O Quilombo dos Palmares**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002.

PONDÉ, Luiz Felipe. **A invenção do contemporâneo: o diagnóstico de Zygmunt Bauman para a pós-modernidade**. Campinas: CPLF Cultura, 2011. Disponível em: Acesso em: 20 mar. 2014.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. Estudos Avançados. São Paulo, v.18, n.52, 2004. Disponível em <http://www.scielo.br>. Acesso em 20/08/2020.

TÖNNIES, F. **Comunidad y Sociedad**. Buenos Aires: Losada. [1887]. Tradução de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1947.

TÖNNIES, F. **Comunidade e sociedade como entidades típicoideais**. In: FERNANDES, F. (Org.). **Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973. p. 96-116.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo, caminhos e entraves do processo de titulação. Belém - PA**: Edição do autor, 2006.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação**. Belém: Secretaria Executiva de Justiça. Programa Raízes, 2006. In Territórios Quilombolas. Texto, Instituto de Terras do Pará; Organização, Marques, Jane Aparecida e Malcher, Maria Ataíde. Belém: ITERPA, 2009.

VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil colonial (1500 – 1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000,

VÉРАН, François. **“Rio das Rãs. Terre de Noirs”**. Tese de doutorado em Antropologia, Paris, EHESS, 2000.

VIEIRA, Ana Beatriz Duarte; Monteiro, Pedro Sadi. **Comunidade quilombola: análise do problema persistente do acesso à saúde, sob o enfoque da Bioética de Intervenção**. Saúde em Debate. Rio de Janeiro, v. 37, n. 99, p. 610-618, out/dez 2013.

VIRGOLINO, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica (Documentos Históricos)**. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

APÊNDICES

APÊNDICE 1**ROTEIRO DE ENTREVISTA DOS MORADORES****Entrevista nº 01****Data:****Nome do entrevistado:** _____ **Idade:****Trabalha:****DATA:**

1. Você vive na comunidade Castainho a quanto tempo?
2. Como você vê a comunidade de Castainho hoje e o que mais você gosta e lhe faz feliz aqui?
3. Considerando o tempo de moradia nesta comunidade, você observa algumas mudanças ao longo desse tempo?
4. E na sua vida, o que mudou durante esse tempo? Você poderia dar alguns exemplos?
5. Quais as religiões você observa que existem na comunidade de Castainho?
6. Você participa de alguma? Qual?
7. Você poderia falar dessa sua participação religiosa?
8. Sendo uma comunidade quilombola você acha que ela perdeu sua origem africana? Sim ou não, você poderia explicar?
9. Como eram praticados os cultos de religião afrodescendentes (Umbanda e Candomblé) na comunidade? E hoje se pratica este culto na comunidade?
10. Como vem ocorrendo as mudanças de conversão religiosa na comunidade?
11. Como a religião vem mudando as práticas culturais da comunidade?
12. Como a nova e velha geração percebe as mudanças religiosas e culturais na comunidade?
13. Como reconhecida comunidade quilombola o que você acha que ela deveria preservar como valor?
14. A juventude hoje em Castainho sabe da história dessa comunidade?
15. O que você acha que os jovens pensam sobre essa história? Eles dão alguma importância a isso hoje?
16. Ao finalizar essa entrevista, quais são suas últimas palavras?

APENDICE 1**ROTEIRO DE ENTREVISTA DO LIDER RELIGIOSO****Entrevista nº 01****Data:****Nome do entrevistado:** _____ **Idade:****Trabalha:****DATA:**

- 1) Como ocorreu a entrada da igreja Presbiteriana na comunidade? Aonde foram realizados os primeiros cultos na comunidade?
- 2) Em relação à creche como foram desenvolvidos os primeiros trabalhos?
- 3) Do ponto de vista histórico como o Sr. Vê a comunidade de Castainho?
- 4) Como o senhor vê a questão religiosa presente nessa comunidade reconhecidamente quilombola?
- 5) A igreja Presbiteriana fundamentalista tem tido uma boa receptividade por parte desta comunidade?
- 6) O senhor percebe sinais de crise de sentido presente na juventude de Castainho?
- 7) A partir do atual contexto dessa comunidade, como o Sr. imagina seu futuro religioso?
- 8) Considerando o tempo de moradia nesta comunidade, você observa alguma mudança ao longo do tempo?
- 9) Como o Sr. Vê a comunidade de Castainho do ponto de vista religioso? Tendo em vista, que já foi uma comunidade quilombola praticante de religião umbanda e hoje praticamente menos e quase nada, e é católica e evangélica. Como o senhor vê e analisa o comportamento religioso das pessoas da comunidade?
- 10) Faça suas considerações finais.

APÊNDICE 2

QUADRO 1 – PERFIL DOS ENTREVISTADOS

ORDEM DOS ENTREVISTADOS	NOME	IDADE	TEMPO DE MORADIA	PROFISSÃO	DATA DA ENTREVISTA
ENTREVISTADO 1	ANTÔNIO GINALDO DA SILVA MIRANDA	17ANOS	17 ANOS	ESTUDANTE	13/11/2020
ENTREVISTADO 2	GERALDO MENDES BARBOSA	67 ANOS	67 ANOS	AGRICULTOR	16/11/2020
ENTREVISTADO 3	JOSÉ CARLOS DA SILVA LOPES	63 ANOS	63 ANOS	AGRICULTOR	12/11/2020
ENTREVISTADO 4	JOSÉ DA SILVA LOPES	33 ANOS	33 ANOS	AGRICULTOR	05/11/2020
ENTREVISTADO 5	JOSEANE DA SILVA LOPES	31 ANOS	31 ANOS	PROFESSORA	23/11/2021
ENTREVISTADO 6	KÉSSIA SILVA DE GÓES	22 ANOS	6 ANOS	ESTUDANTE	17/11/2020
ENTREVISTADO 7	LINDINALDO CASTOR RODRIGUES	56 anos	17 ANOS	PASTOR	10/12/2020
ENTREVISTADO 8	MARIA JOSÉ LOPES EZIDIO	54 ANOS	56 ANOS	AGRICULTORA	07/11/2020
ENTREVISTADO 9	MAURICIO ROCHA MENDES	17 ANOS	17 ANOS	ESTUDANTE	26/11/2020
ENTREVISTADO 10	QUITÉRIA DA SILVA LOPES	36 ANOS	36 ANOS	AGRICULTORA	23/11/2020
ENTREVISTADO 11	RAISSA FERNANDA SOUSA SILVA	21 ANOS	21 ANOS	ESTUDANTE	25/11/2020.
ENTREVISTADO 12	VALMIRA MENDES BARBOSA	38 ANOS	38 ANOS	PROFESSORA	05/11/2020

APÊNDICE 2

QUADRO 2 - SINTESE DAS ENTREVISTAS DOS MORADORES

ENTREVISTADOS	PERGUNTAS	RESPOSTAS
Entrevistado 1	Pergunta 1 - Sendo uma comunidade quilombola você acha que ela perdeu sua origem africana? Sim ou não, você poderia explicar?	Veja eu acho que dissesse que sim seria egoísmo meu porque a nossa descendência né, de um povo africano, de um povo que foi escravizado. Então mesmo que passe por várias mudanças nós nunca vamos perder a essência das pessoas que nos formaram, digamos assim, as pessoas que formaram essa comunidade. A comunidade pode passar por mudanças culturais muito grande, mas a essência essa descendência do pessoal africano é impossível ser retirada da comunidade.
Entrevistado 3		Perdeu sim, porque quando no inicio de toda essa discussão aqui tinha alguns terreiros na época os terreiros foram apedrejados, foram condenados pelos próprios na época né, só a igreja mais o próprio governo. A maioria das vezes tinha gente fazendo seu ritual religioso a noite e ai, a policia batia naquelas casas e prendia as pessoas, fazia com que as pessoas fechasse que era proibido e tal. Com essa discussão dá direito que tem as leis, ainda hoje as pessoas ficam assustadas. Eu conheço muitas pessoas, que são pai de santo e mãe de santo eles tem dito que na própria família são discriminados. Isso é uma questão muito séria.

Entrevistado 4		<p>Na verdade, Castainho tem um problema das comunidades quilombolas aqui de Garanhuns. Castainho ela é mais próxima do município da cidade de Garanhuns. Então, ela acabou que se misturando muito com a questão da cidade. Então, hoje se você tentar identificar uma pessoa que mora na comunidade quilombola, e, uma pessoa que mora na cidade vai ser praticamente impossível. A gente já se familiarizou tanto com a cultura da cidade, que até o modo de se vestir, o modo de falar se confundem, apesar que a gente tem consciência, a gente tem consciência da nossa situação da nossa origem, hoje a gente trabalha muito forte isso.</p>
Entrevistado 5		<p>Olha assim, perdeu em parte, na parte da cultura ela perdeu muito, porque em eventos culturais a gente tinha o samba de coco, tinha a banda de pífano, tem a banda de pífano que está um pouco defasada. A gente tinha um grupo de dança que era muito forte, mais assim ficou muito complicado né, porque assim, a cultura de Castainho por ser muito próxima a cidade, então a cultura de Castainho foi se assimilando a da cidade. E também os jovens as crianças e assim para eles não tiveram muito interesse em continuar, o que se tinha então para eles foi melhor assimilar uma cultura de fora do que a cultura deles. A gente é visto, lá fora de jeito pejorativo sabe então muitos, tinham vergonha, outros não querem, tem medo, outros preconceitos né, de não participar a não eu não quero isso não. É</p>

		<p>melhor, mais não querem participar muito não. Então se perdeu muito, a gente tenta manter ainda até um grupo de dança que eu fiquei muito tempo a frente com as meninas e tudo é a gente. Assim, tentou manter mais a juventude hoje está muito desligada das coisas, eles estão mais em coisas atual, coisa atual o que já foi passado para eles não interessa muito não. Hoje tentamos fazer é tentar um resgate, reativar alguma coisa para que eles saibam a importância da cultura, para gente hoje a cultura sempre foi importante. A gente o que é hoje por causa da cultura, e eles assim tem um certo, sabe como dizer uma certa repulsa de não aceitar, sabe porque o melhor é a cultura do outro a dele não é tão boa assim. E o que a gente tenta manter, tenta buscar, tenta enfatizar dentro da escola é de mostrar a ele que a nossa cultura ela é uma cultura boa, não é nada que pode envergonhar a gente que muitas coisas assim parte dos livros didáticos. O que a gente via muito não sei se ainda tem essa questão de colocar o negro como pessoa inferior, como escravo. Então ser negro é ruim, a religião também, é religião do demônio, assim tudo era do lado do ruim a gente não queria ver abandonava o livro na aula de história a porque o negro é escravo. Assim, é ruim ter que escutar aquilo né, ser negro é ruim então você tem um alto preconceito você se ver naquela realidade mais não quer ser aquilo. Você não quer há uma repulsa, a gente tenta fazer é mostrar que o negro não é aquilo ali ele não está ali</p>
--	--	--

		<p>porque ele quis está ali. O negro não é escravo quando tem uma palestra, o negro escravo, o negro não é escravo, o negro foi escravizado ele nunca foi escravo. Todo mundo nasceu livre.</p>
Entrevistado 6		<p>Creio eu que está perdendo aos poucos, porque as pessoas que residem aqui estão passando a valorizar menos. Porque digamos assim não é como antigamente que as pessoas respeitavam, cultuavam hoje em dia é diferente.</p>
Entrevistado 8		<p>É eu acho que ela vem perdendo ao longo do tempo, porque hoje a gente só tem a história mesmo né. E, assim a gente tinha aqui na comunidade dança banda de cocô e ai né, ao longo do tempo está se perdendo.</p>
Entrevistado 10		<p>Perdeu não, não perdeu sua origem africana porque ás liderança daqui a comunidade ela tem buscado não está deixando morrer. Apesar que o apoio aqui é pouco, a cultura está enfraquecida, as festa da comunidade está enfraquecida por conta de questões políticas não dá o apoio, o suporte entendeu. Ai não está esquecido tem luta, para não deixar essa raiz morrer porque só resta a raiz. Mais se for depender de outros, tem tanta gente ajudando, porém tem muita gente querendo deixar morrer entendeu. Ai só depende da comunidade não deixar a cultura morrer.</p>

Entrevistada 12		Ela perdeu um pouco, justamente acredito assim por ela ser tão próximo da cidade, outras pessoas se aproximaram demais da comunidade. E até a questão da prática da sala de aula também. Eu acredito que a escola contribuiu pra ter a religião ou não. Como você ver no próprio livro, eles acabam deixando de lado a religião quilombola. Ai se o negro não estuda sobre ele, se ele não reconhece dificilmente ele vai se reconhecer naquela religião.
Entrevistado 1	Pergunta 2 - Como reconhecida comunidade quilombola, o que você acha que ela deveria preservar como valor?	As vertentes que formam seu povo, tais quais religião a qual pertence á cultura. Porque veja a identidade, os traços que formam a identidade de um povo são a cultura, a religião a sua forma de pensar, ou seja, quando você tem uma opinião coisa e tal baseada na sua religião na forma de pensar digamos assim, na sua religião né, como posso dizer especificamente.
Entrevistado 3		Eu acredito primeiro sua história. É a questão fundamental, porque a comunidade que não tem história, ela não é comunidade e as pessoas se conhecem, porque é comunidade quilombola. E também saber, o que é mais importante para você preservar, porque veja só a comunidade quilombola quando ela é reconhecida pelo ministério da cultura pelo governo federal é uma meta do governo. Mas, a gente precisa que alto reconhecemos, o governo não precisa reconhecer, só dá direito a essas comunidades para que elas consigam a politica que é de direito. Ai a gente acha, que uma comunidade

		<p>hoje para ser reconhecida que o governo reconheça só para ter direitos a algumas políticas, e, as políticas não é importante para as comunidades. Eu não acho isso ai, eu acho tem que ser simplesmente preservar, a questão do modo de viver até porque, muita gente quilombola ele é tão discriminado, que às vezes fica um pouco assustado, se é ou não pode continuar sendo, dizendo que é quilombola ou não. Mas, se constrói essa questão nesta comunidade por direito de preservar suas religiões, preservar sua cultura são os governantes que ai estão é, porque quando as pessoas é discriminada nesse país eles tem até dificuldades para viver, país racista que discrimina a cada instante negro, negra né. Então, é muito difícil pra gente dizer que este país que gostaria de vê. Demais os governantes de hoje, que estão ai no poder hoje, ocorre não estão olhando para as comunidades com um olhar político.</p>
Entrevistado 4		<p>Como valor primeiro a cultura, a identidade que a gente preserva que a gente tem muito essa ligação. Castainho foi reconhecida pela sua identidade, apesar de termos perdido alguma coisa a questão da agricultura familiar e artesanal, é o que Castainho tem de força e outras questões e outras situações, mais a cultura, a nossa cultura é o que a gente preserva mais mesmo com as dificuldades, a gente vem prezando muito a cultura e a identidade. O auto reconhecimento de se reconhecer como quilombola, não perde isso, a partir do momento que o pessoal</p>

		não se reconhecer como quilombola fica difícil como eles se reconhece é mais fácil conversar, é mais fácil explicar as situações. Nossos antepassados, eles tiveram um papel muito importante, a gente escuta os mais velhos, nessas situações para que a gente não venha perder a identidade cultural. É importante muito para a gente imagino, tendo que conviver com as tecnologias com as situações fora da comunidade mais a gente presa muito pela identidade cultural.
Entrevistado 6		A cultura de seus antepassados.
Entrevistado 9		Acho que a nossa história, que a gente tem bastante história. Para mim é lindo, a nossa história, a cultura, a religião. Não impor a religião, mais conservar a religião de origem.
Entrevistado 10		Eu acho que ela deveria preservar como valor a nossa cultura né, como a nossa origem de onde a gente veio e surgiu, que a gente não pode esquecer da onde a gente veio, quem são nossos antepassados isto ai tem que está sempre lembrando, tem que estudar, tem que está na escola. Ai sabe, pra que as futuras gerações não esqueçam onde a gente veio das nossas lutas, tem que ser preservados.
Entrevistada 11		As danças, festas, a casa de farinha e algumas árvores.
Entrevistada 12		Acredito que deveria ter o objetivo, ter algo mais

		<p>concreto para que fosse mais visível a religião, algo que fosse guardado que representasse mesmo a cultura da comunidade. E a comunidade até tem isso, tempo desse tava pra fazer um museu com todas as antiguidades que existiram na comunidade, que até tem uma casa de taipa, que é a última que tem aqui nunca foi desmanchada. Era para fazer um museu desse lugar com coisas antigas mesmo, coisas que os jovens de hoje pudessem ver qual foi a importância que essas coisas tiveram para a comunidade, qual o valor que isso tem. Eu acho algo mais concreto sendo visto e vivenciado. Eu acho que ia trazer um benefício muito maior para a comunidade, talvez até para os jovens se interessarem mais se incentivar mais.</p>
Entrevistado 1	Pergunta 3 - Como vem Ocorrendo as mudanças de convenção religiosa?	<p>Veja quando nós estamos no período de infância, nós estamos e somos incluso a uma religião, a uma vida religiosa que deriva de nossos pais, ou seja, se nasce numa família católica em primeira instancia você tende a ser católico por costume familiar. Quando você cria a sua própria ideia de pensamento, a sua própria opinião, você ver ali que realmente aquela religião que lhe faz bem, que você usa como seu bem comum, esperança ou se precisa mudar por uma questão de identificação e gosto. É aí que ocorre essa mudança, quando você ver que seu gosto, aquela doutrina religiosa não é aquela que sua doutrina lhe criou, aí ocorre essa mudança, ocorre também uma mudança em questão de</p>

		<p>quando as pessoas vem praticar sua religião, ou seja, quando tem um grupo de evangélicos que pegam um grupo de jovens. Então esse jovem acaba dessa forma mudando sua religião, a partir de uma conversa isso é muito presente na comunidade.</p>
Entrevistado 3		<p>Olha as mudanças são para mim, eu vejo para mim que não são tal boas, porque cada pessoa que pratica uma religião ela quer praticar o culto a religião do jeito que ela é, então as pessoas que não tem muito conhecimento eles na maioria das vezes elas começam a criticar por exemplo, a igreja católica mesmo, hoje vejo muita gente que era católico, diz não sou católico, não sou crente, nem participo do candomblé. Eu acho que ele nem saiu do lugar dele, nem foi, nem voltou, ele parou no tempo e não sabe para onde ir porque se eu tenho uma decisão tomei algumas medidas e não quero seguir para algum lugar talvez eu fui conduzido para um formato que as pessoas não sabe quem sou eu que devo fazer e o que sou. Então isso atrapalha muito essa questão desse conhecimento.</p>
Entrevistado 4		<p>É assim a igreja católica ela tem um papel muito importante na comunidade, acho que como a questão de instituição na comunidade ela é a instituição mais antiga, como antiga, como igreja acabou que as gerações mais novas foram aderindo ao catolicismo. Foi ficando de herança para o pessoal mais novo. Então a gente tinha duas escolhas na verdade, agente tem uma escolha o</p>

		<p>catolicismo e o evangelismo na verdade. Os evangélicos eles entraram na comunidade de forma sutil, e, acabaram que alguns jovens que como se diz, influenciando alguns jovens a seguirem para a questão dos evangélicos. Assim, hoje Castainho nossa comunidade tem autonomia para aceitar ou não alguma religião. Então o pessoal evangélico que estão na comunidade hoje, eles estão, tem uma igreja, a igreja evangélica eles estão na comunidade com autorização. Se de alguma forma a comunidade ver que os evangélicos estão atrapalhando a comunidade de alguma forma, então nós temos autonomia para não aceitar mais a igreja evangélica na comunidade. Assim, a gente não tem este problema, porque como a gente tem um pessoal que segue a religião evangélica, eles tem total conhecimento de apesar de seguirem a religião evangélica eles tem sua origem africana são muito de origem africana e que tem nossa cultura. Então o pessoal entende isso perfeitamente, apesar de seguirem outras religiões, que não são o que a gente deveria que é a parte do candomblé mais o pessoal tem ciência. Hoje Castainho tem esta consciência de apesar de seguir o catolicismo, o evangelismo a gente tem a parte cultural da comunidade que ela que ser preservada.</p>
Entrevistado 5		<p>Olha vem ocorrendo o seguinte né, porque em Castainho só tinha a igreja católica, só que assim toda igreja, como qualquer igreja tem que ter algo</p>

		<p>que os jovens o pessoal goste de participar sabe, algo que você se identifique goste dali, porque ali é bem animado e assim algumas igrejas deixam a desejar. Você vai para uma igreja negócio desanimado não gostei muito não vai mai, vai para a outra mais animada. E ai é assim, aqui só tinha igreja católica depois construíram igreja evangélica né. Ai o pessoal todo mundo começaram ir para evangélica. Eles usavam muito de ação social, cesta básica, natal tem isso, então todo ano eles têm algo a oferecer ao povo, sabe olha minha igreja que eu vou ganho cesta básica, na igreja que eu vou o pastor me dá isso, o pastor me ajudou a construir a minha casa. É mais por gratidão. Sabe eu vou pra lá, ai vai pra igreja se batiza tudo naquela igreja ali. Ai começou a ganhar mais pessoas né, ai o povo foi saindo da igreja católica não tinha o que oferecer financeiramente. Ai começaram a ir pra igreja evangélica, começaram ai pra lá o pastor ajuda. Ai o pastor não vou fazer a creche, todo mundo queria os meninos botar na creche. Todo ano, ou, o ano todinho sempre tem alguma doação, eu vou lá buscar, porque eu sou da igreja, eu vou lá buscar, ai assim foi caminhando uma dimensão maior mais que a católica então começou a crescer mais. As pessoas começaram ai mais para a igreja a participar, alguns iam mais porque realmente é religião, outros benefícios sabe. Tinha não tem beneficio vão mais por causa disso. Eu tenho uma colega minha ela disse lá eu vou batizar, porque</p>
--	--	--

		<p>Deus é bom. Eu disse acho que religião é coisa muito seria, você devia pensar antes de se batizar nessa igreja. Você devia pensar melhor porque eu quero vou pedir a Deus, para pedir a Deus pode ser qualquer religião. Toda igreja tem sua doutrina, então você tem que seguir aquela doutrina, se você se batizar você está dizendo olha vou seguir esta doutrina. A partir de hoje vou renascer vou viver esta doutrina. Ai ela, não a igreja é bom tem os encontros tem num sei o que. Ai eu tá bom, ela se batizou passou um tempo ela veio, eu fui não sei aonde, foram dizer ao pastor foi a maior confusão que não pode está em festa. Ela veio me dizer com raiva arretada, olha porque estava num sei aonde foram dizer ao pastor ele não gostou. Mulher o que disse a tu, ele disse assim o que tem haver a pessoa se batiza e ir a festa. Olhe procure saber qual a igreja que você batizou qual a doutrina dela. Ela disse, não é uma igreja normal não porque, olhe assim como a católica outras religiões tem coisas restritas, você deveria entender o que disse para você, batizar é coisa seria. Não vou mais não, não quero mais não, eu disse. Quando se tem um beneficio é bom, quando não vou para algum lugar que o povo acha, porque ele sabe fulano foi para tal lugar ele não é da igreja, mais não tá pecando é melhor tirar fulano deixar só os outros, daqui se tiver alguma coisa fulano não ganha, deixa fulano para lá. Foi o que entendi ela não foi mais para igreja vai quando quer, volta quando quer. O que é</p>
--	--	--

		<p>assim, o que eu vejo é isso não é porque assim, a igreja de lá ela tem mais coisa que o pessoal se apegam, mais as coisas materiais fulano está sem lençol, dá fulano um lençol, há fulano está sem comida porque não trabalhou não mais vai doar uma cesta básica. Então esta é uma política assistencialista é o povo gosta né. Isso ai vai chamar mais atenção pessoal começa a participar, coisa que a católica pelo contrário arrecada dinheiro para poder ajeitar a igreja, a daqui é assim é para arrecadar dinheiro para a igreja, ai faz festa para arrecadar dinheiro né.</p>
Entrevistado 6		<p>Assim não generalizando, é acho que hoje não tem mais essa conversão, porque os jovens daqui não se interessam mais por religião, é mais festa, mais curtidão acho que tem um desligamento dessa conversão religiosa.</p>
Entrevistado 8		<p>É como eu posso dizer, é seguindo à igreja, os que são da igreja que eram católica e que migraram para a outra religião evangélica, vão seguindo né para igreja dele, e, os que são católicos, vão seguindo também para a sua né eu tenho visto isto.</p>
Entrevistado 9		<p>Suponho de uma maneira bem grosseira professor, elas vão de maneira grosseira direta é, dizer que aquilo é definitivo, que aquilo é para você, você tem a sua cultura, mesmo você tendo a sua cultura, você tem que mudar para aquilo. Mesmo tendo vivido sua vida inteira sobre uma religião aquilo é o</p>

		certo. É o que as pessoas impõem é o que eu vejo aqui.
Entrevistado 10		As convenções vêm espontaneamente né espontâneo tem a história de toda nossa história, mas, porém tem também o lado pessoal de cada um, cada um permanece, sai, outro muda de religião, mas todo mundo é livre para fazer bem o quer de sua vida. Participar de tal culto de tal religião, ai é livre, tem às conversas né, também a questão de não deixar a cultura morrer né, a lembrança, tem que estar sempre lembrando pessoal tem um grupinho que sempre lembra das nossas origens uns vem outros não vem assim vai.
Entrevistada 11		A gente não conversa muito sobre isso, tipo as pessoas elas ficam a seu critério a religião a próprio risco. Normalmente elas seguem mais para a católica instituição religiosa. Espontaneamente normalmente, tipo no meu caso meus pais são católicos, então é natural como cresci na igreja católica eu frequentei a igreja católica, mas espontâneo cada um segue.
Entrevistada 12		Eu acho, que essa mudança vem muito do ganhar da religião evangélica daqui ela oferece muito. Ela oferece muita coisa em troca, então as pessoas acabam se passando por ganhar alguma coisa, foi esse motivo que levou mais pessoas para outra religião. Eles tinham uma creche prometia emprego eles prometiam davam muito presente que essa

		<p>creche e essa igreja eles vivem de doações, então eles vivem de doações. Então eles recebiam muita coisa e eles só davam para aquelas pessoas, só ganhava essas coisas quem vai para a igreja deles entendeu. Se não for para a igreja deles não ganha, as pessoas acabam, muita gente acaba passando por isso.</p>
Entrevistado 1	Pergunta 4 - Como as religiões vêm mudando as Práticas Culturais?	<p>Ao meu ver, em minha opinião é de forma totalmente direta, uma vez que quando tínhamos lá nos nossos antepassados uma religião de prática afrodescendente, né, as nossas manifestações elas aconteciam. É uma mudança que é assim, a nossa cultura, a religião é uma vertente que está totalmente ligada a nossa cultura, veja, os nossos antepassados tinha uma religião de descendência africana e sua forma de cultura era o que uma dança de roda, né, uma festa ligada aos seus antepassados era ali uma comida coisa e tal. Vejamos hoje a nossa forma de fazer religião também provoca mudanças na nossa cultura, uma vez que essas pessoas, passando nossos antepassados, indo embora e os jovens vindos e passando a trazer mais religiões essas manifestações passaram de ser enfatizadas digamos assim, ou seja, a religião mudou a forma cultural desse povo.</p>
Entrevistado 3		<p>A questão cultural é uma questão que a gente vem trabalhando, ela é de grande importância porque desenvolve o crescimento da comunidade tem outros tipos de cultura também. Mas na questão</p>

		<p>religiosa eu tenho percebido, que a maioria da turma nova estar mudando de religião não para a questão do candomblé, mas também a questão e não católica. Mas sim mudar para a questão da religião ser crente, porque disse quando eu morrer vou ser salvo. E aí eu não sei se é bem isso né, porque a questão do ser humano para se salvar não é tão simples. Tem deles que diz vou mudar de religião, porque, por exemplo, mudar para a assembleia de Deus, ou então, vou mudar para a igreja Batista, porque cada um tem um jeito de cultivar sua religião. E acha que vai mudar de religião, vai melhorar de vida, ou vai um dia quando vier falecer estar salvo. Eu não sei se é bem isso né. As pessoas cada um pensa um pouco aquele jeito. Mas eu tenho sentido, que a juventude ela tá, o foco dela muito é para igreja de crente.</p>
Entrevistado 4		<p>Na verdade é o catolicismo ele não influencia muito, o catolicismo é uma questão bem mais tranquila, a pessoa que se declara católica ela não tem muito problema de participar de um grupo de dança de afonxé de origem africana. O evangélico ele já não tem esse pensamento, apesar dele reconhecer sua cultura e sua origem, ele já não pensa dessa forma, ele tem uma cultura diferente e prefere não participar das manifestações de origem africana já tem um receio em relação a isso.</p> <p>A IGREJA EVANGELICA PROIBE SEUS MEMBROS DE PARTICIPAREM DA</p>

		<p>CULTURA DA COMUNIDADE.</p> <p>Não de maneira nenhuma isso ai é opção da pessoa, se a gente acompanha de perto as situações, acompanha de perto e são questões pessoais realmente de entendimento, que elas acham não ver não querem mais assim. A questão de proibição, a gente não ver acontecer isso até porque se realmente acontecesse essa questão da proibição explicita, a gente ia acabar que intervendo. Como eu falei a gente tem total autonomia para intervir na questão da igreja se realmente tiver prejudicando a comunidade. A gente entende que cada pessoa, apesar da gente ser de origem africana, agente entende, que cada pessoa ela tem o direito de escolher a sua religião independente de que cada um quer seguir. A gente respeita, é claro que a gente presa pela cultura da comunidade, e, que o pessoal eles entendam que nós somos de origem africana temos que preza por isso. A religião é individual, mais nós temos uma parte cultural que a gente não pode deixar morrer.</p>
Entrevistado 5		<p>Diminuiu digamos mais da metade, porque a maioria agora são evangélicos, então diminuiu muito. E na questão assim dos eventos culturais, a gente tem um grupo de cocô de dança daqui, tipo essas pessoas por saírem do grupo para poderem irem para outras religião, a religião evangélica não permite que você vá cultuar os orixás, que você dance para os orixás, porque a gente só tem um</p>

		<p>Deus, então os orixás são deuses não podemos servir a outro Deus não. Assim, tem que escolher ou fica na igreja ou grupo de dança, então o pessoal fica na igreja. Então começou a desfalar os grupos culturais, porque não pode cultuar outro Deus a não se Deus, então é pecado se é pecado, então não pode. Ai eu não posso dançar mais não, porque agora sou da igreja, sou evangélica não posso mais participar é pecado. Ai eu disse, não entendi porque é pecado. A gente não é da religião, assim da religião do candomblé, a gente está ali para dançar para se divertir, mais não para o terreiro, para praticar aquela religião, mais é pecado se o pastor souber não posso não. Ai começou um grande desgaste, ai foi embora o grupo de coco muito bom, pessoal que cantava e tocava foram para a igreja. Ai algumas mães do grupo coco rebelde, olhe meu filho não tocando mais não está indo pra igreja. Ai está acabando os eventos culturais e o terço.</p>
Entrevistado 6		<p>Acredito que estar meio esquecida essas práticas culturais religiosas, antes no final de semana tinha reunião com os jovens na igreja, mas hoje devido à pandemia não tem mais. Acredito tem um julgamento das pessoas daqui com pessoas dessa religião da África, há uma desvalorização, um julgamento, porque hoje em dia as pessoas não conhece a religião como realmente é elas acreditam em fantasias como coisa do mal. Acreditam tudo que vem da cabeça delas não estudam para saber</p>

		como realmente é.
Entrevistado 8		Isto também ajuda muito, porque a religião evangélica elas não aceitam a nossa cultura né, dos quilombolas né. Eles não aceitam, diz que é do demônio, e aí por conta disso, também ajudou muito. Assim tá se perdendo no tempo a nossa cultura, daqui da comunidade a religião evangélica. O protestantismo né eles não aceitam as práticas culturais da comunidade.
Entrevistado 9		Foi como eu lhe disse, na comunidade às pessoas elas só querem aqui só tem uma religião, se aquela pessoa tem religião ela vai querer impor a você aquilo entendeu. Então, isso vai mudando, vai fazer, faz com que as pessoas vão se escondendo, ficando com medo de praticar sua própria religião né, mostrar isso em aberto porque, atrás elas ficam com as pessoas irem atrás delas.
Entrevistado 10		Viu vem mudando para melhor com as práticas religiosas, aqui as pessoas vem com mais união. Como é que se diz, vem com mais união, vem com mais entendimento nas coisas sabe. Acho que pessoas, que são mais agitadas quando estão dentro da sua religião já consegue compreender o amigo o irmão, a pessoa com mais facilidade e cada religião. Cada um tem a sua de uma certa forma, se ajuda é, uma auto ajuda, ajuda a fortalecer cada uma no seu jeito.

		<p>Tem a liberdade e apesar, como disse do preconceito, tanto uma, cada uma com a sua, mas tem preconceito entre as três ainda tem. Mas a católica tem mais preconceito com a umbanda, candomblé e com a minha que é evangélica, os católicos tem muito mais posso afirmar. Porém a maioria dos católicos é o que mais apóiam o candomblé, apóiam mais, se identificam mais do que com a religião evangélica.</p> <p>Eu não posso falar por todos, porém participo de nenhuma delas das danças não.</p>
Entrevistada 11		<p>Não interfere na vida das pessoas, cada um segue o que quer, por exemplo: os católicos vão para a igreja católica, como as pessoas que são do candomblé vão para terreiro não há nada que mude.</p>
Entrevistada 12		<p>Aqui a gente tinha um grupo de percussão, que era um grupo muito bonito, e, esses meninos eles acabaram sendo puxado pela igreja evangélica, a igreja evangélica dizia o que? Que isso era coisa de demônio, que eles não podiam estar fazendo isso, que isso não era bom para eles. E eles acabaram se afastando, as pessoas que se afastaram foram justamente aquelas que estavam na igreja evangélica. A igreja católica nunca se envolveu em relação às praticas culturais não, também nunca disseram que não podia, e, podia, mais a evangélica fez com que muitos saíssem.</p>

		Influenciou muito porque eles entraram, o pastor entrou na mente dos jovens, que participavam desse grupo, ele entrou na mente de um jeito que afastou mesmo eles.
Entrevistado 1	Pergunta 5 - Como a nova e velha geração percebe as mudanças religiosas e culturais na comunidade?	Eu acho que é das manifestações dessas religiões seja em tributos, festa católica, dinâmica evangélica, ou seja, resumindo nas manifestações que essas religiões provocam e destacam na nossa comunidade.
Entrevistado 3		A questão cultural é uma questão, que a gente tem que trabalhar muito, ela que é de grande importância que desenvolve o conhecimento da comunidade na questão cultural né, tem outros tipos de cultura também. Na questão religiosa, eu tenho percebido que a maioria da turma nova tem mudado de religião não para a questão do candomblé. Ele mais também, a questão não católica, mais sim a questão de ser crente, porque quando morrer vai se salvo. E ai não sei se é bem isso, porque a questão do ser humano para se salvar não é muito simples e muito propensa. Tem muito deles digo, eu falo de religião porque, por exemplo, vou mudar para assembleia de Deus, então vou mudar para a igreja batista porque cá tem seu jeito de cultuar sua religião que acha que mudar de religião vai melhorar de vida, ou vai um dia quando vim falecer vai está salvo, não sei se é bem isso. Mas cada um pensa do seu jeito, mais eu penso que a juventude o

		foco dela está para a igreja dos crentes.
Entrevistado 4		<p>A nova geração ela já ver com mais naturalidade, os mais velhos nem tanto, os mais velhos já são mais tradicionais eles gostavam muito da parte de dança grupo de cocô, Castainho tem um grupo de cocô, grupo de dança de capoeira. Então o pessoal mais velho era muito ligado a essa questão ainda são. O pessoal mais novo, como eu falei como tem essa proximidade com a cidade ele já estão misturado, ele já ver a questão da mudança já ver com mais facilidade, o mais velho não o pessoal mais novo já tem facilidade de conviver com essa situação. Mas, ai o catolicismo ainda predomina na comunidade ele é predominante apesar dessas mudanças o catolicismo ainda predomina.</p>
Entrevistado 5		<p>Eles ficam muito triste, porque assim, algum que eles faziam com muito gosto com prazer de estar ali, foi se acabando ao longo do tempo porque não teve quem manter-se. E, assim para eles é um desgosto muito grande, o eu vejo, sabe, eu lembro quando era pequena sempre participei gostava de estar com todo mundo aqui na casa de farinha. Na casa de farinha tinha um samba de coco, mais não era ensaio de coco não era um cultural que tinha, toda semana era uma festa que só tocava coco até as composições era das pessoas daqui, um fazia uma música, outro fazia outra musica pra cantar no dia da festa do coco. Era o samba de coco aqui, vinha meus avôs, meus tios, vinha dançar o coco, vinha</p>

		<p>como se fosse uma festa não para ensaiar, para o mangar, vinham para se divertir ficava a noite toda dançando, era final de semana se não me engano. Passava a noite todinha era bebendo, tocando outro farando, eu lembro era muito divertimento não tinha curtição, não tinha nada. Ali meu pai cantava, ele gostava de cantar, ai a gente ia participar e eu vinha para olhar, eu gostava de olhar e o povo dançava a noite toda. E ai era tudo na paz, tudo tranqüilo, e ai o tempo foi passando o povo envelhecendo foi perdendo a graça. E hoje em dia não se tem mais isso, acabou. Então para eles, foi uma tristeza acabar aquele divertimento. Hoje em dia o divertimento é outra coisa que não tem nada haver com a cultura</p>
Entrevistado 6		<p>As velhas respeitavam mais não julgavam e a nova geração não se interessa muito, além de criticar a religião.</p>
Entrevistado 8		<p>Difícil como eu posso dizer as coisas de Deus, a gente para leva as pessoas, convidar as pessoas, levar a palavra né, não é todas as pessoas que acolhe né, que quer ouvir, que quer para ouvir é mais aquelas pessoas como posso dizer. Eu nem sei explicar direito, e a igreja evangélica por incrível que pareça ela consegue mais convencer essas pessoas tanto os jovens como até as pessoas adultas. Eu acho que é porque eles vão nas casas e assim, eles insistem mesmo sabe. E a religião católica eu sinto muito em falar isso mais eles assim, como</p>

		posso explicar isso meu Deus, fica não faz essa prática de está sempre nas casas das pessoas levando as palavras explica tem aquela bem paciência de insistir mesmo. E ai eu tenho percebido, que eles têm convencido mais as pessoas.
Entrevistado 9		Eu acho que vêm de acordo com os país, os mais velhos entendeu eles impõe o que deve ou não fazer, elas não colocam como mérito seu. Elas veem isso como algum de superioridade.
Entrevistado 10		Elas percebem e observam como eu já tinha falado, elas assim, cada uma aceita a sua, e, aceitam e percebem que tá no caminho certo, que é bom para cada uma a religião.
Entrevistada 12		É a nova geração na verdade hoje em dia ela está muito distante de qualquer tipo de religião que seja, tanto da religião que cultuavam antigamente como da religião mesmo de hoje, seja católica ou protestante. O jovem ele tá muito distante, eu acho ele muito distante, quase não se ver de fato, que eles realmente pensam sobre religião. Aqui já foram criados vários grupos, o pessoal sai, ai volta de novo, ai vem outro e eles vão saindo, não vejo, não tem muito interesse. O jovem não tem interesse pela religiosidade.
Entrevistado 1	PERGUNTA 5 - Qual o sentido atribuído à religiosidade pela	A religiosidade é uma das coisas para o nosso jovem no mínimo enfatizada, essa vertente da nossa

	nova geração?	cultura da nossa identidade ela não é enfatizada pela boa maioria do que queríamos. Mais sim ainda, tem jovem que deixa claro a importância a respeito da religião.
Entrevistado 3		Olhe a juventude elas sim, apesar que eles estão desenvolvendo muito na questão de estudo. Eu percebo que os jovens estão parados nessa questão religiosa, porque falta muito a própria juventude despertar mais. Por que é no despertar que eles vão começar analisar a questão religiosa, saber qual a melhor religião para eles, o que vai desenvolver mais na religião porque é uma questão muito seria essa questão religiosa
Entrevistado 4		Hoje o jovem ele ver de forma necessária, então o jovem ver a religião como um cultivar. O jovem vai para a igreja, para igreja evangélica, para igreja católica, para o candomblé ele ver como um cultivar. Então, a gente se apega as religiões para que tenha uma consciência emocional, um controle emocional e espiritual. Então, a gente trabalha dessa forma vamos para igreja, o pessoal vai para a igreja católica acha necessário.
Entrevistada 8		Não todos, alguns sim.
Entrevistada 10		A juventude mesmo, a juventude não dar tanta importância não. É por isso que cada um tá, na maioria das vezes, é, a família que impõe que fala da importância da religião para seus familiares

		entendeu. Porque a gente cada um tem que cuidar de sua família, a comunidade incentiva, ai vai de cada um, tem que ter incentivo, para que isso não venha morrer se deixar. Se deixar vai terminar sendo esquecida nossa história
Entrevistado 1	Pergunta 6 - Como eram praticados os cultos de religião afrodescendentes (Umbanda e Candomblé) na comunidade? E hoje se pratica este culto na comunidade?	Essas religiões não se fazem presentes em nossa comunidade, não abertamente para que fosse possível ver, analisar e puder dizer que existe né, não posso afirmar que temos, pois não é explicita. Na nossa comunidade, as pessoas que praticam, que são praticantes componentes dessa religião procuram centros na área urbana, porque aqui especificamente não tem. Então, eles cultuam a religião deles na área urbana né, provavelmente. Assim, tudo é muito privado acho que até por questão de discriminação.
Entrevistado 2		Não ninguém faz isso não, antigamente tinha porque era brincar xangô, roda de xangô, brincava muito aqui na comunidade, eu brincava também. Olhe tinha o pai de santo, a mãe de santo vestia aquelas roupas bonitas rosada era muito bonito.
Entrevistado 3		Olhe tem algumas pessoas que estão praticando, mais assim muito assustada, porque mesmo com as leis que dão direito, mais por conta das perseguições passadas as pessoas ainda sente prejudicadas.

Entrevistada 5		Hoje em dia se tiver é algo muito velado, o pessoal não gosta de expor que é do candomblé. É porque, ele tem medo de se expor sou do candomblé. E o povo fica o candomblé é uma religião que faz macumba, faz num sei que. Mesmo se você pergunte e saiba que ele é, dizem que são católicos. Invés de hoje em dia está livre, aqui está fechado. O mundo está ficando mais globalizado, e, eles se fechando mais ainda.
Entrevistada 6		Antes era praticado com a realização da festa da mãe preta, hoje não tem nada. Não tem terreiro, nem a festa da mãe preta.
Entrevistada 8		Tinha muito eu me lembro de quando era mais jovem acontecia àquelas danças tocando, eu me lembro de muita gente, mais tinha 02 centros na comunidade das pessoas mais antiga, mais velha que hoje essas pessoas não existem mais já passaram dessa vida para outra. E hoje, aqui não tem mais, tem na cidade, mais aqui mesmo na comunidade não tem.
Entrevistado 9		Bem, observo que a gente nunca chegou a praticar.
Entrevistada 10		Era praticado eu me lembro, com meus 12 e 15 anos, eu participei de um assim, porque eles faziam tão escondidos, aquilo ali era se a gente criança e adolescentes não pudesse participar. Muita gente aqui os que faziam, os que praticavam faziam quase escondidos, tinha uma senhora que fazia em casa

		<p>fechada que não deixava a gente ver, mais a gente buiava. O que eu via lá dentro conseguia ver ainda elas faziam oferendas, dançava dentro da casa, cantava aquelas musicas, fazia muitas comidas matava bode essas coisas. Não tem terreiro, aqui não terreiro mais, tem algumas pessoas que participam que eu saiba na cidade nos terreiros da cidade. Tem as danças afro que é um tipo candomblé né, tem a dança afro que elas dançam agora pra praticar e mesmo as pessoas sei lá, não sei se é vergonha ou preconceito praticam mais na cidade nos terreiros da cidade.</p>
Entrevistada 11		<p>Não tem, quem é do candomblé tem que ir para fora de Castainho, pois aqui não se pratica, existem alguns terreiros aqui não sei aonde no bairro da boa vista.</p>
Entrevistada 12		<p>Visivelmente não como antigamente, antigamente era de fato o pessoal se reunia mesmo nas casas, ia a comboio muita gente junto. Mas hoje, quem pratica, pratica em casa, assim quase não se ver, para não ser visto mais tem pessoas.</p>
Entrevistado 1	Pergunta 7 – Quais as religiões existentes em Castainho?	<p>Em grande dominância em primeiro lugar, a católica, seguindo ai a evangélica, temos ainda aspectos dos antepassados religiões de matriz africana acredito que em destaque são essas.</p>
Entrevistado 2		<p>Católica, evangélica e até tinha candomblé mais</p>

		acabou.
Entrevistado 3		<p>A que predomina mesmo é a católica, mas tem outras religiões principalmente à questão da igreja de crente, que tem alguns membros dentro da comunidade. E a gente também gostaria muito de trabalhar, bem trabalhado a questão da religião africana, é uma questão para nós muito forte. Mais infelizmente, a igreja católica ela atrapalhou um pouco essa questão, porque quando nós tomamos conhecimento da religião africana, da importância, aí a igreja disse que era religião do demônio. E eu acho que não é isso, a gente tem que dividir separar as coisas porque cada religião ela tem um porque, ela teve uma retomada. Então, como a gente sabemos, que nem todas as comunidades quilombolas trabalha essa questão, precisa a gente amadurecer mais, discutir mais, conhecer um pouco mais essa questão de religião mais profundo porque tem religião que a gente não conhece.</p>
Entrevistada 4		<p>Hoje Castainho é basicamente formada por duas religiões o catolicismo e o evangelismo, no caso dos evangélicos e católicos. E, assim, muitos poucos que nem se denominam é o pessoal do candomblé, algumas pessoas se tiver mais alguma outra o pessoal não se declara.</p>
Entrevistada 8		<p>Aqui tem a católica que é a minha e a evangélica, na comunidade tem duas igrejas a católica que é a primeira e a evangélica o pessoal se divide um</p>

		pouco.
Entrevistada 9		Catolicismo, evangelho e candomblé.
Entrevistada 10		Existe a católica, mas no caso tem a protestante os evangélicos e tem também o pessoal da umbanda.
Entrevistada 11		A predominante é a católica e temos a evangélica.
Entrevistada 12		Hoje as religiões que existem mesmo na comunidade são a católica e evangélica, mas já existiu outras e algumas pessoas ainda praticam o candomblé e outras religiões. Mais aquela que é vista que todo mundo ver de fato é a católica e evangélica.

APÊNDICE 2

QUADRO 3 – SÍNTESE DA ENTREVISTA LÍDER RELIGIOSO

NOME	PERGUNTA	RESPOSTA
Entrevistado 7	Pergunta 1 - Como ocorreu à entrada da igreja Presbiteriana na comunidade? Aonde foram realizados os primeiros cultos na comunidade?	No início nós não pensávamos em fundar uma igreja, o que nós começamos no início foi trabalhando com crianças não tínhamos pretensão, mais o nosso objetivo era a qualidade de vida das crianças. Ai começamos debaixo de um pé de caju, aqui próximo da creche trabalhando com criança para tirá-lo da ociosidade, mais vinha o inverno no qual nós não poderíamos resistir ao tempo por causa das intempéries do inverno. Ai nós começamos a construir um local para abrigar as crianças em 2006 ela se tornou como igreja em 14/12/2006, mais nossa pretensão não era igreja e sim a melhoria de vida das crianças.
	Pergunta 2 - Em relação à creche como foram desenvolvidos os primeiros trabalhos da Creche?	Como eu falei, nosso trabalho era voltado ainda pra criança, porque é a minha história, coaduna com as das crianças daqui de Castainho. Então, eu quando passava por aqui, eu me identificava muito com as crianças daqui, e, eu vir que a minha situação quando era criança se repetia aqui em 2003. E eu não admitia que, e não admito ainda hoje que no ano de 2020 tem pessoas que ainda passam necessidade, humanamente é inadmissível isso. Então, a gente como igreja não é só parte religiosa nós começamos a nos preocupar com o bem das pessoas. Ai começamos um projeto de uma creche

		<p>não tínhamos recursos, então existe uma igreja coreana em São Paulo que nós conhecíamos o pastor, então nós apresentamos um projeto para eles, e eles se prontificaram a nos ajudar. Ai o pastor Kim que nos ajuda aqui ele se aposentou, ele era missionário presbiteriano da coreia aqui no Brasil. E ele se aposentou e a missão pagou a ele 50 mil reais na época, e esse dinheiro que ele recebeu doaram para a construção da creche. Ai no dia 31/01/2009 nós inauguramos a creche, com muita dificuldade mais mantínhamos 185 crianças e foi havendo dificuldades. Ai nós conseguimos com a prefeitura uma parceria de todos os anos. É uma dificuldade para renovar a parceria né, como esse ano é fim de mandato e estar iniciando um novo governo. Ai nós não sabemos como ficará a parceria do próximo ano nosso objetivo maior né é, cuidar de crianças para que elas tenham um futuro melhor do que seus pais tiveram uma perspectiva de vida.</p>
	<p>Pergunta 3 - Do ponto de vista histórico como o senhor vê a comunidade de Castainho?</p>	<p>Há uma mudança digamos assim mais de 100% né, porque quanto à moradia né, hoje todas as casas são de alvenaria e cerâmica né. Na questão de moradia mudou e muito né 100% mudou, porque eu vejo a dificuldade hoje água encanada não existe, as casas ainda são abastecidas por carros pipa, a captação de água é das chuvas isso não mudou ainda mais há uma pretensão, ai há uma promessa do prefeito eleito e do governador atual em 2021 colocar água encanada mais a vida aqui dos quilombolas</p>

		<p>melhorou e muito. O governo anterior investiu muito nessa comunidade, nós somos muito grato pelo investimento que ele fez e mudou muito a vida do pessoal aqui muito mesmo muito bom.</p>
	<p>Pergunta 4 - Como o senhor vê a questão religiosa presente nessa comunidade reconhecidamente quilombola?</p>	<p>Olha é quando nós chegamos aqui já existia a igreja católica, como ainda existe mais o padre né, a igreja católica ela é ausente na comunidade, tem a igreja católica mais eu não vejo missa sendo celebrada, e, quando é celebrado o líder religioso aqui tem que buscar o padre em casa trazer e levá-lo de volta né. A gente vê a ausência da igreja católica na comunidade né, nós moramos na comunidade sentimos as dificuldades que eles sentem né. Vivemos com eles sentimos na pele, o que eles sentem, no início a maioria das pessoas não tinha carro quando precisava de ajuda recorria a mim para levar para o hospital, adquirir remédio. Hoje na comunidade não tem impressora, eu tenho impressora, tenho duas impressoras as pessoas recorrem a mim para tirar alguma impressão de documento para levar para o posto de saúde, para levar para o CRAS. Então a diferença nossa para a igreja católica, é a seguinte, a igreja católica é ausente na comunidade, nós somos presentes na comunidade participamos do problema do dia-a-dia né. A questão afrodescendente religiosidade né, também tem seus rituais mais não assiste a comunidade. Então nós chegamos, eles começaram a vida de uma perspectiva diferente, porque nós vivemos com eles, trabalhamos com eles, ajudamos</p>

		<p>em parte o que é possível para melhorar a vida deles. Então, o que nós vimos é isso, a igreja católica ela é ausente, o padre vem quando vem celebrar a missa e vai embora, nós não, nós vivemos 24 horas por dia aqui convivendo sentindo, o que as pessoas sentem vivendo com eles. Quando eu comecei aqui a creche, eu morava na cidade, então vinha para os cultos no domingo voltava à noite. Eu disse, eu vou viver com esse povo fazer o que Jesus fez o que Deus fez, Deus estava nos céu, o ser humano aqui sofrendo. Então Deus mesmo encarnado se fez carne sentiu na pele, sentiu fome, sentiu dor, sentiu desprezo, sentiu antipatia do povo né, tudo ele sentiu aqui como ser humano. Eu vim morar aqui para sentir na pele, o que essa comunidade sente. Hoje posso falar com propriedade dessa comunidade, porque eu vivo o que eles vivem o que muito me dar prazer em morar aqui. É que nós temos ajudado muito a comunidade em questão alimentar alimentícia das pessoas porque muitas vezes eles recorrem à creche e eles nunca chegaram até a creche até a gente como pastor e nunca saíram sem ser assistido nós sempre assistimos. Isso é prazeroso que nós estamos presentes na comunidade como igreja fazendo a diferença.</p>
	<p>Pergunta 5 - A igreja presbiteriana fundamentalista tem tido uma boa receptividade por parte desta comunidade?</p>	<p>É antes de nós uma igreja Batista tentou se estabelecer aqui, e, hoje se estabeleceu aqui na comunidade vizinha no sítio estiva e hoje é escola, escola Batista da esperança que foi iniciada como</p>

		<p>igreja, mais hoje é uma escola municipal e nós nos firmamos aqui pelo lado social, antes eles tinham uma visão distorcida do evangelho. E hoje eles veem de uma maneira diferente nós nos preocupamos com as pessoas vivemos com eles e os ajudamos né. Então hoje nós somos bem aceitos na comunidade visto de uma maneira carinhosa por eles onde nós chegamos nas casas, nós somos bem recebidos. Hoje eles vêem certo que a igreja não é aquilo que eles vêem na televisão certo, mais a igreja de Castainho é uma igreja voltada para o bem social de Castainho né. Nós não viemos aqui para explorar as pessoas, para mudar a religiosidade das pessoas mais para contribuir com eles, então eles viram isso com o decorrer do ano dos anos. Hoje ele vê isso que nós estamos aqui como amigo deles e que tem ajudado muito eles sem medir esforços para ajudar.</p>
	<p>Pergunta 6 – O senhor percebe sinais de crise de sentido presente na juventude de Castainho?</p>	<p>O que a gente vê com muita tristeza antes e hoje, é que a juventude não tem perspectiva de futuro. A gente via antes e vê hoje ainda, o poder público não ter investido em massa para uma melhor vida desses jovens, é bem sabido muitos jovens aqui no Castainho tem uma visão diferente, nós trabalhamos aqui na creche com a visão deles para estudar, muitos deles hoje estão fazendo faculdade e nós além de darmos uma visão diferente para eles, nós incutimos na cabeça desses jovens. Nós que somos pobres só existe uma saída para eles é estudo né, o que a gente não vê aqui como esse jovem vai se dar</p>

		<p>bem na vida. Então nós incutimos na mente deles estudar.</p> <p>Antes eles tinha uma visão, hoje eles tem outra, nós incutimos na mente dessas crianças e dos jovens estudar, e, a mudança na vida deles será por do estudo. É nós temos varias pessoas hoje formadas com curso superior aqui e muitos jovens hoje fazendo curso superior. Então alguns jovens são voluntários na creche e nós ajudamos para eles ingressar na universidade. E hoje eles estão na universidade nós pagamos universidade para eles né, para que eles tenham um futuro melhor. Mais o que vejo com preocupação é o governo não investir na juventude de hoje para que eles tenham uma perspectiva de vida melhor. Ai eu vejo com muita tristeza hoje os jovens sem a perspectiva de vida, aqueles que nós conseguimos ter contato com eles nós incutimos na mente deles estudo é o modo deles terem uma perspectiva de vida melhor. Estudar, porque nós aqui da comunidade de Castainho as famílias geralmente são monoparentais não aquela estrutura de incutir na mente das crianças uma perspectiva de vida melhor. Então agente como creche, como igreja ao decorrer dos anos nós estamos incutindo na mente deles, e, vamos continuar, para que eles possam estudar não ficar naquela mesmice né, de se contentar com antigamente, era 4ª série terminou aqui não tem para onde ir mais estamos incutindo na mente deles esses progredir certo.</p>
--	--	---

	<p>Pergunta 7 - A partir do contexto atual dessa comunidade, como o senhor imagina seu futuro religioso?</p>	<p>Olha eu vejo assim que no decorrer do tempo de 2006, onde a igreja foi edificada aqui 2009. A nossa presença diurna e noturnamente aqui na comunidade tem mudado a mente das pessoas, porque no inicio havia aquele estigma de crente que era inimigo do povo e muitas coisas. Mais com o decorrer do tempo as pessoas vê que a gente somos ser humano a igual a eles que pensa igual a eles, trabalha para o beneficio deles. Então a minha perspectiva religiosa é que a cada dia a igreja evangélica aqui vai crescer mais pela ausência né, da outra igreja se firmar aqui e trabalhar com eles. Então nós estamos trabalhando a cada dia a mais, investindo mais, se você chegar aqui na creche hoje tem outra estrutura, já tem uma piscina, temos 25 computadores, uma oficina certo de computadores onde eles tem uma perspectiva diferente com isso eles veem que nós estamos melhorando a vida deles. Se nós estamos melhorando a vida deles, eles veem que nós não somos inimigos, nós somos amigos. Então, eu vejo que a questão daqui pra frente né, trabalhando com eles eu vejo que vai crescer né, a quantidade de evangélicos aqui na região.</p>
	<p>Pergunta 8 - Considerando o tempo de moradia nesta comunidade, você observa alguma mudança ao longo tempo?</p>	<p>Houve uma mudança muito grande como eu disse, hoje existe casas de alvenaria né, existe caixas d'água mais não tem água encanada mais tem as caixas d'água, o governo fez cisterna para captação de água, já é uma mudança muito grande há uma</p>

		<p>perspectiva de água encanada para o ano de 2021. Então a comunidade, existe aqui próximo um loteamento que já está emendando com Castainho, também é promessa do prefeito asfaltar até Castainho. A gente vê o progresso, então futuramente teremos ônibus né, circular, linhas de ônibus aqui. O que a gente vê é o progresso muito grande aqui na comunidade houve um progresso muito grande.</p>
	<p>Pergunta 9 - Como o senhor vê a comunidade de Castainho do ponto de vista religioso? Tendo em vista, que já foi uma comunidade quilombola praticante de religião umbanda é candomblé e hoje praticamente menos e quase nada, e é católica e evangélica. Como o senhor vê e analisa o comportamento religioso das pessoas dessa comunidade?</p>	<p>Quando nós chegamos aqui, é já não existia muito essa prática religião afrodescendente. Já não existia muito e a igreja católica como já falei ausente, tem o templo aqui mais não existe missa, acho de mês e mês acho muito, difícil eu passar e estar havendo missa, então há ausência da igreja católica. No decorrer do tempo as pessoas mais velhas foram esquecendo suas raízes porque não existe um templo de candomblé, não existem eles tinha algumas práticas como ainda existe hoje. Então eles mesmo com o tempo não foi questão do evangelho de entrar aqui, com o tempo foram perdendo a identidade deles, a questão não foi o protestantismo entrar aqui. Mais foi a questão os velhos vão morrendo, vão esquecendo suas raízes. A essa juventude esses novos que estão entrando são pessoas alheias infelizmente, os jovens são alheios a religiosidade tanto católicos como de matriz afrodescendente, como evangélico, os jovens estão alheios a religiosidade. Então, os velhos vão passando os novos não estão apegados a sua matriz</p>

		<p>africana, ai vai conseqüentemente vão esquecendo as suas raízes afrodescendentes. A gente como igreja evangélica não houve uma adesão em massa a igreja evangélica é tanto que a igreja evangélica hoje é pouco frequentada. Então, porque há uma crise de identidade deles mesmo não é questão da igreja presbiteriana ter entrado aqui. A questão não é isso certo, eles com o decorrer do tempo foram perdendo a identidade deles porque eles não tem assim um templo religioso deles, eles não tem um local de adoração não existe, os velhos vão passando e os novos vão esquecendo isso não foi questão de igreja evangélica. E quando entrei aqui já não existia né. Essa questão como hoje também não é questão da igreja evangélica ter entrado nós entramos como igreja evangélica não foi com o intuito de formar uma igreja, foi com intuito social né, a minha preocupação é com a formação humana e ajudar as pessoas em questões sociais. A gente ver aqui a creche as mães a maioria vive de rapar mandioca, vive da roça, e hoje elas tem um local para suas crianças ficarem aonde tem o café da manhã, tem o banho, tem o almoço, a pré janta. Então as mães vão para o trabalho certo que os filhos estão num local seguro. A nossa preocupação não é tanto religiosa, a nossa preocupação maior é com o ser humano mesmo. Sabe eu não quero que essas crianças passem o que eu passei quando era pequeno. Então, a nossa preocupação é mais com o social mesmo não é tanto religiosa, nós não temos</p>
--	--	---

		<p>problemas, é tanto que nós vivemos bem com as pessoas aqui que são adeptas da religião afrodescendente, como os católicos a gente vive muito bem aqui com meus amigos que são padres na cidade eu abraço o padre, eu vivo muito bem a gente conversa, a gente brinca então eu não tenho problema nenhum com a questão da religiosidade. Eu sou mais de dar valor ao ser humano entendeu e questão religiosa isso é secundária, o meu mais é o ser humano independente da religiosidade das pessoas.</p>
--	--	--

ANEXOS

ANEXOS

Figura 1- Foto Frente Capela Católica



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 2- Foto: Cruzeiro da Comunidade



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 3 - Foto com o ex-líder comunitário José Carlos



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 4 - Foto com residente conhecendo a Comunidade



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 5 - Foto com residente conhecendo da Comunidade



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 6 - Foto visita Domiciliar



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 7 - Foto Visita domiciliar



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 8 - Foto CRAS



Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 9 - Capela do antigo cemitério



Fonte: SANTOS, 2010, p.98

Figura 10 - Interior da capela



Fonte: SANTOS, 2010, p.98

Figura 11 - Foto da Igreja Católica



Fonte: Acervo Pessoal do pesquisador

Figura 12 - Localização da Comunidade Quilombola do Castainho, em relação à cidade de Garanhuns.



Fonte: SILVA, 2014, p.198.