

**UNIVERSIDADE ANHEMBI MORUMBI  
ALINE SOARES GUEDES**

**SOCIABILIDADE E COMENSALIDADE DE UM  
QUILOMBO REMANESCENTE EM SÃO PAULO:  
CAFUNDÓ (1999 – 2016)**

**São Paulo  
2016**

**ALINE SOARES GUEDES**

**SOCIABILIDADE E COMENSALIDADE DE UM  
QUILOMBO REMANESCENTE EM SÃO PAULO:  
CAFUNDÓ (1999 – 2016)**

Dissertação de Mestrado apresentado à Banca Examinadora, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre do Programa de Mestrado em Hospitalidade, área de concentração em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi, sob a orientação do Prof. Dra. Sênia Regina Bastos

**São Paulo  
2016**

**ALINE SOARES GUEDES**

**SOCIABILIDADE E COMENSALIDADE DE UM  
QUILOMBO REMANESCENTE EM SÃO PAULO:  
CAFUNDÓ (1999 – 2016)**

Dissertação de Mestrado apresentado à Banca Examinadora, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre do Programa de Mestrado em Hospitalidade, área de concentração em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi, sob a orientação do Prof. Dra. Sênia Regina Bastos

Aprovado em

---

Profa. Dra. Sênia Regina Bastos

---

Profa. Dra. Yvone Dias Avelino

---

Prof. Dr. Airton José Cavenaghi

## DEDICATÓRIA

Aos meus filhos Thomaz, Pietro e Cecília, meus amores, que ainda não sabem, mas me inspiram a ser melhor para também inspirá-los um dia.

À minha mãe Benedita por me amar incondicionalmente.

Às mulheres negras de periferia que nadam contra a corrente das adversidades e conquistam seu lugar ao sol.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, que me ensinou a ter coragem e persistir mesmo quando me dissessem o contrário. E além disso, a agradeço por todo o apoio, incentivo e por cuidar dos meus filhos quando precisei me ausentar pela pesquisa.

À minha orientadora Prof<sup>a</sup>. Dra. Sênia Regina Bastos, por ter me encantado com suas aulas, pelo carinho, paciência e por ter me atendido mesmo em seus períodos de folga e/ou férias.

Ao Prof<sup>o</sup> Airton Cavenaghi por ter me apresentado o Cafundó e por sua paixão inspiradora pela cultura.

À Prof<sup>a</sup> Beth Wada, que apesar do pouco contato, me possibilitou compreender na prática o que é a hospitalidade, por meio de sua atenção e carinho com todos, sem distinção e de maneira tão genuína.

Ao Prof<sup>o</sup> Rogério Ferraraz pela hospitalidade e todos os ensinamentos sobre Lynch.

Aos demais professores do Mestrado em Hospitalidade por seus ensinamentos que tanto contribuíram para o meu crescimento profissional.

Aos moradores do Quilombo Cafundó que possibilitaram esta pesquisa, em especial à líder comunitária Dona Regina, que mesmo não sendo descendente de quilombola, tem persistido na luta pela preservação da cultura de nossos ancestrais.

À coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior – CAPES pela bolsa concedida.

## RESUMO

A reflexão sobre a preservação das tradições resultou no desenvolvimento do problema de pesquisa da presente dissertação, ao indagar o motivo pelo qual as práticas de comensalidade e a integração dos membros da comunidade por meio da sociabilidade não influenciaram a preservação cultural africana no quilombo remanescente Cafundó, localizado no município de Salto de Pirapora, no Estado de São Paulo. De natureza qualitativa, apresenta por objetivo geral estudar o papel da comensalidade e dos rituais que geram a sociabilidade na preservação da memória da comunidade, mediante pesquisa etnográfica e bibliográfica. Os objetivos específicos resumem-se à contextualização histórica dos quilombos no Brasil e identificação dos remanescentes do Estado de São Paulo, a investigação e análise das festividades e rotinas que integram os ritos de comensalidade e sociabilidade antigos e atuais da comunidade e, finalmente, a identificação das práticas de comensalidade e sociabilidade do Cafundó. Constatou-se que as tradições e costumes do quilombo têm de fato se perdido em velocidade considerável devido a falta de interesse dos moradores jovens, que discriminados e não incentivados, distanciam-se da cultura de seus antepassados e, por consequência, o falecimento dos quilombolas mais velhos têm encerrado algumas das atividades, tais como o candomblé e a prática do uso do Cupópia, dialeto próprio do Cafundó. Evidenciou-se, além disso, que as religiões presentes no quilombo também são motivo de afastamento entre os moradores e que as práticas de comensalidade antigas já não são mais usadas e, portanto, assim como a sociabilidade enfraquecida pelo afastamento entre os moradores, não têm poder de ser fator de preservação e fortalecimento cultural no contexto em que o quilombo encontra-se hoje.

**Palavras chave:** Hospitalidade. Comensalidade. Sociabilidade. Quilombo. Cafundó.

## ABSTRACT

The reflection on the preservation of traditions resulted in the development of the research problem of this thesis, to inquire why the commensality practices and integration of community members through sociability did not influence the African cultural preservation in the remaining *quilombo* Cafundó, located in the municipality of Salto de Pirapora, State of Sao Paulo. By nature qualitative, the study's general objective is to analyse the role of commensality and rituals that create sociability in the preservation of memory through ethnographic and bibliographic methods. The specific objectives amount to an historical contextualization of quilombos in Brazil and the identification of remaining *quilombo* communities in the state of Sao Paulo, the investigation and analysis of festivities and routines that constitute both the ancient and current rites of commensality and sociability, and, finally, the identification of practices of commensality and sociability in Cafundó. The study finds that the traditions and customs of the *quilombo* have in fact lost considerable force owing to the lack of interest of younger residents, who, discriminated against and lacking incentives, distance themselves from the culture of their ancestors. Consequently, the dissolution of some older *quilombos* has led to the recession of some activities, such as *candomblé* and the practice of using *Cupópia*, a dialect autochthonous to Cafundó. It is evident that, beyond this, religions present in the *quilombo* also motivates a separation between residents, and that the ancient practices of commensality are no longer employed. Thus, just as sociability has been weakened by the separation between residents, commensality possesses little power to be a factor of preservation and cultural fortification in the context in which the *quilombo* finds itself today.

**Key words:** Hospitality. Commensality. Sociability. Quilombo. Cafundó.

## LISTA DE QUADROS E TABELA

|  |    |
|--|----|
| Quadro 1: Passo a passo da titulação do território quilombola .....  | 35 |
| Quadro 2: Principais orixás com respectiva descrição e oferenda tradicional .....  | 80 |
| Tabela 1: Distribuição percentual da população residente, por cor ou raça, segundo os grupos de religião - Brasil - 2010 ..... | 40 |

## LISTA DE FIGURAS

|   |    |
|---|----|
| Figura 1: Principais rotas de tráfico e origem dos escravos trazidos ao Brasil .....    | 18 |
| Figura 2: Regiões da África que mais favoreceram escravos para o Brasil .....           | 18 |
| Figura 3: Comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Palmares.....              | 36 |
| Figura 4: Quadro geral e andamento de processos de titulação – Estado de São Paulo..... | 37 |
| Figura 5: Genealogia parcial do Cafundó.....  | 65 |
| Figura 6: Estufa comunitária (exterior) .....   | 67 |
| Figura 7: Estufa comunitária (interior).....  | 68 |
| Figura 8: Casa de Artesanato Cafundó (exterior) .....                                   | 70 |
| Figura 9: Casa de Artesanato Cafundó (interior) .....                                   | 71 |
| Figura 10: Criação de gado particular no Cafundó .....                                  | 73 |
| Figura 11: Tia Judite.....  | 73 |
| Figura 12: Antigo terreiro de candomblé .....   | 75 |
| Figura 13: Igreja Congregação Cristã no Brasil situada no Quilombo Cafundó.....         | 75 |
| Figura 14: Capela de Santa Cruz .....   | 82 |
| Figura 15: Altar da Capela de Santa Cruz .....  | 83 |
| Figura 16: Velas acesas na Cruz externa da Capela de Santa Cruz.....                    | 84 |
| Figura 17: Programação Festa de Santa Cruz 2016.....                                    | 85 |
| Figura 18: Estrutura das barracas da Festa de Santa Cruz.....                           | 86 |
| Figura 19: Construção da futura pousada do Cafundó .....                                | 89 |



## SUMÁRIO

|   |            |
|---|------------|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....   | <b>10</b>  |
| <b>CAPÍTULO 1 – QUILOMBOS E QUILOMBOLAS</b> .....                                       | <b>15</b>  |
| 1.1 Escravidão, racismo e etnicidade .....  | 15         |
| 1.2 Formação dos quilombos no Brasil.....   | 26         |
| 1.3 Remanescentes de quilombos no Estado de São Paulo e titulação de terras.....        | 31         |
| 1.4 Religiosidade quilombola e os orixás .....  | 38         |
| <b>CAPÍTULO 2 – HOSPITALIDADE, COMENSALIDADE E SOCIABILIDADE</b> .....                  | <b>44</b>  |
| 2.1 Hospitalidade sob a perspectiva de Derrida no âmbito da resistência quilombola..... | 44         |
| 2.2 Comensalidade e sociabilidade.....  | 50         |
| 2.3 Comida como identidade e patrimônio cultural.....                                   | 55         |
| <b>CAPÍTULO 3 – O QUILOMBO REMANESCENTE CAFUNDÓ</b> .....                               | <b>60</b>  |
| 3.1 Características da pesquisa .....   | 60         |
| 3.3 Alimentação quilombola, comida de santo e o candomblé .....                         | 76         |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....   | <b>91</b>  |
| <b>APÊNDICE A: ROTEIRO DE ENTREVISTAS</b> .....   | <b>102</b> |
| <b>APÊNDICE B: TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS</b> .....                                    | <b>105</b> |
| <b>ANEXO A: O RACISMO EM NÚMEROS</b> .....  | <b>119</b> |
| <b>ANEXO B: ORIXÁS MAIS DIVULGADOS NA CULTURA AFRO-BRASILEIRA</b> .....                 | <b>121</b> |
| <b>ANEXO C: PROCESSO E LEGISLAÇÃO DA TITULAÇÃO DE TERRAS</b> .....                      | <b>123</b> |
| <b>ANEXO D: AGENDA SOCIAL QUILOMBOLA</b> .....  | <b>129</b> |

## INTRODUÇÃO

O tema da pesquisa em questão são as práticas de sociabilidade e comensalidade do quilombo remanescente Cafundó, localizado na cidade de Salto de Pirapora, interior do Estado de São Paulo, local de residência e convívio de descendentes de escravos negros.

O Cafundó fica próximo à cidade de Sorocaba e não tão distante do centro de Salto de Pirapora, e, portanto, não totalmente isolado, como outros remanescentes semelhantes e como os antigos quilombos espalhados pelo Brasil. A proximidade com o centro urbano propicia, conforme será visto no decorrer da dissertação, a interferência externa na preservação do patrimônio cultural da comunidade e a incidência de novos hábitos, costumes e apegos que, unidos à carência de tradições, facilita o distanciamento dos quilombolas de suas origens. Os rituais festivos, religiosos e de comensalidade relacionados à cultura negra são escassos, porém ainda mantidos pelos moradores do Cafundó. No entanto, são atualmente as “ferramentas” de manutenção do patrimônio cultural que junto à descendência, histórico de escravidão e as facetas da discriminação racial e social sofridas, permitem a aproximação dos moradores da comunidade e a sociabilidade por meio do reconhecimento de si no outro.

As questões raciais que motivam o interesse do pesquisador e a inserção na temática quilombola são fundamentadas no livro de Mattoso (1990) *Ser Escravo no Brasil*, que apresenta a sensibilidade do negro escravo quanto às condições e situações por ele vivenciadas nos processos de venda, compra, separação dos seus familiares, agressão física e psicológica, entre outros aspectos relacionados ao período escravocrata.

O quilombo em questão foi escolhido primeiramente por sua localização e em segundo plano por sua relevância na academia, tendo sido objeto de estudos de diferentes áreas e correlacionado em aspectos distintos, porém, nenhum direcionado à hospitalidade e a relação do convívio entre membros de um mesmo quilombo, com interesses e ideologias distintas. Autores, tais como Carlos Vogt (1996), que aborda as questões de linguagem do quilombo em razão de seu dialeto próprio, o Cupópia; Lucas Bento da Silva (2011), que trata das questões territoriais e de identidade; Maria Alice Gaiotto (2008) sobre turismo étnico, são alguns desses acadêmicos e suas respectivas abordagens, entre outros.

Outro fator na decisão da escolha baseia-se no contraste do imaginário da vida de um quilombola, história da escravidão e formação dos quilombos no Brasil, à realidade atual dos remanescentes e a aparente transformação cultural que incide na perda das tradições afro-descendentes. Os primeiros contatos com os moradores do quilombo e o espaço físico se deram em de abril de 2015, em função e por meio da pesquisa. Já a primeira participação em uma edição da tradicional Festa de Santa Cruz ocorreu em maio do mesmo ano e, a partir daí, novas visitas ocorreram e nova participação na festa no ano de 2016.

O recorte cronológico que se dá no título da dissertação, refere-se ao ano de 1999, o qual o Cafundó recebeu o reconhecimento como comunidade remanescente de quilombolas, e vai até 2016, já que a titulação definitiva das terras ainda não foi liberada e os moradores do quilombo continuam lutando pela busca deste desfecho.

A pesquisa prevê a descrição das atividades mais antigas do quilombo que ainda vivem na memória dos moradores, voltadas às práticas de comensalidade e sociabilidade e a descrição das mesmas práticas nos dias de hoje, para que seja possível perceber as transformações decorrentes do impacto do tempo e da discriminação racial. Busca-se a hospitalidade nas práticas mencionadas e a relação com uma comunidade tão antiga e de tamanha carga cultural histórica. Para tanto, faz-se relevante apresentar os conceitos das temáticas demarcados no estudo, a começar pela hospitalidade.

O conceito de hospitalidade fundamenta-se na teoria da dádiva postulada por Godbout (1998) como a que estabelece os parâmetros do convívio presentes nas relações de trocas desinteressadas e isentas de pré-conceitos ou imposições entre pessoas. Godbout (1998, p.1) a define mediante exposição de dois aspectos distintos:

O que é a dádiva? De modo negativo, entende-se por dádiva tudo o que circula na sociedade que não está ligado nem ao mercado, nem ao Estado (redistribuição), nem à violência física. De modo mais positivo, é o que circula em prol do ou em nome do laço social.

A identificação da dádiva em função do laço, vínculo ou relação social é o que confere suporte aos conceitos de Mauss (2003), quanto à não relação direta do interesse financeiro ou material da troca, mas que, ao mesmo tempo, ultrapassa o sentido filosófico do conceito e demonstra a existência de interesse nas relações entre pessoas.

O estudo da formação dos quilombos no Brasil, acolhimento de escravos fugitivos e sociabilidade entre os quilombolas permitiu a complexa abordagem da utilização, também

como suporte, do filosófico conceito de hospitalidade de Jacques Derrida e de suas cidades-refúgio, que no decorrer da pesquisa mostrou-se uma das mais desafiadoras teorias de abordagem, em função, justamente, da contrastante relação entre a filosofia que presuppõe a universalidade da hospitalidade e a realidade quilombola de épocas escravagistas.

Ainda que atualmente o Brasil não sofra mais com a escravidão, fez-se pertinente o estudo das transformações nos quilombos remanescentes no Estado de São Paulo, com foco, aqui abordado, o Cafundó e o estudo das permanências culturais e de tradições do povo e de seus artefatos.

A sociabilidade e a comensalidade, que aqui são analisadas como dimensões da hospitalidade, são aspectos de identificação de um povo, além das festas, que constituem lugar de hospitalidade e da religião, de modo a referenciar e dar suporte à abordagem da temática que se dá especificamente no estudo do Cafundó e de sua relevância como local de memória e de história. A relação entre memória e história pode confundir-se entre si, mas necessita ser direcionada ao que de fato cada uma representa. Segundo Nora (1993), a memória vive no presente, já que com ela está a afetividade e as diversas sensações ocasionadas em função da lembrança de um passado. Por esse motivo, a memória é subjetiva, já que baseia-se nas percepções do indivíduo que a tem e, além disso, a memória se apega a objetos, lugares, pessoas. Tudo que remeta à ela pode ativá-la. Já a história, ainda de acordo com Nora (1993, p. 9) “é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais”. Esta se atém aos fatos e não pertence a ninguém, apesar de pertencer a todos. (NORA, 1993)

Boutaud (2011), Fernandes (1997), Sobral, (2013), Simmel (2004) e Amon e Menasche (2008) discorrem sobre comensalidade e são associados à importância das tradições e ancestralidade inerentes ao alimento. Para tratar da função e influência da religião na sociabilidade, o suporte se faz nos conceitos de Camargo e Bueno (2011).

O estudo particular da comunidade, como local de convivência e relação social de seus membros, no presente estudo apoia-se em Baumann (2003) e no conceito de que, além de moradia, pressuppõe a identificação de um grupo, o sentido de pertencimento e as ferramentas que permitem que os sentimentos, nesse aspecto, sejam mais relevantes do que as características próprias do espaço físico. No estudo dos quilombos e do histórico do conflito de identidade entre os escravos e marginalizados fugidos, o conceito de Baumann aplica-se

com maestria quanto à necessidade de reconhecimento destes grupos, entre eles mesmos, e da importância de saber quem são e valorizarem a si mesmos e aos seus.

A ampliação dos temas abordados e a relação com os aspectos da afro-descendência leva a pesquisa à identificação e exploração de sub-temas pertinentes à compreensão das bases dos objetivos da dissertação, tais como a religiosidade, sua relação com os rituais e festividades tradicionais e com a produção de alimentos, relacionados ou não às festividades e que gera repetição, aspecto inerente à preservação de tradições. Essa busca pela manutenção da cultura africana, em especial a quilombola, é o que move o problema de pesquisa: Por que a comensalidade e a sociabilidade entre os moradores do quilombo Cafundó não preservou as influências culturais africanas?

Como hipóteses da pesquisa, têm-se que: a) as influências culturais africanas de sociabilidade e de comensalidade ligadas à religiosidade subsistem na memória e nas tradições religiosas dos antigos moradores do Cafundó, todavia, são parcialmente valorizados nos ensinamentos passados pelas gerações antigas às novas, o que facilita o enfraquecimento cultural do povo; b) a interferência exterior à comunidade impacta diretamente na interação entre os membros do quilombo, que acabam por segregar grupos e quebrar vínculos entre os mesmos.

O objetivo geral da pesquisa é estudar o papel da hospitalidade, suportada pela comensalidade e sociabilidade na preservação da memória de uma comunidade quilombola, cotejando as práticas antigas com as atuais. Já os objetivos específicos que a integram, são: a) contextualizar a história dos quilombos no Brasil e identificar os remanescentes do Estado de São Paulo; b) investigar, identificar e analisar as festividades e rotinas da comunidade que integram os ritos de comensalidade e sociabilidade antigos e atuais; c) identificar práticas associadas à comensalidade e sociabilidade.

O alcance dos objetivos prevê uma pesquisa qualitativa, suportada pela etnografia, baseada em Laplantine (2004) e pelo levantamento bibliográfico. A metodologia se baseia em três fases que se complementam: a) Fase 1: Pesquisa bibliográfica, com o levantamento de dados e histórico pertinente ao conteúdo dos capítulos; b) Fase 2: Pesquisa de campo e estabelecimentos de contato por meio de visitas agendadas que permitam conversar com os moradores e em outras apenas para a observação do meio ambiente e interação dos moradores; c) Fase 3: Pesquisa de campo e acompanhamento da Festa de Santa Cruz,

realização de entrevistas direcionadas aos líderes comunitários e alguns dos moradores, de diferentes religiões. Relacionado a esse último recurso, faz-se necessário mencionar que adota-se recurso itálico para diferenciar os relatos das referências bibliográficas.

O primeiro capítulo trata do conteúdo histórico que se faz indispensável ao entendimento dos quilombos e quilombolas, sendo preciso inclusive, não apenas tratar da formação dos refúgios, mas também das questões raciais que desde a época escravagista e ainda hoje agem como ferramenta de segregação dos afrodescendentes da sociedade e de sua discriminação e inferiorização. Há também, neste capítulo, o levantamento dos quilombos existentes no Estado de São Paulo. O segundo capítulo reúne o referencial teórico sobre a hospitalidade e comensalidade, além das informações pertinentes a religiosidade e os insere ao contexto do quilombo. O terceiro, e último capítulo, apresenta a pesquisa etnográfica, os conceitos de comunidade e a vida no quilombo, além do Cafundó e da Festa de Santa Cruz, principal festividade religiosa do quilombo e sua relação com as práticas de comensalidade e sociabilidade antigas e atuais.

## CAPÍTULO 1 – QUILOMBOS E QUILOMBOLAS

Este primeiro capítulo tem como objetivo abordar os períodos de escravidão e pós-abolição no Brasil por meio de levantamento bibliográfico. Discorre a respeito da formação dos quilombos no país, assim como sua organização, e sistematiza as comunidades existentes atualmente no Estado de São Paulo. Aborda, também, legislação vigente em favorecimento à devolução de terras aos quilombolas e consequências da burocratização deste processo e, por fim, aponta a religiosidade como agente de integração e relacionamento entre membros das comunidades.

O referencial teórico apresentado sobre a escravidão baseia-se em autores como Pinsky (2010), Visentini, Ribeiro e Pereira (2012), Mattos (2000), Marquese (2006), Fraga (2014), Freyre (1979), Fernandes (2008), Azevedo (2003), Salles (2011), entre outros.

A legislação relacionada aos quilombolas e ao direito dos mesmos às terras ocupadas inicialmente por seus descendentes fundamenta-se na obra do Centro de Pesquisas Aplicadas da Sociedade Brasileira de Direito Público *Comunidades Quilombolas: Direito à Terra*. Ela se apoia exclusivamente no artigo 68 do ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que trata diretamente desta questão, bem como da averiguação documental sobre a atual situação das comunidades quilombolas no Brasil.

### 1.1 Escravidão, racismo e etnicidade

[...] Negras mulheres, suspendendo às tetas magras crianças, cujas bocas pretas rega o sangue das mães: outras moças, mas nuas e espantadas, no turbilhão de espectros arrastadas, em ânsia e mágoa vãs! E ri-se a orquestra irônica, estridente... e da ronda fantástica a serpente faz doudas espirais ... Se o velho arqueja, se no chão resvala, ouvem-se gritos... o chicote estala. E voam mais e mais... presa nos elos de uma só cadeia, a multidão faminta cambaleia, e chora e dança ali! Um de raiva delira, outro enlouquece, outro, que martírios embrutece, cantando, geme e ri![...]  
(Trecho do poema *O Navio Negreiro*, de Castro Alves, 1869)

De acordo com Pinsky (2010, p.9), “a escravidão se caracteriza por sujeitar um homem ao outro, de forma completa: o escravo não é apenas propriedade do senhor, mas também sua vontade está sujeita à autoridade do dono e seu trabalho pode ser obtido até pela força”.

Os primeiros escravos negros trazidos ao Brasil pelos navios negreiros portugueses, em 1538, iniciaram o tráfico, que de acordo com Visentini, Ribeiro e Pereira (2012, p. 188) estende-se até 1850, quando esta relação passa a entrar em declínio. Mattos (2000, p. 14) chama especial atenção às relações de escravidão junto à forte presença de distinções na ascendência racial, ainda no Império Português, em função do chamado na época, Estatuto da Pureza de Sangue<sup>1</sup>. O documento, apesar de ter apelo religioso, deixava claro a exclusão, de acordo com a autora, dos descendentes de mouros e judeus, ciganos e indígenas, negros e mulatos, de acesso aos cargos públicos, eclesiásticos e a títulos honoríficos, além de restringir a permissão ou a inclusão dos chamados novos cristãos à burguesia, segundo Souza (2008, p. 92-93).

No início, segundo Pinsky (2010), os escravos negros eram obtidos pelos portugueses de forma aleatória, já que as expedições iam à África em busca de suas riquezas e acabavam raptando um ou outro nativo. Apenas depois de perceberem a lucratividade na venda dos negros é que as buscas passaram a ser destinadas ao tráfico negreiro.

É relevante lembrar que, de acordo com Mattos (2000), a escravidão em seu início não foi necessariamente imposta apenas em função de etnia ou cor da pele; o catolicismo foi o principal impulso à justificativa de escravidão, nas chamadas guerras justas, em que eram escravizados todos os bárbaros ou ateus. No entanto, a cor da pele constituiu fator determinante da escravidão durante todo o período colonial até meados do século XIX.

Inicialmente, a mão de obra empregada no Brasil era em sua maioria composta por indígenas, porém, devido ao número de doenças que afetaram essa população, em especial às próximas ao litoral brasileiro, os portugueses passaram a ver nos escravos negros a força e a vitalidade necessárias para o trabalho braçal, em especial nas plantações, inicialmente de cana-de-açúcar. O valor dos escravos negros era aproximadamente três vezes maior que o valor que se pagava por um escravo índio, o que também acabou por influenciar o aumento nas negociações dos afro-descendentes.

Segundo Marquese (2006), entre 1576 e 1600 desembarcaram em portos brasileiros, cerca de 40 mil africanos escravizados; no primeiro quarto do século seguinte (1601-1625),

---

<sup>1</sup> Os primeiros sinais da limpeza de sangue foram percebidos em Toledo, na Espanha, no ano de 1449 com o documento conhecido por Estatuto da Exclusão e/ou Estatuto de Toledo (SOUZA, 2008).



esse volume triplicou, passando para cerca de 150 mil africanos aportados como escravos na América portuguesa.

O trânsito de escravos negros levados da África pelo tráfico Atlântico, de acordo com Visentini, Ribeiro e Pereira (2012, p. 51) foi de aproximadamente 10 milhões de homens e mulheres, ressaltando-se porém, o número superior de homens escravizados e trasladados.

A retirada dos negros da África pelos portugueses até o século XIX, ainda de acordo com os autores, ocorreu na Guiné, Angola e Moçambique “em três grandes levas”. Entender a origem dos grupos que adentraram pelos portos de Pernambuco e Bahia, inicialmente, e na sequência pelo Rio de Janeiro, possibilita o estudo da miscigenação que caracteriza e forma o povo brasileiro. Visentini, Ribeiro e Pereira (2012, p. 53) apontam os principais grupos africanos que no Brasil influenciaram fortemente a mistura étnica entre os povos aqui presentes na época:

[...] costuma-se classificar os dois grandes grupos étnicos africanos no Brasil em sudaneses e bantus. Os sudaneses, influenciados pela cultura árabe, eram na maioria dos casos islamizados. Os principais grupos étnicos que pertenciam aos sudaneses eram os iorubás ou nagôs, jejes, minas, haussas, tapas e bornus. A presença dos sudaneses foi maior na Bahia [...] Aos bantus, que na África povoavam o sul do continente, pertenciam os angolas, os congos ou cabindas e os benguelas. Esses grupos predominaram no Rio de Janeiro e em Pernambuco.

As figuras 1 e 2 apresentam, além das regiões mencionadas de extração de negros para o tráfico, as principais rotas de acesso entre os países da África e Brasil, com destaque para os portos de chegada e descarga de mercadorias, tal qual as etnias dos negros que passaram a integrar a miscigenação de cada uma das regiões destacadas.

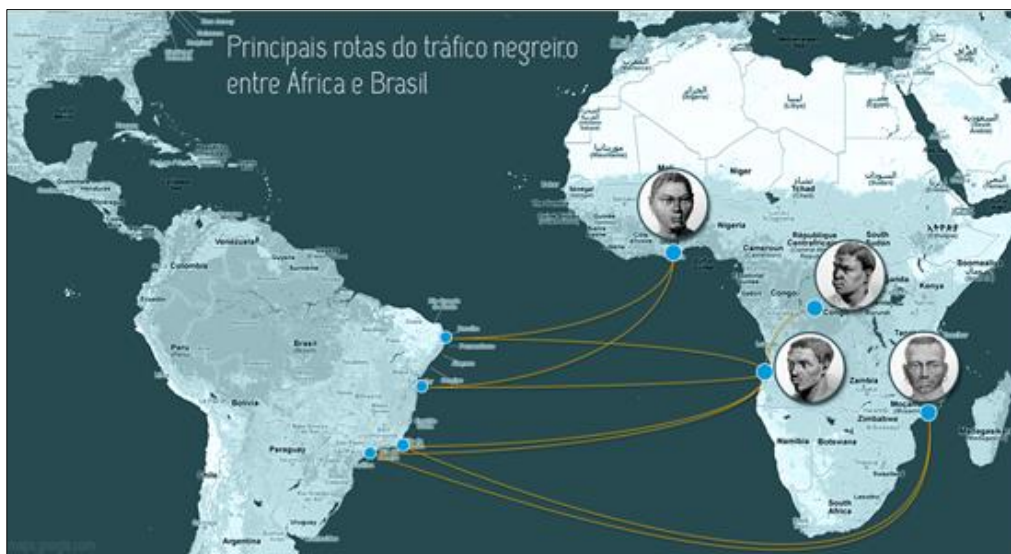


Figura 1: Principais rotas de tráfico e origem dos escravos trazidos ao Brasil

Fonte: Almanaque Urupes (2013)



Figura 2: Regiões da África que mais favoreceram escravos para o Brasil

Fonte: Almanaque Urupes (2013)

Apesar de, no início, a força e o gênero determinarem quais os melhores escravos a serem comprados, gradativamente mulheres e crianças também integraram a lista dos “produtos” requisitados pelos senhores de engenho brasileiros. As mulheres, quando não trabalhavam também em plantações, serviam às casas grandes, junto com algumas crianças que eram ensinadas desde pequenas acerca do cumprimento de tarefas, usualmente realizadas por adultos. Alguns homens também acabavam por atuar dentro das casas e, quando ainda não levados às plantações e trabalhos pesados, podiam também, de acordo com seu vigor,

personalidade e condição, nesse caso liberto, atuar como capitão do mato, supervisionando o trabalho escravo, além de ser o responsável por capturar e punir negros fugitivos.

[...] estamos falando de homens livres de cor, geralmente escravos libertos, que se prontificavam a participar da repressão institucionalizada contra a fuga de escravos, sendo estratégicos para isso justamente porque conheciam a região e as táticas de fuga. Portanto, os capitães do mato eram agentes sociais ambivalentes, cuja presença era notada, suportada ou utilizada pelas autoridades, havendo várias possibilidades de ação, conforme a configuração dos interesses, poderes e necessidades de cada localidade. Nesse sentido, o tipo de convivência com os capitães do mato poderia variar regionalmente, representando a sua posição mais prestígio social numa área de fronteira do que num grande centro urbano. (BEZERRA, 2004, p.1)

A escravidão separou famílias inteiras, ora em função do falecimento precoce de alguns dos membros, ou apenas em função de que nem sempre era viável ou interessante aos compradores adquirirem todos os integrantes do grupo. Sendo assim, muitas crianças se perderam, de modo a jamais terem tido novamente a oportunidade de rever seus pais e mães. Os números da escravidão no Brasil aterrorizam as sociedades contemporâneas por sua grandiosidade e expressão, porém, causam ainda maior desconforto pois sabe-se que estes quase 400 anos de escravidão transcorreram na normalidade e legalidade da sociedade escravocrata. Estima-se o ingresso de 5,5 milhões de escravos, dos quais apenas 4,8 milhões chegaram vivos<sup>2</sup>, o que corresponde a 38% do tráfico internacional (ALMANAQUE, 2013).

A pressão internacional pelo fim da escravidão materializou-se no hemisfério norte em 1845, por meio da Lei Bill Aberden<sup>3</sup>, proibindo o tráfico de escravos naquela região. Também facultou aos ingleses a interceptação dos navios negreiros em qualquer lugar do oceano. Ao que se refere ao Brasil aponta-se uma gradativa manumissão dos escravos.

Apesar da resistência, ora por meio da fuga para os quilombos, temática a ser trabalhada no capítulo seguinte, ora pelos assassinatos, suicídios e lutas travadas pelos escravos, foi apenas a partir de 1850 que se viu no Brasil a legislação mudar em benefício dos negros, com a Lei Eusébio de Queiroz, que proibia o tráfico negreiro para o país. Já no ano de 1871 foi aprovada, o que por muitos é considerada a primeira lei abolicionista, a Lei do Ventre Livre, na qual os filhos de escrava, nascidos após a promulgação da mesma seriam

---

<sup>2</sup> Dos 700 mil óbitos, 660 mil ocorreram durante a travessia, nos navios negreiros, denominados tumbeiros.

<sup>3</sup> Lei que autorizou a marinha do Reino Unido à interceptar e punir navios negreiros brasileiros, além de conduzir sua tripulação aos tribunais ingleses.

livres, ainda que devessem permanecer trabalhando na propriedade do senhor até os 21 anos, já que esta era considerada a idade que delimitava a maioridade do indivíduo.

Obviamente, os abolicionistas jamais acreditaram ser esta uma verdadeira lei que pudesse garantir a liberdade dos negros. De acordo com Fraga (2014, p. 45-46), esta lei também não agradou aos senhores de engenho.

No ano de sua promulgação, um senhor que assinou como “um lavrador bahiano” escreveu um livro tratando dos principais dispositivos do projeto, que meses depois seria transformado em lei. O autor acusou o governo imperial de pretender violar o direito de propriedade, devassar a vida íntima das famílias, estabelecer um sistema de delação entre os escravos e desorganizar o trabalho. Segundo ele, os senhores defendiam a emancipação, desde que conduzida pelos mecanismos tradicionais de concessão de alforria, ou seja, submetida à vontade senhorial.

Em 1885, a chamada Lei dos Sexagenários, que dava liberdade aos escravos com mais de 65 anos foi promulgada e, por fim, em 1888 a Lei Áurea aboliu definitivamente a escravidão no Brasil.

Ainda que as mencionadas leis incidam sobre a abolição da escravatura, não foram estas as únicas ações e intenções abolicionistas que o país passou. De acordo com Azevedo (2003), o Brasil, assim como os Estados Unidos da América, causava grande indignação internacional por ainda acreditarem que a escravidão era o melhor regime de trabalho, em especial da Grã-Bretanha, que já tinha uma organização abolicionista de bases sólidas. Vale evidenciar também que Estados Unidos e Brasil, apesar de compartilharem do interesse escravagista, tinham ambos grupos abolicionistas que se organizavam, ainda que nos Estados Unidos eles estivessem melhor estruturados.

[...] enquanto os Estados Unidos contavam com um movimento abolicionista bem estruturado, com centenas de jornais e sociedades abolicionistas espalhadas pelos estados no norte, o Brasil ficava bem atrás em matéria de organização da luta contra a escravidão. A não ser por alguns isolados escritores anti-escravistas, não havia nada que pudesse evocar a imagem de uma comunidade de sentimento abolicionista no Brasil até meados de 1860. Além disso, apesar da existência de uma pressão da Grã-Bretanha, este comércio continuou intocável por mais duas décadas. (AZEVEDO, 2003, p. 36)

O Brasil foi o último país do Ocidente a abolir a escravidão, mesmo com os manifestos sociais e a pressão internacional. Salles (2011, p.260) explica a movimentação política que também interviu na abolição, afirmando que as revoluções puseram abaixo os antigos Regime Europeu e o americano Sistema Colonial. Movimentos sociais e políticos de trabalhadores

passaram a demandar liberdade civil, política e igualdade social, além da abolição do tráfico internacional de escravos e da escravidão.

Segundo Fraga (2014, p. 107) os últimos dias antes da abolição foram marcados por recorrentes cenas de insubordinação e desobediência por parte dos escravos aos seus senhores, e, além disso, no final de 1880 percebeu-se o aumento das fugas coletivas para longe dos engenhos, demonstrando a decidida recusa de homens e mulheres a viver sob a condição escrava. O autor chama atenção também para os atos pré-abolicionistas por parte dos senhores de engenho que, em 1887, começaram a antecipar-se concedendo alforrias coletivas, sob condições ou gratuitas, como uma tentativa de exigir respeito dos antigos escravos e não interferir na produção.

Os dias que sucederam a abolição da escravidão foram de festa e manifestações dos ex-escravos negros, que viam também a necessidade de complementação de seus direitos para que de fato se vissem livres e passíveis de inserção à sociedade da época.

Rios e Mattos (2004) alertam para a reconfiguração do país após a abolição, que até a publicação do referido estudo, ainda de acordo com as autoras, foi muito mais pensada política e economicamente do que cultural e socialmente, agravando a desigualdade social e a distribuição de renda.

Assim que adquiriram a liberdade, uma das maiores preocupações dos recém ex-escravos foi, sem dúvida, a de saírem de seus locais de aprisionamento, ainda que os senhores tenham tido esperanças de mantê-los na lida, mesmo com as novas políticas de libertação. Os ex-escravos, como afirmam Rios e Mattos (2004), tiveram que negociar suas novas frentes de trabalho, incluindo em suas propostas condições mínimas de sobrevivência, já que o acesso ao direito de terras lhes foi dificultado desde então.

São Paulo, localidade de estudo do quilombo da pesquisa aqui proposta, teve como um dos grandes desafios imediatos à abolição, a inserção dos ex-escravos que migraram para o estado em busca de oferta de trabalho nas fazendas cafeeiras, ainda que esta mão de obra tenha sido substituída pelo imigrante europeu vindo ao país para o trabalho na lavoura de café ou povoamento a partir de 1880<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Criada em 1886, a Sociedade Promotora de Imigração tinha como objetivo promover a imigração em larga escala para o Estado de São Paulo, quer para as lavouras de café, quer para o seu povoamento. (SANTOS, 2007)

Nos anos seguintes, apesar da esperança e expectativa de nova vida em liberdade, os negros permaneceram em situação de marginalização da sociedade. Com a vinda dos imigrantes europeus ao Brasil, os senhores viram a oportunidade de contratação de mão de obra mais barata custeada pelo governo e passaram então a promover a difusão da nova organização das frentes de trabalho, ocupadas em sua maioria pelos imigrantes.

Os ex-escravos, portanto, agora desempregados e conseqüentemente quase sem condições de sobreviver, sentiram-se forçados a se manter como trabalhadores braçais, pagos apenas com alimentação e moradia, ainda que precárias, ou buscaram residência e/ou trabalho afastados dos centros urbanos.

Freyre (1979, p.2) já alertava para a falta de preparo do país em lidar com a abolição.

Ao abolicionismo deixou-se de acrescentar, no Brasil, um transabolicionismo, que preparasse o descendente do escravo, homem ou mulher de cor, para sua integração na sociedade brasileira. Para sua ascensão econômica e cultural nessa sociedade. Para o casamento com pessoas brancas ou quase-brancas e pertencentes a esse status, não só por sua condição biológica, como pelo conjunto sócio-cultural de atributos sócio-culturais.

Segundo Maringoni (2011), a crise social pós abolicionista é parte de uma história de tragédias, descaso, preconceitos, injustiças e dor. Fernandes (2008, p. 29) critica a manipulação da abolição da escravidão e a falta de preocupação das necessidades do negro liberto:

A desagregação do regime escravocrata e senhorial se operou, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre. Os senhores foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o Estado, a Igreja ou qualquer outra instituição assumisse encargos especiais, que tivessem por objeto prepará-los para o novo regime de organização da vida e do trabalho. [...] Essas facetas da situação [...] imprimiram à Abolição o caráter de uma espoliação extrema e cruel.

Apesar da liberdade concedida, os negros continuaram a ocupar cargos subalternos no país, além de continuarem a ser discriminados. Essa subalternidade é fundamentada na falsa noção de inferioridade do negro como ser vivo, justificada pela coloração da pele, independente de seu status social, nível de escolaridade, profissão ou local de moradia.

Ainda de acordo com Maringoni (2011), as primeiras teorias racialistas para justificar a superioridade intelectual, física e moral do europeu branco, começaram a surgir após os

ideais da Revolução Francesa e da colonização de nações inteiras com o subjugo de suas culturas e seus povos. E, além disso, em 1855 com a publicação da obra *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, do diplomata Joseph-Arthur Gobineau (1816-1882), é que se passa a configurar a igualdade de direitos entre os povos, já que os que não eram europeus, eram também considerados inferiores.

Trabalhos como esse surgiram para depreciar e inferiorizar os afro-descendentes, tanto no Brasil, quando no restante do mundo, firmando o racismo como fator de discriminação, segregação, intolerância e exclusão social. Em 2007, por exemplo, o biólogo americano James Watson, co-descobridor da estrutura do DNA e vencedor do Nobel de medicina de 1962, ter declarado que estava preocupado com o futuro da África, afirmando, de acordo com publicação da Revista Super Interessante (2007), que “todos os testes de inteligência” negam a ideia de igualdade intelectual entre brancos e afro-descendentes. O cientista não apresentou nenhum resultado científico e nem mesmo explicou quais foram os testes que o levou à tal resultado, o que obviamente foi contestado por outros cientistas ao redor do mundo. Ainda assim, declarações tais como a mencionada tendem a promover a difusão incontrolável e inconsequente de ideologias preconceituosas e a formação de grupos de ataques causados pela intolerância racial.

O racismo no Brasil já foi tema de diferentes pesquisas e constatações. Apenas para enfatizar e evidenciar a relevância e existência do que para muitos não ocorre no país, o texto apresentado no Anexo A, extraído de uma reportagem da Revista Carta Capital (2014), aponta a relação íntima entre a miséria e a origem racial.

De acordo com pesquisa realizada pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2014, p.15-19-23), com relação aos temas que tratam das características fundamentais das famílias, escolaridade, trabalho e renda, e seguridade social dos afro-descendentes no Brasil, apresentou-se as seguintes considerações:

Os negros possuem nível de renda per capita familiar menor que os brancos, sendo mais numerosos nas faixas de rendimento com menos de 0,5 salário mínimo de renda mensal per capita familiar;

Considerando a população com mais de 15 anos, em 2012, 23% da população branca tinha menos de quatro anos de estudo; entre os negros, este percentual atingiu 32,3%. Na população branca, o percentual de pessoas com nove anos ou mais de estudo era de 39,8%, em 2001, e subiu para 55,5% em 2012; na população negra, o percentual de pessoas com igual escolaridade passou de 22,5%, em 2001, para 41,2%, em 2012. A proporção de pessoas brancas com doze anos ou mais de estudo cresceu de

13,3%, em 2001, para 22,2%, em 2012, enquanto entre os negros aumentou de 3,5% para 9,4%. No que se refere à escolarização, as desigualdades entre brancos e negros estão relacionadas a múltiplos fatores, tais como renda familiar e acesso a bens públicos;

Outro aspecto a destacar é o aumento da proporção de negros desocupados em relação aos brancos, entre 2001 e 2012. Entre estes anos, apesar da significativa queda das taxas de desocupação, tanto para trabalhadores brancos como para negros, não se observa redução das desigualdades entre os dois grupos raciais, considerando as taxas globais. Se em algumas faixas etárias a diferença entre as taxas de desocupação de negros e brancos não sofreu alteração (entre os trabalhadores de 22 a 29 anos, a taxa dos negros permaneceu 31% superior), em outros extratos houve aumento das desigualdades (entre os trabalhadores de 45 a 60 anos, a taxa dos negros passou a ser 21% superior à taxa dos brancos, razão que correspondia a 16% em 2001).

O país hoje em dia tem sido ainda cenário de uma onda recorrente contra a discriminação racial, que vem sendo inclusive suportada por outras inquietações e lutas a favor também das demais minorias.

Ainda que existam programas assistenciais em favor do afro-descendentes brasileiro, o que a grande maioria auto-declarada busca ainda é a igualdade, que de acordo com os movimentos negros, como o Grupo Movimento Negro Unificado (MNU), criado em 1978 e ainda hoje ativo, jamais será possível enquanto houver suportes de cotas que diferenciem o negro, dando-lhes “privilégios” que fomentam a discriminação.

Visando perspectivas de transformação do país e de maior responsabilização do governo pelo fim da desigualdade racial, Sansone (1998, p. 15) sugere “a criação do Estado de condições melhores para a ascensão social dos afro-descendentes, reconhecendo, tutelando e promovendo a transformação de um grupo racial em uma (grande) minoria étnica politicamente organizada, ou garantindo os direitos de todos e minimizando as diferenças raciais”. O autor ainda complementa:

Escolher entre estas duas posturas coloca o problema da alocação de recursos públicos e da redistribuição de renda que o Estado deveria, de alguma forma, garantir: das classes altas para as classes baixas, das classes altas para os negros ou, como parecem sugerir alguns teóricos da "reparação", dos brancos para os negros. (SANSONE, 1998, p. 15)

Um dos programas sociais de maior destaque voltado ao afro-descendente são as cotas em universidades, que desde a sua divulgação tem sido criticada, tanto por brancos, como por afro-descendentes, apesar do governo federal ter preenchido 50.937 vagas em 2013 e 60.731 vagas em 2014, dez anos após de a lei ter sido sancionada. A discussão em torno das



cotas é a mesma discussão que rege as questões de discriminação racial no país, que suportam a teoria de que o simples fato de haver a necessidade de cotas, já configura esta como uma ação discriminatória.

Grupos culturais e políticos de defesa ao afro-descendentes têm trabalhado na valorização e empoderamento do mesmo quanto a sua identidade étnica e a difusão deste conceito para que a cultura da escravidão e discriminação de cor não sejam a causa da inferiorização dos afro-brasileiros.

A etnicidade, ou condição e consciência de pertencimento de um grupo étnico, é a atual temática desenvolvida pelos acadêmicos, que buscam compreender as relações culturais entre grupos de atividades, origem e singularidades distintas. É a principal questão trabalhada no contexto contemporâneo de conscientização e valorização racial no âmbito de seu engrandecimento social e ideológico, e também o que move a manutenção dos hábitos e ritos culturais para sua preservação.

Segundo Lima e Alves (2015, p. 587) há na etnicidade uma forma de “integração nacional e de mobilidade social dos negros”, partindo do princípio que as diversas formas de branqueamento ocasionadas no país permitiram significativa influência na constituição da identidade negra, em recusa ao imaginário de que “os sujeitos que se encontrassem mais próximos do ideal de brancura fossem mais valorizados e reconhecidos positivamente, enquanto a ligação com a origem africana configurou-se como um obstáculo a ascensão social”.

O interessante quanto ao pertencimento dos grupos é que grande parte da formação dos mesmos iniciou-se em decorrência de alguma atividade cultural e/ou artística, e que a partir da expressão e busca pelo histórico dos antepassados acabou por influenciar e interferir na educação de outros, com menos ou nenhuma informação a respeito do tema. A etnicidade é abordada atualmente com obrigatoriedade no currículo das escolas de ensino fundamental, médio e superior, mediante exposição de conteúdos aplicados relacionados à identidade étnica dos negros e povos indígenas em consideração à sua relevância na formação do Brasil e de sua cultura, termo previsto nas diretrizes curriculares do Ministério da Educação (MEC).

Ainda que não haja aplicações seguras que garantam a redução, reeducação da sociedade ou ainda a extinção do racismo no Brasil e no mundo, o mais importante é que exista o empoderamento de crianças e jovens discriminados por sua identidade étnica,

religião, gênero ou condição física e social. Além do empoderamento, é importante que haja segurança de compreender que não são essas as questões que farão deles melhores ou piores que os outros, mas justamente a educação que os permite conhecer tudo e a todos, para que não tenham pré-conceitos e que se aceitem, se valorizem e se percebam em suas raízes, para que a cultura não morra e a sociedade se respeite e se tolere.

## **1.2 Formação dos quilombos no Brasil**

A formação dos quilombos no Brasil e as relações entre os ocupantes destas comunidades, baseou-se desde seu início na luta pela resistência às políticas escravagistas no país, na coletividade e na união de forças que só foi possível com a criação de vínculos sociais entre os diferentes grupos quilombolas, segregados geograficamente, mas unidos pelo ideal de liberdade disseminado no país da época.

A formação de grupos de escravos fugitivos se deu em toda parte do Novo Mundo onde houve escravidão. No Brasil estes grupos foram chamados de quilombos ou mocambos, os quais às vezes conseguiram congregar centenas e até milhares de pessoas. (REIS, 1995, p.16)

Os quilombos formaram-se em meio ao regime escravagista, em que escravos negros negavam-se a aceitar a situação em que eram acometidos e rebelavam-se por meio da fuga para os espaços que foram definidos como quilombos e que determinaram seus habitantes como quilombolas.

De acordo com a definição do rei de Portugal em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740, quilombo era “toda habitação de negros fugidos, que passassem de cinco, em parte despovoada” (apud MOURA, 1987, p.11). A especificação da quantidade mínima de escravos e a situação de fugitivos à que foram caracterizados acelerou o aumento de quilombos tanto no Brasil, como nas diversas partes da América, em especial, onde havia escravidão. Por serem considerados como fugitivos, os negros que iniciaram os quilombos ou que foram se aquilombando, passaram a ser vistos como rebeldes selvagens, que iniciavam especificamente no Brasil, ações contra o sistema político e social da época.

O quilombo era inerente à escravidão. Só havia fugitivos e quilombolas porque existiam homens escravizados sob exploração e violência. A ação quilombola era explicada na negação ao regime escravista. Em outras

palavras, ao fugir e se aquilombar, ainda que “sem conscientização”, os escravizados acabavam por “dinamizar a estratificação social” sob o cativeiro, já que sua força de trabalho deixava de ser simples mercadoria. Portanto, a fuga e o aquilombamento tornaram-se fundamentais em determinado momento político da história do Brasil. (GOMES, 2006, p. 14)

É importante, porém, evidenciar que apesar da notoriedade e do marco histórico de expressão contra a escravidão no Brasil, os quilombos foram apenas uma das formas de resistência e luta pela fuga ao regime da época. Houve, também, os assassinatos aos senhores de escravos e capitães de mato, que eram responsáveis pela perseguição aos negros fugitivos e, que muitas vezes, eram também negros, além da “fuga” por meio do suicídio. Risério (2007, p. 337), confirma esta afirmação, alertando ainda para outros aspectos relevantes à resistência afro.

[...] mentira, assassinato, suicídio, aborto voluntário, fuga, quilombismo, furto, insurreição, terreiros, irmandades - , vemos que a resistência negra ao sistema escravista foi, ao mesmo tempo, contínua, múltipla e fragmentária. Que não foi nada insignificante o prejuízo que os escravos causaram à classe dominante, ao longo de uma irrequieta história de três séculos de violação das regras e de burla das normas da ordem escravocrata.

Nem todos os quilombos tinham a capacidade de acolher uma quantidade grande de quilombolas e isso justifica inclusive a definição do rei de Portugal quanto ao número mínimo de cinco integrantes destas comunidades. Ainda assim, alguns conseguiam ter proporções bem maiores e contavam com a integração de homens, mulheres e crianças, eram ocupados e organizados de modo que as tarefas se cumprissem para a manutenção do quilombo.

A integração de novos membros às formadas comunidades dava-se por meio da inserção destes ao cotidiano local, aproveitando-se do ofício ou habilidades de cada novo quilombola, sendo esta mais uma faceta da luta pela resistência, já que nos quilombos os novos membros viam-se utilizando de seu trabalho, sem que esse fosse o motivo de sua comercialização como produto. Reis (1995) indica que nestas comunidades, homens e mulheres organizavam a produção de maneira eficiente e desenvolviam estruturas originais de parentesco e de poder.

As frentes de resistência tinham um líder, que se aproveitava do poder lhe designado para atuar junto aos seus na organização das tarefas comuns e do planejamento estratégico de defesa quilombola. Havia no contexto estratégico das defesas a necessidade da centralização de forças a alguns quilombolas que melhor se adequassem às batalhas aos quais

houvesse enfrentamento, principalmente em função da localização desprivilegiada da maioria dos quilombos, que não eram totalmente isolados, já que muitos deles encontravam-se próximos aos engenhos, fazendas, vilas e cidades. De acordo com Reis (1995), aproveitavam-se dessa relativa proximidade para a efetiva troca de informações sobre movimentos de tropas, negociação de alimentos e outros produtos necessários à sobrevivência do quilombo, mas que não era produzida pelos quilombolas.

A difusão das notícias da vida no quilombo, apesar de sofrida, mas liberta, se espalhou pelo país estimulando a criação outros, de forma rápida e desagrupada, em diferentes regiões do Brasil. Em função deste contexto, os capitães do mato apenas não eram suficientes para amedrontar os escravos e fazê-los desistir da fuga e ter receio da captura, o que fez com que a necessidade de medidas efetivas crescesse e desse espaço à nova providência tomada pela Metrópole, no ano de 1741, como segue na íntegra, extraída da obra de Moura (1987, p. 20):

Eu El-Rey faço saber aos que este Alvará em forma de lei virem: que sendo-me presente, os insultos que no Brasil cometem os escravos fugidos a que vulgarmente chamam de calhambolas, passando a fazer excesso de se juntar em quilombos e sendo preciso acudir com os remédios que evitem esta desordem, hei por bem que a todos os negros, que forem achados em quilombos, estando neles voluntariamente, se lhes ponha com fogo, uma marca em uma espádua com a letra F, - que para este efeito haverá nas Câmaras, e se quando se for executar esta pena for achado já com a mesma marca, se lhe cortará uma orelha; tudo por simples mandado do Juíz de Fora, ou Ordinário da terra, ou o Ouvidor da Comarca, sem processo algum e só pela notoriedade do fato, logo que do quilombo for trazido antes de entrar para a Cadeia; Pelo que mando ao Vice-Rei, e Capitão-General de mar e terra do Estado do Brasil, Governador e Capitão-General do Brasil, Governadores e Capitães-Generais, Desembargadores de Relação, Ouvidores e Justiça do dito Estado, cumprem e guardem, e façam cumprir e guardar este meu Alvará em forma de lei, que valerá posto que seu efeito haja de durar mais de um ano, sem embargo da ordenação do livro 2º. § 4º. em contrário o que será publicado nas Comarcas do Estado do Brasil, e se registrará na Relação e Secretaria dos Governos, Ouvidoria, e Câmaras do mesmo Estado para que venha a noticia de todos. Dado em Lisboa ocidental a três de março de mil e setecentos e quarenta e um. *Rei.*

Punidos, seriam, portanto, com uma marcação na testa, como à marcação do ferro do boi, todos os escravos que fugissem para o quilombo e teriam ainda a orelha decepada aqueles que fossem reincidentes na fuga.

Apesar da óbvia barbárie, os atos agressivos de represália aos escravos fugitivos eram ainda mais amplos. De acordo com Reis (1995), por exemplo, no estado de Minas Gerais, as punições aos negros fugitivos em busca dos quilombos era, por vezes, o corte de uma das

pernas e em outras do tendão de Aquiles, o que supostamente, os impediria de arquitetar nova fuga. Ainda assim, mesmo com tamanha brutalidade, as fugas não eram detidas e muito menos a formação dos quilombos.

Os grupos quilombolas em seu agrupamento representam historicamente uma das maiores organizações de rebeldia coletiva já tidas no país e, em função disto, é que ainda hoje se mantêm firmemente marcadas e contextualizadas.

Dentre os quilombos formados no país, alguns se destacaram, ora por sua capacidade em acolher números consideráveis de transfugas, ora por sua organização exemplar aos olhos dos quilombolas que os seguiam e buscavam se relacionar. A formação quilombola mais conhecida no Brasil foi o Quilombo dos Palmares, localizado no estado de Alagoas e que atualmente e em função de sua relevância histórica, segue preservado na região, como o Parque dos Palmares.

A formação do quilombo dos Palmares se deu com uma quantidade mínima de quilombolas que para ali se deslocaram. Não possível ainda neste momento dimensionar a magnitude da organização entre os membros desta comunidade. Não se pensava também na grandeza da força dos quilombolas como símbolos da luta pela resistência à escravidão, mas apenas no simples desejo de liberdade que acometia os escravos, independentemente de sua posição ou cargo junto aos senhores que os adquiriam. Não havia na escravidão, apesar das diferenciações entre negros e suas frentes de trabalho, maior ou menor revolta ao sistema escravagista, pois de uma forma ou de outra, todos eram prisioneiros, todos eram escravos.

Reis (1995, p. 96) aborda o convívio entre os quilombolas e a relação agressiva do grupo com a sociedade, apesar da premissa e justificativa de que, de acordo com o autor, grande parte dos quilombolas não tinha como objetivo principal erradicar a escravidão, mas sobreviver e viver livres.

Mas os amocambados também assaltavam viajantes nas estradas, às vezes tornando-as intransitáveis, e atacavam povoados e fazendas, onde roubavam dinheiro e outros bens, recrutavam escravos para fortalecer o grupo e seqüestravam escravas para melhorar a demografia predominantemente masculina dos quilombos. [...] Além de assaltar, roubar e sequestrar, também plantavam, colhiam, caçavam, constituíam família. Seria tedioso listar aqui quantas vezes os grupos de extermínio destruíram roças de milho, frutas, algodão, cana e outros produtos cultivados pelos quilombolas, sobretudo covas de mandioca, roças que eram arrasadas para os quilombos [...].

É importante que não seja utópico o conhecimento sobre a organização quilombola, que apesar do ideal em comum de liberdade e da luta coletiva em benefício à vida, contou também com a má índole de quilombolas e escravos fugitivos, que além de depreciar a imagem das comunidades, não reconheciam à si mesmos em seus semelhantes e cometiam crimes em suas próprias comunidade.

O quilombo dos Palmares, mais famoso do Brasil, foi assim denominado devido a grande quantidade de palmeiras da região e os primeiros escravos que ali chegaram eram possivelmente fugitivos de engenhos de cana-de-açúcar, no ano aproximadamente de 1580. Freitas (1982) afirma que no começo, os palmarinos viveram precariamente da caça, da pesca e da coleta de alimentos, o que significava para eles uma regressão histórica. De acordo com o autor, ainda na África muitos deles haviam sido agricultores, pastores, artesãos, comerciantes e artistas e a pobreza quantitativa das suas forças produtoras fazia-os retroceder ao nível primitivo dos indígenas. Entretanto, acrescenta que o aumento da população quilombola na região, os permitiu melhorar a organização e readequar as frentes de trabalho de modo a preservar as habilidades de cada um dos integrantes do grupo, dentro do possível.

O exemplo de Palmares não ficou porém restrito às camadas organizacionais da comunidade. A primeira liderança palmarina foi de Ganga Zumba, descendente da linhagem de um reino tribal da Angola, e coincidiu com o ápice populacional do quilombo, relativa ao período de 1624 a 1654, com aproximadamente 35 mil habitantes, espalhados em uma área de mais de 200km de extensão. (QUILOMBO DOS PALMARES, 2015)

Em 1655 nascia, livre e no quilombo dos Palmares, Zumbi, sobrinho do líder Ganga Zumba, que apesar da liberdade lhe concedida já no nascimento, ele a perdeu, tendo sido capturado por tropas da colônia que o entregaram a um missionário português. Enquanto conviveu na missão Zumbi foi educado com os sacramentos da igreja católica.

Conta o padre que batizou o pretinho e lhe deu o nome de Francisco. Ensinou-o a ler e o fez de coroinha quando contava dez anos de idade. O padre não tratava, pois, o pretinho como escravo, o que se explica por uma jurisprudência do Conselho Ultramarino, afinal, consolidada por alvará régio de 1682, de que os negros nascidos em Palmares não eram escravos. (FREITAS, 1982, p.125)

Fugiu, porém retornou ao quilombo onde acabou por suceder naturalmente seu tio no comando de Palmares.

De acordo com Freitas (1982), Zumbi apressou-se em suas ações assim que assumiu o quilombo, “deslocou povoações inteiras para lugares mais remotos, incorporou às milícias e submeteu a adiestramento intensivo todos os homens válidos, multiplicou os postos de vigilância e observação na orla das matas”.

Apesar de sua trajetória histórica, Zumbi não é tido por todos como herói e contradiz historiadores que o caracterizam por vezes como um tirano sem escrúpulos. Morreu decapitado em 1695 e teve sua cabeça exposta para que os mitos de sua imortalidade não fossem levados adiante e que a pressão sobre os quilombolas sobreviventes se mantivesse firme.

Nem todos os quilombos resistiram à forte e insistente presença militar. O que houve, em muitos dos casos, foi na verdade a mobilidade destas comunidades, que atenderam grupos diferentes em distintas épocas. Havia portanto, uma circulação e permanência temporária de muitos dos quilombolas, em função da perseguição. As comunidades serviram por anos apenas como refúgios.

Apesar de muitas deles terem desaparecido, o quilombismo não se deu por encerrado, já que a descendência afro se mantém no que se conhece atualmente como quilombos remanescentes e que abriga os hoje libertos pela legislação, descendentes de escravos, mas que ainda encontram-se, em muitos casos, presos em suas correntes imaginárias da realidade social do país. O que passou foi a escravidão de negros no país, o que sobrevive é a luta territorial, de valorização racial e igualdade social, firmes e crescentes. Perderam-se, no entanto, as tradições - maior preocupação quanto a preservação material e imaterial da cultura e da história dos negros no Brasil.

### **1.3 Remanescentes de quilombos no Estado de São Paulo e titulação de terras**

O conceito e as definições que se dão atualmente quanto aos chamados quilombos remanescentes, fazem-se relevantes e fundamentam o presente estudo, visto a inerência do tema, relacionado às atuais comunidades de quilombos do Estado de São Paulo, no qual se inscreve o quilombo Cafundó, que será abordado no capítulo seguinte.

Estudos contemporâneos pouco tem tratado de questões históricas relacionadas à formação e ao cotidiano quilombola. Atualmente os estudos e artigos científicos têm se

voltado para o que se define hoje como “quilombo remanescente”, que são os grupos de ocupação em terras quilombolas, e/ou formados por ex-escravos e seus descendentes. São, ainda, comunidades de resistência à ocupação das terras em detrimento da pressão do governo no reconhecimento e posse das mesmas, suportados pela legislação constitucional de 1988:

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

O ato das disposições constitucionais transitórias, além do artigo mencionado anteriormente possui também suporte dos Art. 215 e Art.216 da seção II referente à cultura, os quais, respectivamente, respaldam os afro-descendentes e os indígenas para com a preservação de sua cultura, assim como para com a difusão da mesma e referenciam o patrimônio cultural brasileiro e seus bens de natureza material e imaterial, conforme apresentado a seguir:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

De acordo com a política fundiária dos dispositivos de concessão de terras (Anexo c), a primeira ação por parte dos membros das comunidades é a auto-atribuição, que geralmente procede por meio de trajetória histórica, assim como ancestralidade negra. A marcação e medição das terras é feita por meio da informação dos próprios remanescentes de quilombos. Os passos que seguem são todos de responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que representa o Ministério do Desenvolvimento Agrário na identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e finalmente, a titulação das terras. A comunidade quilombola tem ainda durante todo o processo e após a titulação, acesso à



assessoria jurídica da Fundação Cultural Palmares, de modo a ter condições de defesa em detrimento de quaisquer ameaças à integridade territorial da área delimitada.

O amparo legislativo pertinente à posse das terras aos quilombolas, apesar de aparentemente simples, gera conflitos burocráticos que retardam o reconhecimento das comunidades e, conseqüentemente, a titulação, em função das contradições e singularidades que definem um grupo como remanescente de quilombo. Os problemas conceituais de teorização da expressão associados à relação constitucional decorre da utilização de definições ultrapassadas sobre o que pode ser considerado um quilombo, que até meados dos anos de 1970, era apenas local de fuga e isolamento dos negros escravos da época escravagista. Estudos contemporâneos referentes aos grupos, foram demandados à comunidade acadêmica para a atualização de dados pertinentes à vida nos quilombos e cadastro das famílias como forma de inserção social. O levantamento de dados, no entanto, permitiu também analisar a diversidade motivacional da ocupação das terras e, a partir deste ponto, redefinir as condições de atribuição dos títulos aos quilombolas.

Não é possível hoje que se defina um quilombo apenas por ter tido como morador no mínimo cinco escravos fugidos, que todos os moradores sejam descendentes destes escravos ou que as terras tenham sido doadas para escravos ou negros livres que ali tenham vivido. Todas as possibilidades, no entanto, podem ou não ser referidas à titulação de posse e em virtude de implacável dificuldade em estabelecer preceitos objetivos é que se firma também a necessidade em avaliar cada comunidade de forma única, para assim estabelecer as relações de direito às terras.

De acordo com Schimitt, Turatti e Carvalho (2002, p.3) a constituição dos grupos considerados remanescentes de comunidades de quilombos se firmaram a partir de uma grande diversidade de processos:

[...] que incluem as fugas como ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após a sua extinção.

Os remanescentes de quilombo são ainda, de acordo com o Art. 2º, do Decreto 4.887/2003, atualmente definidos como “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com

presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” e sua caracterização deve ser dada “segundo critérios de auto-atribuição atestada pelas próprias comunidades”, como também adotado pela Convenção da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais (UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DO BRASIL, 2015), que prevista pela Convenção n.169 dá direito aos povos de serem consultados sobre quaisquer atos que possam interferir ou afetar seus bens e direitos.

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incrá), de acordo com o Decreto nº 4.887/2003, é o órgão responsável pela titulação dos territórios quilombolas, tendo aderência federal e, portanto, a responsabilidade pela titulação de terras em todo o Brasil. Por meio do *site* do Instituto, os cadastrantes no processo de reconhecimento e titulação de terras possuem autonomia para averiguar as principais dúvidas referentes aos processos e documentação pertinentes aos procedimentos, além de ser possível a obtenção de dados referentes às comunidades que já deram entrada no cadastramento e informativos sobre ações de manutenção da preservação cultural e patrimonial das comunidades quilombolas.

A titulação do território quilombola compreende seis etapas, de acordo com o Incra (2015), apresentadas estas no quadro 1, elaborado a partir de informações extraídas dos documentos produzidos pelo referido órgão, sistematizadas de modo a esclarecer o processo requerido até a titulação definitiva de terras.

|   | ETAPA   | DEFINIÇÃO   |
|---|---|---|
| 1 | Autodefinição quilombola  | A comunidade quilombola pode se reconhecer como tal, mas ela deve solicitar a Certidão de Autodefinição como remanescente quilombola na Fundação Cultural Palmares. |
| 2 | Elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) | O primeiro passo no Incra é a elaboração do RTID, que consiste em estudos antropológicos, fundiários, de mapeamento e o cadastro das famílias.                      |
| 3 | Publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) | Com a publicação do RTID, abre-se um prazo de 90 dias para contestações. Essas contestações serão julgadas pelo Incra.  |
| 4 | Portaria de Reconhecimento  | O processo de identificação do território encerra-se com a publicação da portaria do Presidente do Incra reconhecendo os limites                                    |

|   |                           |  |
|---|---------------------------|--|
|   |                           | da terra quilombola no Diário Oficial da União e dos estados.  |
| 5 | Decreto de desapropriação | Se o território quilombola incidir em terras particulares, com a publicação do Decreto, o Incra desapropriará a área e indenizará o proprietário pela titulação. Em terras públicas, a destinação é feita pelo órgão estadual. |
| 6 | Titulação                 | O título será emitido em nome da associação da comunidade. A terra não poderá ser dividida, vendida, loteada, arrendada ou penhorada. O processo termina com o registro do título em cartório.                                 |

Quadro 1: Passo a passo da titulação do território quilombola

Fonte: Elaboração própria baseada em informações contidas no *site* do Incra (2015)

Até o ano de 2003, quando o Incra passou a gerir os processos de titulação das terras dos quilombolas, a Fundação Palmares, entidade pública vinculada ao Ministério da Cultura (Minc), fundada em 1988 com o objetivo de promoção e preservação da cultura e arte afro-brasileira, já havia titulado 17 comunidades. Atualmente, das 3.782 existentes, mais de 2.600 comunidades já se encontram, ou seja, foram reconhecidas como remanescentes de quilombos, de acordo com a Fundação Cultural Palmares (2015), ainda que, segundo a Carta Maior (2015), publicação eletrônica especializada em questões sociais, até o ano de 2012, apenas 193 haviam de fato sido tituladas territorialmente, o que se caracteriza pela identificação e delimitação das terras quilombolas e que é o documento que dá posse do território em questão ao seu grupo quilombola. A figura 3 evidencia a distribuição das comunidades já certificadas em cada estado brasileiro.

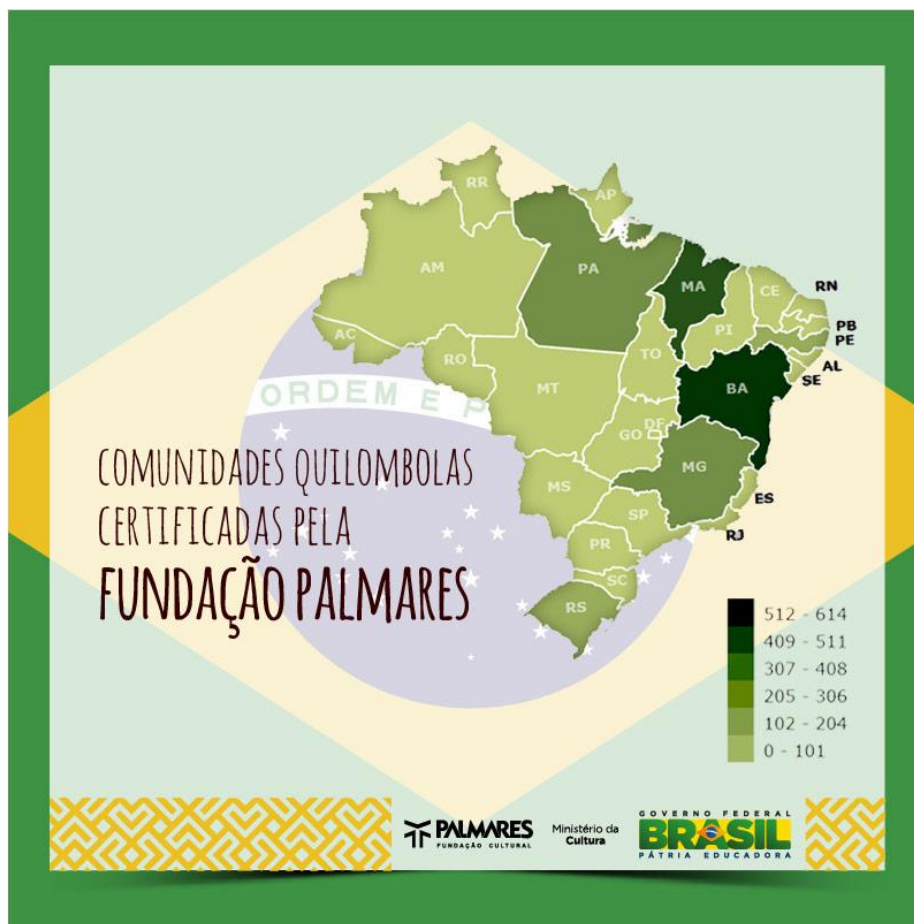


Figura 3: Comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Palmares

Fonte: Fundação Palmares <sup>5</sup>(2015)

O Estado de São Paulo possui 52 comunidades com certidões já expedidas pela Fundação Palmares e de acordo com a Comissão Pró-Índio de São Paulo (2015), aproximadamente 35 tituladas pelo Incra, concentradas, sobretudo, no Vale do Paraíba. Na prática, para melhor elucidar as duas entidades, a Fundação Cultural Palmares é responsável pela certificação das comunidades, ou seja, pelo reconhecimento das mesmas como quilombolas. Além disso, a Fundação tem como objetivo assessorar as comunidades na preservação de sua cultura. Já o Incra fica responsável por, após receber da Fundação Palmares a documentação que certificou o grupo somado aos documentos de exigência

<sup>5</sup> Organização responsável por atuar junto às comunidades, reconhecê-las como grupos quilombolas e a partir desta etapa, iniciar o processo de devolução e titulação de terras de quilombos junto ao INCRA.

referentes ao território em questão, dar o título de posse das terras aos líderes responsáveis pelas comunidades.

A figura 4 exibe o quadro geral de andamento de processos de titulação do Incra, atualizado em dezembro de 2015, relativo ao Estado de São Paulo, revela a situação das 11 comunidades que deram entrada ao processo de obtenção do título à partir de 2005. Das 11 cadastradas, apenas a comunidade de Ivaporunduva já obteve titulação; o Cafundó dispõe de contrato de concessão de direito real de uso (CDRU), etapa que antecipa a titulação; Caçandoca e Mandira encontram-se na fase de publicação da portaria de reconhecimento; ao passo que São Miguel Arcanjo do Morro Seco aguarda publicação de decreto de desapropriação. As cinco restantes<sup>6</sup> ainda esperam a publicação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID).

| Andamento dos Processos - Quadro Geral   |                                  |                     |                    |                    |                 |
|--|----------------------------------|---------------------|--------------------|--------------------|-----------------|
| SR   | Comunidade                       | Município           | Área <sub>ha</sub> | Número de Famílias | Etapa           |
| <br>SÃO PAULO<br>08 | Cafundó                          | Salto de Pirapora   | 219,4462           | 18                 | CDRU            |
|  | Caçandoca                        | Ubatuba             | 890,0000           | 19                 | PORTARIA NO DOU |
|  | Brotas                           | Itatiba             | 12,4859            | 27                 | DECRETO NO DOU  |
|  | Ivaporunduva                     | Eldorado Paulista   | 2.704,4044         | 70                 | TITULADO        |
|  | São Miguel Arcanjo do Morro Seco | Iguape              | 164,6869           | 16                 | DECRETO NO DOU  |
|  | Cambury                          | Ubatuba             | 1.007,5542         | 39                 | RTID            |
|  | Mandira                          | Cananéia            | 1.200,0363         | 25                 | PORTARIA NO DOU |
|  | Galvão                           | Eldorado e Iporanga | 2.177,1701         | 29                 | RTID            |
|  | São Pedro                        | Eldorado e Iporanga | 4.686,9803         | 39                 | RTID            |
|  | Bairro Porto Velho               | Itaóca e Iporanga   | 958,2925           | 24                 | RTID            |
|  | Cangume                          | Itaoca              | 854,9833           | 47                 | RTID            |

Figura 4: Quadro geral e andamento de processos de titulação – Estado de São Paulo

Fonte: Incra (2015)

A busca pelo direito à terra pelos grupos quilombolas não se dá pela simples, porém obviamente relevante, necessidade de poder e segurança sob o local em que vivem, mas

<sup>6</sup> Brotas, Cambury, Galvão, São Pedro, Bairro Porto Velho e Cangume

também pelo seu reconhecimento e valor imaterial na história do país, bem como a sensação de vitória perante a representação de seus antepassados escravos. Outra questão que move as comunidades negras de quilombos no país envolve a aflição de grande parte dos brasileiros, a luta pela sobrevivência longe da miséria. De acordo com Pellegrini (2014), aproximadamente 75% dos quilombolas vivem na linha da miséria no país, não possuem poder de compra e em função do isolamento se vêem marginalizados e esquecidos pelos governantes.

Ainda segundo Pellegrini (2014), embora o Brasil tenha, em relatório apresentado pela Organização das Nações Unidas (ONU), tido queda da população em subalimentação, muitas comunidades ainda encontram-se em situação de vulnerabilidade social e de dificuldades de acesso aos programas sociais. Os índices socio-econômicos do Programa Brasil Quilombola do Governo Federal (2013) indicam que 74,73% das famílias quilombolas estão em situação de extrema pobreza. Em função deste quadro, grande parte das ações pré-estabelecidas pelo programa buscam o acesso de água encanada, luz, educação, saúde e alimentação para os moradores dessas comunidades.

Ainda que o programa se suporte no Decreto da Agenda Social Quilombola n. 6 261/2007 (anexo D), que pretende obter melhoria das condições de vida dos quilombolas em todas as necessidades básicas, tais como saúde, educação e segurança; as comunidades têm grande dificuldade de acesso à distribuição de renda e de bens do governo, algumas famílias tendo inclusive que ser ajudadas por outras, ainda que sejam moradoras da mesma comunidade ou de outras próximas ao local.

Apesar das complicações decorrentes do isolamento, são inegáveis as conquistas que alguns remanescentes têm apresentado, refletidas na união do grupo decorrente da necessidade de sobrevivência em comunidade como, por exemplo, a produção de alimentos em hortas, criação de animais, reunião de grupos de artesanato. Essas atividades são para consumo próprio ou captação de recursos para o quilombo, além de auxílio, por parte de alguns moradores, nas atividades culturais e pedagógicas para as crianças e adolescentes, organizadas em sua maioria pelos líderes comunitários do quilombo.

#### **1.4 Religiosidade quilombola e os orixás**

A cultura negra brasileira é fundamentada em aspectos culturais e históricos diretamente relacionados ao período escravagista. Ainda hoje, quando se fala em afrodescendência, o racismo, a discriminação e a segregação são os assuntos de maior destaque relacionados aos negros brasileiros. Falar sobre cultura, arte e religião acaba, perante a tematização dos quilombos, sendo tarefa de peculiar dificuldade de desassociação quanto às questões étnicas discriminatórias. Entretanto, a não relação, apesar da constante luta do negro pela desassociação de sua imagem à escravidão, poderia descaracterizar uma cultura que também foi influenciada pelas adequações de um povo à condição de escravo que lhes foi imposta.

De acordo com Silva e Melo (2011, p. 1375) atualmente, nos quilombos remanescentes do Estado de São Paulo, três são as religiões de maior incidência sobre os moradores das comunidades: o catolicismo, o candomblé, com maior número de adeptos, e o evangelismo.

Santana (2009) afirma que o candomblé é definido sob aspectos distintos, que envolvem sua formação, o sistema filosófico, o panteão dos orixás, diferenças entre as nações e a organização desta religião considerada afro-brasileira. Seria impossível tratar das questões religiosas de descendência afro, sem que a polêmica relacionada às diferenças entre as terminologias umbanda e candomblé fossem colocadas em questão. Prandi (2003) afirma que o candomblé é mais antigo que a umbanda. O autor define ambas as religiões como afro-brasileiras, porém as distingue quanto ao local e épocas de sua formação, tendo sido o candomblé a primeira a ser fundada, na Bahia, e a Umbanda, em seguida, no Rio de Janeiro. Ambas possuem forte influência e associação de suas divindades junto aos santos católicos tendo, em função disto, sofrido preconceito e repúdio do catolicismo quanto à sua prática.

No Rio de Janeiro do século XX, quando a Umbanda passou a ser praticada, a maior influência sofrida desta quanto à religiosidade local foi a associação ao espiritismo kardecista, que a fez ser chamada inicialmente de espiritismo de umbanda e, ainda hoje, faz com que adeptos da religião se denominem como espíritas, assim como os praticantes do kardecismo.

A perseguição religiosa contra os cultos de religiões afrodescendentes, durante muitos anos, de acordo com Prandi (2004), fez com que negros escondessem seu culto aos orixás e mesmo após a abolição da escravatura (1988) assumiam o catolicismo perante a

sociedade. Ferreti (1995) aborda o sincretismo, visto como a mistura de diferentes doutrinas ou cultos religiosos, de forma positiva quanto a formação de uma cultura de tolerância e respeito:

O sincretismo 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.

O Brasil contemporâneo é representado em sua maioria por católicos, que não necessariamente seguem apenas esta religião. A mescla de doutrinas e adeptos às distinções religiosas no país faz-se presente em diferentes comunidades e grupos, em virtude, inclusive, da também mescla de culturas e nacionalidades presentes no país, e, ainda que a grande maioria dos seguidores de cultos africanos sejam da população auto-declarada preta, o país conta também com número expressivo de seguidores declarados de pele branca, conforme apresentado na tabela 1 do Censo Demográfico 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Tabela 1: Distribuição percentual da população residente, por cor ou raça, segundo os grupos de religião - Brasil - 2010

| Grupos de religião         | Distribuição percentual da população residente (%) |             |            |            |             |            |
|----------------------------|--|-------------|------------|------------|-------------|------------|
|                            | Total  | Cor ou raça |            |            |             |            |
|                            |  | Branca      | Preta      | Amarela    | Parda       | Indígena   |
| <b>Total (1)</b>           | <b>100,0</b>                                       | <b>47,5</b> | <b>7,5</b> | <b>1,1</b> | <b>43,4</b> | <b>0,4</b> |
| Católica Apostólica Romana | 100,0  | 48,8        | 6,8        | 1,0        | 43,0        | 0,3        |
| Evangelicas                | 100,0  | 44,6        | 8,2        | 1,0        | 45,7        | 0,5        |
| De Missão                  | 100,0  | 51,6        | 6,9        | 1,0        | 39,8        | 0,7        |
| De Origem Pentecostal      | 100,0  | 41,3        | 8,5        | 0,9        | 48,9        | 0,5        |
| Não determinada            | 100,0  | 48,1        | 8,5        | 1,1        | 41,9        | 0,4        |
| Espíritas                  | 100,0  | 68,7        | 6,6        | 1,1        | 23,4        | 0,2        |
| Umbanda e Candomblé        | 100,0  | 47,1        | 21,1       | 0,6        | 30,8        | 0,4        |
| Outras religiosidades      | 100,0  | 47,9        | 8,5        | 3,1        | 39,3        | 1,3        |
| Sem religião               | 100,0  | 39,6        | 11,1       | 1,5        | 47,1        | 0,8        |

Fonte: IBGE – Censo Demográfico 2010

É essencial destacar que a tabela contabiliza candomblé e umbanda juntos, além de organizar o estudo por meio dos grupos evangélicos (8,2%), católicos (6,8%), espíritas (6,6%), sem religião (11,1%) ou de outras religiões (8,5%), com destaque para o total de 21,1% de pretos para o candomblé e umbanda.



A rotina do candomblé e da religiosidade nos quilombos ainda na época da escravidão no Brasil demonstra no povo da comunidade a necessidade da fuga espiritual e psicológica de suas condições reais de vida. A religiosidade, que durante séculos teve em algumas culturas como aspecto primordial a busca pela dádiva suprema e divina, sem troca e totalmente desinteressada, foi também a que fez com que os quilombolas se agarrassem à fé que os permitia buscar em seus santos e orixás a paz e o imaginário de liberdade, mesmo que no plano espiritual.

Segundo Parés (2006, p.109), em suporte à afirmação anterior, a formação do candomblé no Brasil, unificado às raízes e culturas religiosas trazidas da África, ocorreu “não só como forma coletiva de resistência cultural, [...] mas em primeira instância, como necessidade para entender o infortúnio ou os ‘tempos de experiência difícil’ dos quais a escravidão é sem dúvida um dos casos mais extremos”.

Os orixás do candomblé, que são as divindades africanas que se ligam aos pontos da natureza, têm os mitos ligados a seus feitos que em sua maioria partem de princípios relacionados à natureza e ao que é ofertado aos homens e, portanto, os cultos no terreiro são, geralmente, de oferta e agradecimento.

A organização do candomblé segue aspecto semelhante à festa, o que sempre fez com que os cultos e reuniões no terreiro fossem confundidos com momentos especiais de oferenda aos orixás. Na verdade, ainda que rotineiras, as reuniões entre os adeptos da religião sempre têm um ritual que envolve música, dança e alimentos, o que incide na imagem de festividade. O nome dessa energia entre os adeptos é Axé.

Além da rotina dos alimentos, bebidas, danças e músicas típicas, o primordial e que deve ser ressaltado na organização do terreiro para as celebrações e festividades, é o culto aos orixás, que têm cada qual peculiaridades que permitem aos fiéis a repetição de ações e ofertas de agrado a cada uma de suas divindades.

Os orixás são os deuses do candomblé e em função de serem divindades extremamente poderosas não são as que incorporam os pais e mães de santo. Na verdade, as incorporações ocorrem por meio de caboclos, crianças ou pretos velhos, que são representantes dos orixás e não os próprios.

O ritual de iniciação das celebrações, segundo Verger (2000, p.25), se dá pelo posicionamento dos participantes do culto e ritmos extraídos do atabaque.

A assistência é dividida em dois grupos, os homens de um lado, as mulheres de outro, separados por pequenas cercas da parte central do barracão onde os adeptos dos orixás dançarão no chão de terra batida. Os visitantes distintos sentam-se em bancos e cadeiras, no interior do recinto. Os *ogan* instalam-se em poltronas muito enfeitadas marcadas com seus nomes e somente eles podem nelas sentar. A mãe-de-santo, rodeada por seus auxiliares, senta-se a pouca distância dos atabaques. No início, a orquestra, composta de três atabaques de diferentes tamanhos, transmite às diversas divindades uma série de apelos ritmados. Os atabaques desempenham, nesses cultos, um papel essencial. [...] São considerados seres dotados de alma e personalidade. São batizados e, de vez em quando, é necessário infundir-lhes uma nova força por meio de oferendas e sacrifícios.

A sequência de ações, também essenciais ao ritual, a incorporação da mãe de santo, são descritas por Verger (2000, p.29): “o transe inicia-se por hesitações e passos dados em falso, estremecimentos e movimentos desordenados dos dançarinos”.

A mãe de santo, ao ser incorporada, tende a sofrer alterações na voz, no olhar e em suas ações. Quando incorporada por uma criança, por exemplo, costuma fazer brincadeiras com as outras crianças presentes, nem sempre tem total domínio de sua fala e seus atos. Já em contrapartida, quando incorporada por um preto velho, pode vir a fumar cachimbos, mesmo que não seja fumante, além de falar e agir também como se tivesse a idade de um idoso.

De acordo com Prandi (2001), os orixás cultuados em toda a América são também os cultuados na África. Os mais relevantes à cultura afro-brasileira, são ainda de acordo com o autor, Exu, Ogum, Nanã, Oxumarê, Omolu, Euá, Xangô, Oiá, Obá, Oxum, Iemanjá, Orô, Oquê, Orunmilá, Ossaim, Oxala, Oxaguiã e Odudua (anexo B).

Prandi (2003, p. 24) aponta que tanto o candomblé, quanto a umbanda são religiões de pequenos grupos que se congregam em torno de uma mãe ou pai de santo, autoridades do candomblé. Cada um desses grupos é um terreiro e é, portanto, possível o encontro de pessoas para o culto aos orixás em qualquer local, desde que este tenha consigo os adeptos e os pais ou mães de santo.

No Brasil de hoje, a religião já não sofre perseguição relacionada à sua proibição antiga, ainda que sofra a perseguição de religiosos intolerantes. Os terreiros, portanto, se firmaram em locais fixos, onde é possível que as raízes de cada grupo religioso sejam criadas e que a cultura influencie os arredores. No entanto, Prandi (2003, p.23) chama a atenção quanto a falta de organização e modernização da comunicação na religião, que, diferente do

marketing utilizado, por exemplo, pelo evangelismo, acaba por enfraquecer seus terreiros quando não há o convite a novos membros. Além disso, o autor trata ainda da importante preocupação quanto ao fechamento de alguns centros que, enfraquecidos, perdem naturalmente seus pais ou mães de santo<sup>7</sup> devido ao falecimento, e automaticamente são fechados, sem que haja a sequência da tradição para outras gerações.

Além de se constituírem em pequenas unidades autônomas, reunindo em geral não mais que 50 membros, os terreiros de candomblé e umbanda usualmente desaparecem com o falecimento da mãe ou pai-de-santo, tanto pelas disputas de sucessão como pelo fato bastante recorrente de que os herdeiros civis da propriedade e demais bens materiais do terreiro, tudo propriedade particular do finado chefe, não se interessa, pela continuidade da comunidade religiosa.

As religiões, por assumirem doutrinas que regem a rotina de suas manifestações e da relação com os seus adeptos, são elementos de resgate de memória e, portanto, importantes nos estudos de identificação de povos e sua cultura, de modo a traduzir parte de suas tradições.

A fé que move o candomblé é a mesma que moveu os quilombolas contra a escravidão e a que luta pela manutenção das raízes negras brasileiras de origem africana, para que a beleza nos contos, música e arte, mantenham-se firmes contra as manifestações de cunho discriminatório e preservem na história mais que correntes e açoites.

---

<sup>7</sup> O pai ou a mãe de santo são os responsáveis pelo terreiro, local de congregação dos adeptos à religião e também aqueles que invocam os orixás.

## **CAPÍTULO 2 – HOSPITALIDADE, COMENSALIDADE E SOCIABILIDADE**

O segundo capítulo conceitua hospitalidade e comensalidade a partir da pesquisa bibliográfica realizada. O conceito de hospitalidade adotado fundamenta-se na dádiva Godbout (1997) e aborda o vínculo estabelecido entre pessoas e a universalização da hospitalidade de Derrida (2001), que tem especial destaque pois é a partir de seus estudos e conceituação das cidades-refúgio, apresentadas na sequência, que se permite analisar a relação e proximidade destas com os quilombos.

Compreendida como uma dimensão da hospitalidade, a comensalidade é tratada do ponto de vista teórico por meio de autores como Boutaud (2011), Fernandes (1997), Bueno e Santana (2009), Amon e Menasche (2008), Simmel (2004), entre outros. Para compreender a relação de comida como elemento cultural e de identificação, fez-se uso das teorias de Marangon (2009), Pollak (1992), Morais (2011), Carneiro (2005), Gimenes (2006), Maciel (2001) e Franco (1995).

### **2.1 Hospitalidade sob a perspectiva de Derrida no âmbito da resistência quilombola**

A hospitalidade, fundamentada na dádiva (MAUSS, 2003)<sup>8</sup> e gesto de doação desinteressada, está possivelmente presente em todos os setores aos quais se identifica o termo. É circular, pois há nela a tentativa de igualização e de compensação, não há cargos e distinções que a norteiam, há alteridade e a percepção de si mesmo nos outros, o que promove o sentimento de proteção e suporte que move a troca nas relações. Apesar desta fundamentação, a hospitalidade não é abusiva ou imposta, é aceita quando há na relação a quebra de barreiras espaciais ou psíquicas e dela depende a vontade de ambas as partes envolvidas, já que para que ocorra, necessita da relação entre pessoas. Porém, a quebra e término da mesma relação também é possível e, para tanto, depende-se apenas dos atos de um dos parceiros. A hospitalidade não é permanente, é um rito temporário, que promove vínculos sociais.

---

<sup>8</sup> Sociologia e Antropologia – 1ª Edição lançada no ano 1950.

O conceito de dádiva foi fundamentado por Marcel Mauss (2003) por meio de estudos sobre a criação de vínculos e relações humanas de povos antigos, em publicação póstuma, lançada em 1950. De acordo com Camargo e Bueno (2011, p.54-55) foi Marcel Mauss quem “percebeu o fundamento da sociabilidade nas sociedades arcaicas pela circularidade da tríplice obrigação de dar, receber e retribuir, base para a formação dos vínculos sociais e alianças”. O estudo das sociedades arcaicas possibilitou a Mauss compreender a obrigação da dívida voluntária ou involuntariamente quando não há a intenção de se ocasionar uma “guerra”. Entre as sociedades analisadas por Mauss, ele destaca a importância dos indivíduos saberem não apenas como “dar”, mas também que há regras e deveres no “receber”. Mauss (2003, p.201-202) assim, então, indica que “recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra, é recusar a aliança e a comunhão”. A dádiva é, portanto, o sentimento de doação que rege todo e qualquer relacionamento.

Camargo (2008, p. 21) aponta como a dádiva se insere na hospitalidade doméstica, que tem por princípio e deveres do anfitrião, acolher, entreter e alimentar o seu hóspede; e este, por sua vez, tem por obrigação a retribuição do que lhe foi ofertado:

O dono da casa *deve* colocar os visitantes que ele aceitou (seus hóspedes, portanto) com urbanidade, o que significa cumprir um sem número de rituais que regulam o acolher (“faça de conta que está em casa”), o alimentar (nem que seja a oferta de um copo de água), o entreter, o tornar a cena lúdica para o hóspede (nem que seja a execução de uma música, o contar uma piada). O hóspede por sua vez deve retribuir o acolhimento com presentes, respeitando o primado dos donos da casa do direito de estabelecer regras para a convivência e aceitando o espaço e as dádivas que lhes são feitas.

A dádiva é ainda rodeada pela reciprocidade. Godbout (2004, p.230) sugere que “podemos definir a reciprocidade de maneira simples: quando alguém recebe algo na forma de uma dádiva, ele tem tendência a dar por sua vez”, o que dá suporte a circularidade da tríplice dar, receber e retribuir.

A incondicionalidade da hospitalidade de Derrida (2003) retoma a Lei Universal do filósofo Immanuel Kant, que propõe uma nação cosmopolita, em que o dever moral humaniza as ações praticadas nas relações sociais. O dever moral que se dá na hospitalidade universal, de acordo com Perez (2007), ainda baseado em Derrida (2003), nos coloca no lugar do outro. Tal universalidade, abordada por Kant (1784) pressupõe em seu contexto a “benevolência baseada em princípios”, de que seres humanos devem se responsabilizar uns pelos outros, de

modo que, com a observação sejam capazes de ajudar a quem precisa, dar abrigo, segurança, alimento e jamais deixar à margem qualquer semelhante.

A cronologia dos textos de Kant, aos quais Derrida se baseia, tem início no ano de 1784, com a abordagem apresentada anteriormente com base na benevolência e deveres com o outro. Isso oferece suporte, de acordo com Pérez (2007) ao dever moral e não supõe basicamente a capacidade do ser humano em fazer amigos e sim o interesse em não fazer inimigos.

Derrida (2001, p.44) conceitua o acolhimento como o ser-se si mesmo em sua casa e como reconstituição de um tecido vivo e duradouro nestes novos lugares ao acolhido, por meio do trabalho ou de atividade criativa. Isso seguramente se assemelha aos relatos das condições de trabalho dos novos quilombolas em sua integração com a comunidade; daqueles que, mesmo sem nome, sem falar o idioma do outro e sem necessariamente ter em sua pele as marcas da escravidão, necessitavam ser acolhidos e restituídos a um grupo ao qual conseguissem se enxergar novamente, ao qual pudessem enxergar o outro em si.

De acordo com Pérez (2007, p.45), Levinas - filósofo ao qual Derrida também se baseia quando na construção de seus conceitos de hospitalidade - propõe que o risco do acolhimento seja praticado e que de fato, na verdade, “o outro não é apenas um igual a mim, ou semelhante, mas é o absolutamente outro e que devo servir ao outro sem perguntar pelo nome”. Pérez (2007) deixa claro ainda que Levinas não afirma ser culpado pela situação do outro, mas sim que por ele é responsável, tratando-se também de direito e de ética.

A hospitalidade incondicional está associada ao recebimento e acolhimento do outro, sem que haja a imposição de nenhum tipo de condicionamento relacionado à ação. É a permissão desta presença estranha ou estrangeira, sem ao menos que se saiba do outro o nome ao qual ele é chamado, local e condições de origem. De todo modo, ainda que o nome, mesmo que na incondicionalidade da hospitalidade, seja essencial na individualização do acolhido e no reconhecimento dele próprio perante aos outros, deverá o hóspede, portanto, ter o nome respeitado e assimilado pelo anfitrião.

Para Derrida (2004 apud Perez, 2007, p.45) a hospitalidade pura ou incondicional é dada ao hóspede como cumprimentos de boas-vindas ao lar, desde que este se adeque às normas da casa ou local onde está sendo acolhido, assim como respeite as tradições e hábitos dos mesmos.

A hospitalidade pura e incondicional, a hospitalidade em si, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um visitante absolutamente estranho, como um recém chegado, não identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro (DERRIDA apud PEREZ, 2007, p.45).

Ainda que a hospitalidade de Derrida seja livre de quaisquer condições impostas, a filosofia de Kant, em que se baseia, demonstra por outro lado limites, e de acordo com Perez (2007, p.49), um dever jurídico de hospitalidade.

O dever de hospitalidade no plano jurídico se justifica, [...] porque o planeta Terra é redondo. Não se trata de filantropia, diz Kant. Seria mais o caso de um modo de viver juntos, de tolerar a mútua presença mantendo uma determinada distância. O direito de posse comum da superfície da Terra estabelece-se porque os homens não podem se espalhar até o infinito, pelo simples motivo de que a superfície da Terra é limitada.

O acolhimento dos quilombolas nas comunidades às quais se dirigiam em fuga, ao que se baseia o histórico da formação dos quilombos no país, foi determinado pelo reconhecimento da identidade de um indivíduo para com o outro, ainda que não igualitário quanto às suas características físicas e condição de propriedade ou não dos senhores de escravos. Os quilombos, na verdade, foram comunidades que não recebiam, apesar da predominância, apenas escravos fugitivos e seus descendentes. Deslocavam-se para tais comunidades também, de acordo com Reis (1995) soldados desertores, os perseguidos pela justiça secular e eclesiástica, simples aventureiros, vendedores, além de índios pressionados pelo avanço europeu.

A mescla de etnias e a decorrência dos diferentes estilos de vida e de necessidade de refúgio fizeram dos quilombos local de acolhimento incondicional e mescla de esforços físicos, por meio do cumprimento de tarefas que garantiam a manutenção das comunidades. Além disso, o aumento das populações também proporcionou o ganho de força na resistência à escravidão e à desigualdade social.

O funcionamento dos quilombos dependia de cada grupo e de acordo com Sá e Amaral (2007, p.3) “muitas vezes, internamente, reproduziam sua própria economia, mesmo sendo grande parte voltada para a agricultura” e ainda complementam:

A organização dos quilombos era muito variada, ao invés de praticarem a monocultura, que caracterizava a agricultura escravista e que monopolizava a produção nas mãos dos senhores, centravam-se na policultura, que era ao mesmo tempo distributiva e comunitária. Este tipo de economia

comunitária proporcionava aos quilombolas ali existentes um acesso ao bem-estar de toda a comunidade.

Havia nos quilombos uma organização política que os permitia ter cargos diversos para as atividades necessárias à sobrevivência do grupo, que tinha um líder responsável em cuidar para que o fluxo de trabalhos não fosse prejudicado. Sá e Amaral (2007, p. 5) descrevem as políticas organizacionais dos quilombos partindo do respeito e autonomia que se dava aos líderes de cada comunidade, mencionando que “havia uma obediência incondicional àquele que era escolhido como chefe”. E acrescentam ainda:

Os crimes que eram punidos severamente, através de um tipo de Direito Consuetudinário (costume) eram o adultério, o homicídio e o roubo individual. Isto porque, ao que tudo indica, não havia roubo social, isto é, a desapropriação de bens da coletividade. Como toda propriedade era coletiva, o roubo individual era punido como se fosse uma lesão ao patrimônio de todos. A pena de morte era aplicada aos crimes de traição. Na parte da administração pública, podemos ver, na pirâmide de poder, o rei que exercia poderes ilimitados. Em seguida, vinha o conselho, com representação dos chefes dos diversos quilombos (cidades), os quais, por outro lado, eram autônomos nos seus respectivos redutos. A escolha do rei era eletiva, votada pelo conselho.

Os negros trazidos pelos comerciantes de escravos da África para o Brasil eram misturados entre grupos de diferentes tribos, com diferentes dialetos, o que para os senhores de escravos facilitava a não comunicação e não organização dos mesmos para a formação de rebeliões. Ainda assim, os quilombolas, mesmo com a impossibilidade de comunicação oral, organizavam-se de modo a conseguir acolher e manter explícitas as necessidades de convivência no território.

Os mesmos direitos, deveres e necessidade de sobrevivência, convivência e da liberdade de ir e vir já apresentados nos conceitos de Derrida (2003) eram os preceitos cruciais dos escravos fugitivos, tal como a busca por uma legislação aplicada que os concedesse o semelhante observado no plano jurídico de Kant. Mesmo a permanência nos quilombos, sempre foi de troca por meio do envolvimento na causa da luta pela resistência.

Outra análise de perspectiva de Derrida, que aproxima o conceito das cidades-refúgio aos antigos quilombos, baseia-se na caracterização delas. O autor explica as cidades-refúgio como numerosas e sobretudo autônomas, independentes entre si e do Estado, mas aliadas em solidariedade mútua. Segundo Bernardo (2002, p. 431) as cidades-refúgio “quanto à hospitalidade, podiam elevar-se acima do Estado, constituindo-se assim como uma espécie



de santuários ou de asilos” e acrescenta ainda que “independentemente da legislação estatal, tais cidades podiam acolher quem desejasse”, assim como os quilombos e suas regras próprias, também independentes de qualquer organização governamental.

Uma cidade-refúgio, de acordo com Derrida (2001 apud BASTOS, 2015, p.1) “concede direito de asilo ao estrangeiro, seja ele: imigrado, exilado, refugiado, deportado ou apátrida, em virtude de seu dever de hospitalidade, do direito à hospitalidade”.

Os quilombos e as cidades-refúgio aproximam-se também pelo motivo de sua fundamentação: a perseguição. No primeiro caso por conta dos escravos fugidos e no segundo, dos escritores perseguidos, conforme explica Bastos (2015, p. 4):

Argelino e judeu, Derrida foi membro fundador do Parlamento Internacional de Escritores integrou o Primeiro congresso das cidades-refúgio (1996), cujo objetivo era a constituição de uma rede de cidades-refúgio e a elaboração de uma Carta que fundamentasse as condições de acolhimento aos escritores perseguidos. Na sua exposição lança a problemática sobre a concessão do direito de asilo para os escritores e o de fomentar o dever de hospitalidade em cada cidade.

Derrida (2001) trata dos deslocados, aqueles que não estão em seu campo original e não pretendem voltar para sua região de origem; dos apátridas, que não têm nacionalidade; e dos refugiados, pessoas que são obrigadas a sair de seu local de origem e buscar uma nova moradia, como pessoas que têm o direito de hospitalidade dado ao imigrante.

Aos africanos trazidos à força nos porões dos navios negreiros não se aplica a denominação de imigrante, visto que sequer eram considerados seres humanos, não dispunham do direito sob seu próprio nome, corpo e ainda menos de qualquer documentação, fator que dificulta atualmente inclusive, a busca pela origem da grande maioria dos afro-descendentes brasileiros.

Nem todos os quilombos resistiram à forte e insistente presença militar. O que houve, em muitos dos casos, foi a mobilidade destas comunidades, que acabavam por atender grupos diferentes em distintas épocas. Havia para tanto, uma circulação e permanência temporária de muitos dos quilombolas, em função da perseguição. As comunidades serviram por anos como refúgios – locais de esconderijo – o que o atual conceito de quilombo não se percebe mais, em função das comunidades serem para quilombolas e seus descendentes, moradia permanente.

## 2.2 Comensalidade e sociabilidade

O ato de comer, apesar de necessariamente fisiológico, jamais e em nenhuma cultura, remota, antiga ou atual, fez-se simples momento de cumprimento de uma obrigação vital à preservação do ser humano. Muito além do que se acredita, mesmo entre as pessoas menos sociáveis e participativas dos seus devidos meios sociais e de relacionamentos, comer está longe de ser uma atividade segregativa ou excludente. O oposto a esta percepção ainda recorrente, principalmente no que diz respeito aos novos hábitos cotidianos e alimentares de expressiva parte da população, é o que define o que conhecemos por comensalidade.

Ainda que conceituada por meio de aspectos diversos, a comensalidade, em sua essência, tem a premissa básica de unir pessoas em torno do alimento e, por meio dele, permitir-lhes o estabelecimento de relações que se revestem de questões de reciprocidade, em virtude da assimetria da relação: potencialmente o hóspede de hoje converte-se no anfitrião do amanhã.

Compartilhar a comida é uma transação que envolve uma série de obrigações mútuas e dá origem a um complexo interconectado de mutualidade e reciprocidade. Além disso, a habilidade da comida de simbolizar estas relações, bem como de definir as fronteiras entre os grupos, surge como uma de suas propriedades únicas. (ORTI, 2007 apud CROSSAN, 1994, p.378-370).

Segundo Boutaud (2011, p. 1213), a relação do alimento com as pessoas ao redor da mesa é justamente a ligação que apoia a comensalidade como dimensão da hospitalidade:

Podemos nos arriscar a dizer que uma das formas mais reconhecidas de hospitalidade, em qualquer época e em todas as culturas, é compartilhar sua mesa, ou então sua refeição com alguém [...]. Essa forma de partilha, de troca e de reconhecimento é chamada comensalidade.

A comensalidade, compreendida como dimensão da hospitalidade, está apoiada na dávida, de acordo com Godbout (1997), mas, apesar disto, o conceito de comensalidade de forma universal apresenta dificuldades, em virtude das peculiaridades culturais e rituais existentes.

As práticas de comensalidade constituem um campo de particular expressão da ritualização [...]. A pluralidade de significações que possui tem a ver com as diferentes camadas sociais e as situações existenciais em que ocorrem. (FERNANDES, 1997, p.1)

Assim como diversos aspectos das relações humanas, o estudo da comensalidade realizado no âmbito das Ciências Sociais, relaciona-se à evolução do ser humano e se alinha às diferentes condições cotidianas dos povos. Sobral (2013), apoia-se nos mesmos princípios de Boutaud ao conceituar a comensalidade, enfatizando-a como fator social e de estabelecimento de laços sociais e familiares.

De acordo com Boutaud (2011), a comensalidade é fator que independente de época, cultura, condição política, financeira, social ou religiosa, tem em sua essência a socialização de pessoas, de modo inclusive permissivo ao pensamento de que os rituais presentes em diferentes culturas e praticado por diferentes pessoas favorecem o entendimento de igualdade entre os mesmos.

Ainda segundo o autor, a comensalidade quando colocada em prática, deve situar os comensais à mesa permitindo que sintam-se como membros integrantes da família e neste aspecto, quando há o sentimento mútuo entre as pessoas do tratamento familiar, a aproximação entre elas cresce de modo que o hóspede inserido transponha as barreiras físicas e psíquicas do anfitrião.

A comensalidade analisada do ponto de vista do hóspede, independentemente de suas condições adversas cotidianas ou culturais, torna-o, ao compartilhar da mesa, equivalente aos membros da família, não havendo sobretudo necessidade do conhecimento prévio desse hóspede, mas apenas o interesse e preocupação com a sua integração, abordada a partir da perspectiva da hospitalidade universal de Derrida (2001).

Derrida (2001), neste contexto, aborda uma hospitalidade que reduzida à proporção da dimensão doméstica indicaria, por exemplo, que os anfitriões que viessem a receber um hóspede de nacionalidade estrangeira necessitariam de conhecimentos que os permita não apenas oferecer alimento, água e segurança, mas também facilitar a comunicação entre as partes, portanto, neste caso, compete ao anfitrião aprender o idioma de seu hóspede, estreitando assim os laços deste vínculo temporário. A falta de domínio do idioma por parte do anfitrião gera desconforto e constrangimento quando utilizadas traduções falhas, o que poderia, neste aspecto, ferir o direito do hóspede e os deveres do anfitrião. Além da agressividade prevista no exemplo utilizado, ao transpormos para o tema abordado é possível ainda afirmar que as falhas cometidas pelo anfitrião levam ambos os participantes ao rompimento, o que certamente ocorreria em uma mesa em que por falta de total conhecimento

dos gostos e vontades dos hóspedes o anfitrião conscientemente, - já que subentende-se que este deve se preparar para receber seu convidado à mesa -, não o agradaria, de modo a novamente em novo exemplo não cumprir com a sua relação nos rituais de comensalidade.

Antes de dar continuidade à questões que prosseguem quanto a comensalidade, faz-se necessário desenvolver a perspectiva da hospitalidade doméstica, que segundo Camargo (2008, p. 19) é o cenário mais ancestral que existe e matriz de todos os demais na interpretação das relações humanas que envolvem o anfitrião, hóspede e, entre eles, “a ética implícita”. Ainda de acordo com o autor, é nesse pressuposto que se fazem as regras que regem as relações de hospitalidade entre quem recebe e aquele que é recebido, seus direitos e deveres uns com os outros. É nesse ponto que cabe a tríplice de dar, receber e retribuir dos deveres do anfitrião de acolher, alimentar e entreter o hóspede e este, em contrapartida, tem o dever de respeitar a casa à qual as portas lhe foram abertas e conseqüentemente as regras que lhe foram impostas pelo dono da mesma.

Aquele que inserido na relação vai contra os seus deveres, gera o que se conhece por hostilidade, conforme explica Camargo (2008, p. 21):

A desobediência às regras gera o seu verso, a inospitalidade, vale dizer, a hostilidade. Em outras palavras: a hostilidade é o resultado de um encontro inospitaleiro. Se, num encontro que se pretendia entre amigos, alguém é injuriado ou caluniado; se, ao adentrar uma cidade, alguém se sente discriminado por cor, raça ou origem, eles podem recorrer aos tribunais. Há leis escritas que regulam estes eventos da hospitalidade. Mas se, ao visitar um amigo, alguém se sente menosprezado ou, se, ao adentrar uma cidade numa viagem turística, ele não encontra uma sinalização que lhe permita chegar com facilidade ao destino, a hostilidade que se experimenta simplesmente traduz-se em desejo de não voltar mais, o que é menos grave, e em participação no núcleo dos *hostis* ao anfitrião, o que é mais grave.

Voltando à comensalidade, em contrapartida aos exemplos anteriores e mesmo ao conceito a eles vinculados, Fernandes (1997) expõe as várias facetas da comensalidade estudadas a partir da realidade presenciada no cotidiano e nas diversas relações da sofisticação humana. O homem moderno busca autonomia e ao deparar-se com a mesma, encontra-se rodeado pelo vazio da vida contemporânea, em que o trabalho e a liberdade da falta de compromissos e responsabilidades com outros fala mais alto que as relações sociais. Esse homem dos dias atuais já não busca a família como essência para uma vida feliz, mas sim o *status* de uma vida bem sucedida. Diferente das refeições em família, busca isolar-se,

acreditando que dessa forma pode manter um perfil social e de independência financeira que nem mesmo ele compreende.

Ainda de acordo com Fernandes (1997), esse *status* transforma independência em isolamento.

Simmel (2004) reflete sobre a necessidade básica do alimento e sua função fisiológica, de que a sobrevivência humana dele depende e que, por esse princípio, é também a mais egoísta das ações humanas, já que dele depende a vida.

Por ser algo humano absolutamente universal, esse elemento fisiológico primitivo torna-se, exatamente por isso, o conteúdo de ações compartilhadas, permitindo assim o surgimento desse ente sociológico – *a refeição* – que irá aliar a frequência de estar junto e o costume de estar em companhia ao egoísmo exclusivista do ato de comer. (SIMMEL, 2004, p. 1-2).

A comensalidade repercute a relação entre pessoas que partilham da mesma mesa e ainda que tenham objetivos e interesses diferentes, sentem a necessidade de se relacionar por meio de gestos e palavras, mesmo que o único assunto em comum entre eles seja o alimento que estão consumindo.

A reunião entre pessoas e a repetição das ocasiões cotidianas ou festivas gera uma rotina que promove entre os homens a necessidade de manutenção destes hábitos

As festividades de um povo podem ser analisadas como um dos fatores para a preservação de suas tradições e de seus patrimônios imateriais<sup>9</sup>, no qual se insere a comida celebrativa.

As comidas rituais – próprias de festas, comemorações, ritos de passagem – implicam em cristalização. Essas comidas estão associadas a pratos - tótem, portadores de grande valor simbólico e, desse modo, marcadores da identidade do grupo (CONTRERAS, 2007 apud AMON, MENASCHE, 2008, p. 7).

A rotina que garante a frequência de hábitos de um povo, ligada às festividades ou ao cotidiano, permite a repetição, que favorece a manutenção das tradições do grupo.

De acordo com Amon e Menasche (2008), ao colocar a comida à mesa reafirma-se uma ancestralidade, uma tradição, um pertencimento a uma dada comunidade. Por isso os

---

<sup>9</sup> Portador da memória e da identidade, o patrimônio constitui importante referência cultural para o grupo que o mantém, o pratica e dele se apropria: “São fatos, atividades e objetos que mobilizam a gente mais próxima e que reaproximam os que estão distantes, para que se reviva o sentimento de participar e de pertencer a um grupo, de possuir um lugar” (MINC/IPHAN, 2000, p. 29).

alimentos são menos permeáveis à mudança, o que certamente serve de respaldo à afirmação da comensalidade presente nos rituais festivos, passados dos ancestrais às gerações jovens. A transmissão de cultura de uma geração para outra gera a permanência de um vínculo social e pressupõe interação por meio da partilha do alimento e da sociabilidade praticada na reunião de pessoas, que se dá por meio do convívio social.

Para Borges (2010, p. 2) “pode-se afirmar que a mesa pode ser vista como espaço de sociabilidade, local para a pacificação das relações, em que o alimento e os rituais<sup>10</sup> que o cercam são mediadores neste processo de amenização dos tratos sociais”. Nesse sentido, as refeições são pretexto para que haja o trato social entre os comensais. Faz-se necessário, porém, compreender que, assim como afirma Fernandes (1997, p.15-16) o aglomeramento de pessoas em um mesmo local, ainda que haja neste o alimento inserido, não garante de imediato que exista alí a sociabilidade.

O restaurante, mesmo cheio, não cria necessariamente sociabilidades, apenas as recebe quando transferidas para aí. Os próprios casais tomam, por vezes, nesse local as refeições em silêncio. Tais refeições servem, porventura, com frequência, para amenizar ou conter conflitos. Procura-se o espaço público para a resolução de problemas, ou sua discussão, cuja abordagem seria mais explosiva no interior do lar. A ritualização das sociabilidades, em tais circunstâncias, transforma-se em contenção de conflitualidades.

A sociabilidade resume um sentimento genuíno, um querer ter contato e se comunicar com o outro, sem motivo ou assunto em especial. É a relação de interação com outro indivíduo que move a conversa e não o assunto em si. De acordo com Hanke (2002, p. 3-4) “daí a diferença entre conversação e sociabilidade” e “acrescenta que “o assunto é apenas um meio; assim a sociabilidade apresenta o caso em que a conversa é o legítimo propósito de si mesma”. É essa a relação que se pretende da comensalidade associada à sociabilidade, que no âmbito das relações familiares e de grupos, como as comunidades quilombolas, possibilita a continuidade de tradições alimentares.

---

<sup>10</sup> Entende-se que tais rituais ocasionam por consequência a relevância do patrimônio material, especificamente de objetos, em especiais da cultura africana, porém, apesar da ciência da necessidade de preservação e valorização dos mesmos, este não é o foco da pesquisa em questão e, portanto, faz-se a opção de evidenciar o que de fato refere-se à temática da discussão.

### 2.3 Comida como identidade e patrimônio cultural

O ser humano tem características diversas e peculiaridades que o individualizam de outros e o adjetivam perante a sociedade. Existe a necessidade de se fazer diferente, de ser único e de assumir uma personalidade que possibilite dar e receber constantemente novas informações que integram a evolução deste ser durante toda a sua vida. Essas informações podem ser adquiridas por meio da arte, música, descendência, entre outros, e é a partir deste impacto do indivíduo com o ambiente e as pessoas que o cercam que se constrói sua identidade.

Marangon (2009) ao descrever o conceito de identidade, salienta sua representação simbólica em que há a tentativa de compreensão do indivíduo da realidade à qual está inserido e de seu posicionamento no mundo. O autor ainda complementa essa complexa conceituação da identidade, destacando que o sentimento por trás da palavra gera nas pessoas a sensação de pertencimento a uma tradição, nacionalidade ou grupo. Uma das razões de sua complexidade, segundo o autor, decorre da mobilidade da identidade, é mutável, não pára no tempo.

Ainda que a identidade de uma pessoa seja responsável por inseri-la em um ou vários meios, existem situações em toda a evolução histórica e de vida desse indivíduo em que ele terá de rever conceitos e se adaptar ao meio em que vive e com as pessoas com as quais se relaciona, ainda que hajam características marcantes que fomentem a sua personalidade, como complementa a assertiva de Pollak (1992, p.5):

Ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros. Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo.

A construção da identidade relaciona-se com a memória, de acordo com Pollak (1992) positiva e negativamente, podendo unir grupos, assim como criar conflitos entre eles e, ainda, ser fator de segregação e pré-conceito social. Segundo o autor, existe uma série de acontecimentos e informações que na memória e nas lembranças podem criar situações de desvalorização de um grupo ou um povo, assim como também pode supervalorizá-los quando

comparados a outros. A memória dos escravos negros, por exemplo, da época escravagista e de suas condições de vida e de inferiorização perante a sociedade, mantém vivas ações e reações de discriminação racial. De acordo com Bastos (2004, p.4) “nota-se uma tendência atual de reafirmação das identidades coletivas em oposição ao movimento de uniformização cultural gerado pela globalização, do qual podemos apontar certa homogeneização do cotidiano” e ainda de acordo com a autora, como resposta para esta “uniformização das identidades coletivas”, surge a valorização do patrimônio.

A memória integra a construção patrimonial, material ou imaterial, de modo que as tradições de um povo devam ser evidenciadas e enaltecidas para que haja a manutenção e o fortalecimento da cultura que suporta esse patrimônio. Parte do que forma essa bagagem de tradições refere-se às memórias formadas por meio das sensações vivenciadas que criam marcas e muitos desses sentimentos dão-se, no aspecto do presente trabalho proposto, às lembranças geradas sob o alimento por meio da comensalidade. Segundo Morais (2011, p. 232) a arte da culinária, tratada como bem cultural e com a preocupação de registro e proteção, é o que se conhece atualmente como “novos patrimônios”. Não basta, entretanto, apenas o incentivo da valorização do alimento para que seja evidenciado como parte da cultura de um povo, faz-se necessário, conforme sublinha Morais (2011, p. 232-233) primeiramente a compreensão das características de definição deste item, assim como o registro do mesmo:

Para que os chamados novos patrimônios adquirissem legitimidade, foi necessário que, primeiramente, se considerasse a diversidade cultural como variável fundamental. A partir daí, o reconhecimento do valor de obras modestas e vinculadas à cultura popular como monumentos, da mesma forma que grandes obras de uma cultura dominante. Por fim, foi imprescindível, para que a comida juntamente com outras expressões culturais almejasse este status, a institucionalização da discussão acerca da intangibilidade de certos bens culturais e a necessidade de registro e proteção a este patrimônio imaterial.

Os alimentos, a comida e o uso deles como referência ou caracterização de um grupo deve ser compreendida de maneira singular e descentralizada. Não há como vincular um prato ou algum insumo nele utilizado apenas pelo fato de ser produzido com frequência ou um determinado local. O arroz com feijão, por exemplo, é um prato que pode ser produzido e consumido em todo o território brasileiro, durante o ano todo, ainda que possa ter diferenciações quanto ao tipo de feijão ou temperos utilizados no processo. De qualquer



forma, pode ser preparado tanto por afro-descendentes, quanto por imigrantes europeus que vivem no país. A relevância histórica e cultural é o que faz com que pratos simples e/ou sofisticados enalteçam a preocupação da preservação dos mesmos como tradição.

O alimento, tão antigo quanto a própria humanidade, vem sendo estudado há anos. Ainda assim, tais estudos na maioria das vezes, tiveram como referência as questões que tratam da essencialidade da comida para a sobrevivência das pessoas. Atualmente, porém, a comida, assim como suas etapas de produção, têm sido associadas aos estudos antropológicos, em que o alimento migra de uma necessidade fisiológica à uma conexão cultural. Para Maciel (2001), a justificativa dessa busca dos antropólogos baseia-se na necessidade de compreender as práticas alimentares criadas no ato de se alimentar, assim como os significados atribuídos ao que se incorpora além da utilização dos alimentos pelo organismo.

Ainda Maciel (2001) trata da relação homem – alimento e animal – alimento. O que gera grande e particular interesse na pesquisa das rotinas alimentícias do ser humano atualmente é o que o difere de diversas espécies animais: o homem por ser onívoro, como indica o autor, come de tudo, havendo distinções apenas que o regem de acordo com as diferentes culturas em que pode estar inserido. Uma pessoa que nasce e vive em regiões que tenham passado por grandes conflitos de guerra e escassez de alimentos absorve a cultura de seus antepassados que, atingidos por este cenário e buscando a sobrevivência, acabam por consumir itens que podem em outras culturas não ser considerado alimento, como é o caso de alguns países asiáticas, que até os dias atuais tem grande consumo de insetos. De acordo com o Maciel (2001, p. 1), “assim, o que é ‘comida’ em uma cultura, não o é em outra”.

Para Franco (1995, p. 33), a gastronomia é o estudo ou observância das leis do estômago, o que permite a interpretação dos diferentes segmentos que a permeiam – comensalidade, culinária e toda a história da alimentação, assim inclusive como os estudos da nutrição, são assuntos que envolvem o alimento e, portanto, inserem-se em quaisquer discussões à ele investidas. A globalização alimentar permitiu às sociedades diversas o acesso às novas culturas e por consequência a difusão de sua própria, transferindo conhecimentos e hábitos alimentares que também caracterizam as novas realidades de diferentes povos. A França, por exemplo, famosa por sua gastronomia impecável com uso intenso de manteiga, cremes e marinadas, pôde, com o advento da globalização da gastronomia e do fácil acesso

aos produtos e técnicas, revolucionar seus próprios hábitos e re-construir a *cuisine française* com uma roupagem mais leve: produtos mais frescos, cozinha mais leve, saudável e rápida, atendendo assim a uma necessidade mundial de apreço à uma vida de longevidade e saudabilidade.

Ainda que a evolução da alimentação tenha permitido também a evolução alimentar nas mesas dos brasileiros, as tendências gastronômicas frequentemente mostram-se circulares, sempre avançando e voltando ao ponto de início, o que tem caracterizado no Brasil, em particular, atenção dos pesquisadores quanto aos costumes antigos que dão identidade aos diversos grupos étnicos pertencentes ao país.

Os historiadores, e até mesmo os arqueólogos, têm identificado, em fontes diversas, os hábitos e práticas alimentares do passado. Fontes escritas, tais como livros de época, inclusive os de receitas, somam-se a registros materiais, tais como objetos de cozinha ou os próprios alimentos, preservados em muitos contextos, para oferecerem informações úteis para a reconstrução das peculiaridades de cada época e lugar. Muito mais do que a história de um alimento específico, de uma forma de preparo, de uma receita ou de uma tradição específica, a História da Alimentação tem o desafio de focar o alimento em sua transcendência maior como símbolo. O que não significa que não devamos estudar também os pratos, as receitas, os molhos e os preparos em sua historicidade. (CARNEIRO, 2005, p.75-76)

Essas idas e vindas na gastronomia fomentam em parte a necessidade percebida por pesquisadores diversos pela construção de registros que preservem integral e detalhadamente a herança culinária que colabora com parte da construção da identidade dos variados grupos étnicos do país, e isso permitiu que no Brasil alguns dos conhecidos como “pratos típicos” tivessem relevância tamanha a ponto de serem registrados pelo órgão responsável pela preservação de patrimônio histórico e artístico, o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), saberes e fazeres gastronômicos, considerados bens imateriais, que relacionam-se com a própria história do povo brasileiro e são, além de atrativos turísticos.

A denominação prato típico designa uma iguaria gastronômica tradicionalmente preparada e degustada em uma região, que possui ligação com a história do grupo que a degusta e integra um panorama cultural que extrapola o prato em si. Esta iguaria, por reforçar a identidade de uma localidade e de seu povo, se torna muitas vezes uma espécie de insígnia local, fato que ganha importância dentro do contexto turístico. (GIMENES, 2006, p.4)

Além da prerrogativa do reforço de identidade, afirmada por Gimenes (2006), faz-se relevante evidenciar também essa relação da preservação cultural alimentar com o comércio turístico por meio do interesse das cozinhas típicas, que ainda de acordo com Gimenes (2006, p.12) “merece destaque não apenas por constituir bem cultural [...], mas principalmente – aqui sob a ótica do turismo – por proporcionar um importante ponto de contato do turista com a realidade visitada” de modo a permitir ao turista agregar conhecimentos dos ritos, valores e tradições locais.

Uma comunidade quilombola, em sua essência, possui uma história cujos aspectos sociais, políticos e culturais a diferencia em decorrência de sua especificidade. Apesar de difícil, porém persistente tentativa de preservação dos bens patrimoniais, as gerações jovens de negros descendentes de quilombolas demonstram falta de interesse na repetição das tradições transmitidas pelas gerações mais velhas e por consequência facilitam a fragmentação destes atos culturais que os identificam, justamente por nem sempre querer pertencer a um grupo que sofre constante discriminação quanto sua cor, origem, religião e história de opressão pela escravatura. Os registros do IPHAN relacionados à alimentação são para os quilombolas no âmbito da preservação de sua cultura o que os patrimônios materiais e imateriais são para a história – a identidade de um povo.

## **CAPÍTULO 3 – O QUILOMBO REMANESCENTE CAFUNDÓ**

O terceiro capítulo centra-se nas práticas de sociabilidade e comensalidade do Quilombo Remanescente Cafundó por meio da análise de entrevistas (apêndice B), dos registros fotográficos e do caderno de campo no qual foram registradas as descrições resultantes da observação. Apresenta a comunidade e seu cotidiano, as relações de sociabilidade entre eles e a sociedade, sua religiosidade e a Festa de Santa Cruz, evento mais antigo da comunidade. Destaca a relação dos moradores com o quilombo, questões raciais e a preocupação com a manutenção de suas tradições. Para compreender a vida em comunidade e em especial suas políticas de convivência fundamenta-se no livro *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, de Bauman (2003).

### **3.1 Características da pesquisa**

Compreendido como um estudo de caráter qualitativo, a investigação apoia-se na pesquisa bibliográfica e etnográfica, realização de entrevistas e registros fotográficos. A etnografia propõe o acesso do pesquisador, despido de pudores e preconceitos ao campo. De acordo com Laplantine (2004, p. 1119), a etnografia sugere “o deslocamento a uma outra região, a uma outra cultura ou, minimamente, um deslocamento na forma de ver”. Nesse sentido, o autor problematiza a questão da neutralidade, já que supõe olhares extraídos de pontos de vista diferentes, o que, naturalmente, altera também as conclusões extraídas de cada cenário analisado.

O registro fotográfico constitui um recurso complementar à observação. De acordo com Nogueira (2007, p. 263) “a fotografia é a arma essencial na produção de evidências que procuram apreender o outro”. O registro e a seleção das imagens incorporadas, tem ainda como objetivo permitir maior aproximação ao que foi observado.

A inserção do pesquisador de abordagem etnográfica é participativa e não se reduz apenas à observação e registro de tudo o que por ele é visto, apesar de importante relatar que anotações foram feitas à cada visita e observação, para registro de dados. Este, no entanto, necessita também de sensibilidade que o faça sentir mesmo o que não lhe é apresentado visualmente. Tal procedimento requer qualidade da observação, o mais ampla e aprofundada

possível, bem como cuidado na descrição minuciosa do que é visto, ou seja, no detalhamento da especificidade de cada situação observada. Não é, obviamente, obrigação do pesquisador que more nas comunidades ou grupos à que se encontra inserido, mas que suas visitas sigam um cronograma que facilite a observação em todos os aspectos do cotidiano, festivos, rotineiros, de apaziguamento ou de brigas. A pesquisa de campo, fator primordial na pesquisa etnográfica, coloca o pesquisador em contato direto com os objetos de pesquisa e, portanto, não deverá ser imposta, até porque é importante que sua presença não altere o ambiente analisado. Deste modo, para a pesquisa em questão, fez-se uma abordagem inicial no quilombo, com o objetivo apenas da pesquisadora ser vista e sentir a receptividade dos moradores. Essa primeira visita ocorreu em meados de abril do ano de 2015. Nesse dia, fez-se a observação e anotação dos dados referentes à localização e acesso ao Cafundó, estilo de construção das casas, locais de preservação cultural na comunidade, viu-se pela primeira vez as estufas comunitárias e houve também o primeiro contato com Dona Regina, líder comunitária.

Apesar da expectativa pré-julgada de que a integração da pesquisadora junto aos moradores da comunidade seria facilitada por também ser afro-descendente, a pesquisadora foi na verdade quase hostilizada. Não houve interação com os moradores, quer para recepcionar ou mesmo confrontar a pesquisadora sobre sua visita ao local.

A entrada no quilombo foi feita facilmente já que não há nenhum tipo de barreira ou fronteira para o acesso à comunidade e nem mesmo em seu interior. Foi possível andar por todo o território sem que houvesse nenhum tipo de abordagem pró ou contra a permanência da pesquisadora por parte dos moradores, o que demonstra a inospitalidade, que Camargo (2015, p. 44) define como “o desinteresse no contato”. Esse desinteresse foi acentuado quando em visita à única casa de barro ainda existente da comunidade e que comercializa artesanatos, não houve nenhuma abordagem por parte dos quilombolas. Ninguém para recepcionar os visitantes ou comercializar as peças à venda.

Em outro momento, na primeira participação na Festa de Santa Cruz, realizada em maio de 2015, em conversa com outros participantes pode-se evidenciar que antigamente em data que eles que não puderam informar, não era permitida a entrada de pessoas brancas no quilombo. Esses participantes - pessoas brancas – também participavam da festa quando a informação foi coletada em conversa. Eles informaram ainda que tiveram medo de ser

escurraçados, pois imaginavam que houvesse nos dias atuais qualquer tipo de discriminação do gênero. Nesse dia ninguém foi entrevistado para a pesquisa formalmente, mas como participante do evento, foi possível ter contato com outros visitantes e assim obter informações pertinentes mediante essa perspectiva.

De acordo com Gotman (2009, p. 5), “O visitante é estranho (*étranger*) porque intruso na casa de outro, no espaço de outro: o anfitrião pode aceitá-lo ou rejeitá-lo, notadamente por razões policiais ou de segurança”. A afirmação fundamenta a reflexão sobre a antiga relação dos quilombolas do Cafundó com os visitantes brancos.

Para o negro descendente de ex-escravo a memória viva da discriminação, por vezes não o permite interagir com o que descende de seu opressor e em virtude de seu poder de aceitação ou não, prefere negar a entrada, protegendo a si e aos seus semelhantes. Retomando à visita, após aproximadamente uma hora depois da chegada, procurou-se investigar a hierarquia da comunidade e, desta forma, apresentar-se para a líder comunitária, dona Regina, que em breve conversa, após saber que tratava-se de uma pesquisa, mostrou seu descontentamento com os pesquisadores que passaram pelo quilombo e nada deixaram para a comunidade. Reforçou sua busca pela tradição, além de realizar um convite para a Festa de Santa Cruz que ocorreria no mês de maio do mesmo ano.

Os moradores do Cafundó atualmente são miscigenados. É fácil encontrar pessoas brancas morando na comunidade e ainda assim parentes ou descendentes de ex-escravos. Para a pesquisa, procurou-se ter contato com brancos e afro-descendentes para intensificar e caracterizar a compreensão do que é ser quilombola em ambos os casos. Além da utilização do roteiro de entrevistas, que serviu de guia para a elaboração de perguntas adequadas à cada um dos entrevistados, foi possível a coleta de informações adicionais por meio do documentário “Quilombo do Cafundó Salto de Pirapora”, gravado pela própria comunidade e disponibilizado na internet. O vídeo de 22 minutos e 37 segundos é de produção dos membros do quilombo: Amanda Aguiar Pires, Camila Rosa de Almeida, Janaína de Aguiar e Regina Aparecida e foi filmado por Amanda Aguiar Pires em parceria de José Guilherme Maia Lopes e Rudá K. De Andrade. O vídeo tem como objetivo apresentar o Quilombo e tratar da preocupação atual de alguns dos membros da comunidade na preservação de tradições de seus antepassados e da necessidade de dar continuidade à cultura que eles têm perdido. No filme, o Sr. Marcos Norberto Rosa de Almeida também reflete sobre o interesse

de pesquisadores diversos pelo quilombo, mas ressalta que a exposição da cultura quilombola para esses pesquisadores não resultou em mudanças ou melhorias para a vida dos integrantes da comunidade:

*[...] através de muitos pesquisadores que teve, eles acharam que a...a vida ia ser...ia diferenciar. E até hoje tem essa dificuldade que não mudou quase nada. A dificuldade ainda continua. Ai que tá mais difícil pra...pra manter o interesse do mundo jovem, do adolescente de manter dentro da comunidade. Que eu acho que a pessoa tem que ter um certo patamar de vida né. Porque... os nossos antepassados viveram aqui mas sempre naquela vidinha de necessidade, de vida de passar dificuldade. [...] mas será que esse negócio das pessoas de ser tão interessados pelo quilombo Cafundó, através da cultura, através dessa língua. Porque será que nossos antepassados morreram e não mudou nada e quase que não chegou a ter uma vida, uma vida razoável. Não ter vida assim como pessoas que tem dinheiro, mas eu acho que a pessoa na vida, tudo o que ele necessitar de ter, ele deve ter um meio de ter, de ter um recurso pra ter e isso aí até agora parece que nós não tivemos chance (Marcos Norberto Rosa de Almeida - Documentário Quilombo do Cafundó Salto de Pirapora, 2014).*

A visita seguinte ocorreu na edição 2016 da Festa de Santa Cruz, de onde observou-se a relação do alimento nas festividades do quilombo e a integração das pessoas pela identidade e pela religiosidade. Nessa ocorrência e na anterior, em maio de 2015, realizou-se a observação apenas da comunidade, de forma neutra, sem interferir na rotina de seus trabalhos

Três moradoras do Cafundó foram entrevistadas: Noemi Elisa, jovem adulta de 30 anos, mãe de dois filhos, à qual a casa em que mora atualmente no quilombo lhe foi cedida por um tio, descendente de escravos. Noemi se mudou para o Cafundó quando tinha 16 anos com sua mãe, já falecida e irmãos, que já saíram da comunidade e foram morar na cidade. Judite Oliveira Pires (Tia Judite), moradora do Cafundó há sessenta anos, agricultora e pecuarista até os dias de hoje, casou-se com um quilombola e por este motivo foi morar na comunidade, seu marido já é falecido e hoje ela vive com os filhos. Regina Aparecida Pereira, casada com Marcos que é descendente direto de Joaquim Congo, mudou-se para o Cafundó após se casar, ainda trabalha em Campinas, sua cidade de origem e é a líder comunitária do quilombo, junto com seu esposo.

Tentou-se entrevistar os irmãos Marcos e Juvenil, netos de Joaquim Manuel de Oliveira Congo, trazido da África para o Brasil como escravo em 1840 segundo Silva (2009), porém, estes se negaram a conversar com demonstração de insatisfação quanto às pesquisas recorrentes a que foram submetidos e a falta de retorno para o quilombo.

Durante as visitas realizadas ao quilombo, buscou-se identificar as características que o estruturam e que visualmente o conceituam como comunidade e em determinados dias específicos houve, por parte da pesquisadora, a participação nos rituais e festividades, visando a integração, facilitada por sua afro-descendência, assim como a do grupo. Percebeu-se no entanto, que isso não facilitou a aproximação com os moradores visando a realização de entrevistas. A preservação das tradições do Cafundó é valorizada por dois líderes comunitários, que defendem o povo e a cultura de seus descendentes com o que ainda lhes resta, Dona Regina e seu marido, Sr. Marcos, descendente direto de escravos do Cafundó.

### **3.2 Comunidade Cafundó e a religiosidade**

O quilombo Cafundó localiza-se a aproximadamente 150km de São Paulo, no município de Salto de Pirapora e foi fundado a partir da doação das terras em meados do século XIX, pelo senhor de escravos Joaquim Manuel de Oliveira ao Joaquim Manuel de Oliveira Congo. A semelhança do nome do senhor e seu escravo refere-se a identificação de propriedade do negro ao seu comprador, acrescentando-se a indicação Congo no final do nome de Joaquim, para associá-lo à sua localidade de origem. As terras, quando doadas, acabaram por ser de propriedade também de Ricarda, esposa do escravo Joaquim e seus filhos, que também eram propriedade do senhor Joaquim Manuel de Oliveira.

Joaquim Congo, chegou ao Brasil com apenas 12 anos de idade, vindo da África, de onde foi retirado do seio de sua família. O menino ao chegar na nação brasileira, desde sempre foi designado aos trabalhos braçais da fazenda de seu já dono Joaquim Manuel de Oliveira. Congo casou-se com Ricarda no Brasil no ano de 1855, na Matriz da Freguesia do Campo Largo de Sorocaba, de acordo com Vogt e Fry (2013). Ainda de acordo com os autores, o senhor Joaquim Manuel, dono de escravos, faleceu depois de 1872 e ainda que tenha feito a doação de suas terras, a família de Joaquim Congo teve que lutar para que se fizesse valer o que lhes havia sido ofertado, já que a família de seu senhor jamais aceitou a doação, gerando conflitos, que segundo moradores do Cafundó acabaram em morte.

De acordo com a geneologia parcial do Cafundó (figura 5) Ricarda e seu esposo Joaquim tiveram duas filhas, Antonia Maria das Dores e Ifigênia Maria das Dores. O casamento de Ifigênia resultou na integração do quilombo Cafundó com quilombolas da comunidade de Caxambu. Ifigênia e Caetano Manoel de Almeida tiveram três filhos, sendo



que o primogênito e único homem, o Sr. Otávio Caetano, foi quem começou a luta pelo reconhecimento do Cafundó como remanescente de quilombo e da titulação das terras, segundo a líder Dona Regina, que é inclusive esposa de um dos filhos do Sr. Otávio Caetano, o Sr. Marcos, que vive no Cafundó e é um dos poucos que ainda falam o Cupópia.

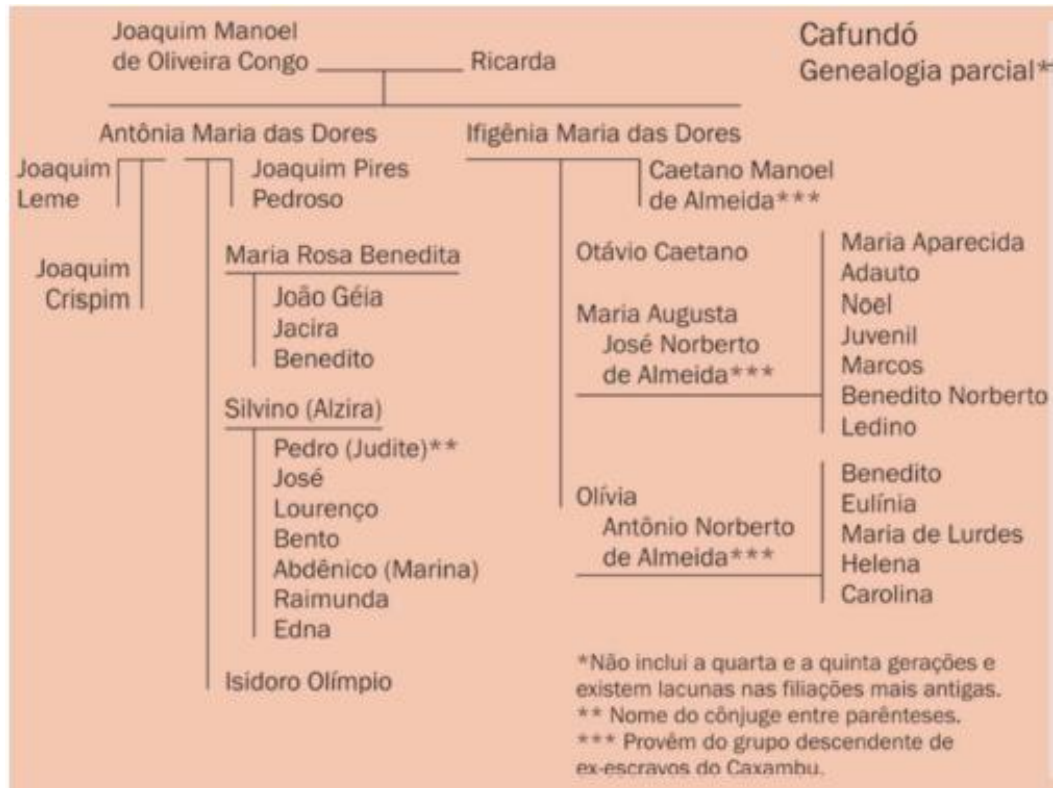


Figura 5: Genealogia parcial do Cafundó

Fonte: INCRA (2015)

Dos descendentes de Dona Antonia Maria das Dores com Joaquim Pires, um de seus filhos, Sr. Pedro casou-se com Tia Judite (como é conhecida no Cafundó), que aos 16 anos se mudou para o quilombo e lá vive até hoje e pôde explicar a relação entre as famílias que lá permanecem:

*[...] Bem dizer são... é duas famílias sabe? Aqui é, era a Nhá Antonia Pires, a escrava, ela teve uma família e a Nhá Ifigênia, a irmã dela, teve outra família com outro homem que ela casou lá no Caxambú. Quer dizer que agora ficou duas famílias, família dos Pires e família dos Norberto. Norberto mora lá em cima e os Pires mais aqui para baixo. Mas é tudo igual, o que um precisar e o outro tiver, arruma. (Judite Oliveira Pires, 2016)*

Segundo Costa (2015), as comunidades do Cafundó e de Caxambu ficaram fortalecidas após a união dessas famílias e por sua proximidade geográfica eram tidas como uma só, causando na época inveja de alguns de seus vizinhos em função da dimensão territorial do quilombo, o que fez com que as brigas pela titularidade das terras se iniciasse e encerrasse apenas após o reconhecimento, quando ocorreu a desapropriação de terras e sua devolução aos descendentes do Cafundó. Atualmente, 80 famílias residem no quilombo, número que tende a manter-se estável, pois morar no Cafundó não é possível a qualquer pessoa, conforme as entrevistadas. Tia Judite afirma: *“Aqui é só para os descendentes de africanos mesmo, né? No entanto que já tinha gente morando ali na chegada, não viu? Não reparou lá uns tumbão de terra? Já era gente de fora que morava e o governo tirou. Tirou porque não era descendente daqui do quilombo. [...] pagaram para eles sair”* (Judite Oliveira Pires, 2016). E as informações de Noemi sobre a moradia de pessoas de fora confirmam: *“Tem uma restrição. Você só pode vir morar se você for casada com um quilombola, daí você pode vir morar, mas assim, do contrário, não.”* (Noemi Elisa, 2016)

A história de Regina também corrobora com essas afirmações, já que ela pode residir no quilombo por ter se casado com um dos quilombolas. Esta restrição à inclusão de novos moradores sem relação direta com os quilombolas fortalece o sentido de comunidade, já que, dessa forma, os moradores sentem-se seguros junto aos rostos conhecidos e por saberem que o que eles têm não lhes será tirado ou reduzido pela abertura a entrada de novos moradores não relacionados aos antigos quilombolas. Segundo Bauman (2003) o perigo está do lado de fora da comunidade, sempre à espreita. Dentro dela, pode-se sentir seguro, com pessoas confiáveis. Para tanto, a afirmação suporta o fortalecimento do Cafundó como comunidade, com o impedimento a moradores novos sem descendência ou relação alguma com os antepassados quilombolas. Além disso, de acordo com Welten (2015) deve-se ter cautela com a abertura para outros, visto que um estranho poderá sempre abusar da hospitalidade a que lhe está sendo oferecido e vir a ser inclusive hostil.

O Cafundó conquistou o reconhecimento como comunidade quilombola em 1999 e seus habitantes hoje sobrevivem com a criação de galinhas e o plantio e colheita de quase todos os alimentos necessários para sua sobrevivência, ainda que, produtos diversos e necessários à comunidade e não produzidos pela mesma, sejam adquiridos fora do quilombo, com o auxílio de um veículo concedido pelo governo do Estado para a o grupo.

Ainda que o auxílio lhes seja dado como benefício, o dia a dia dos moradores no Cafundó já não segue a orientação do uso em comum, já que cada família é responsável por ir aos centros urbanos quando necessita.

Existe no quilombo uma estufa comunitária em que todos os moradores podem plantar e colher legumes e verduras. O espaço é amplo e comporta praticamente todas as famílias, conforme figura 6 que apresenta seu exterior e 7 referente ao interior. Porém, apesar do uso coletivo, a plantação não é feita em comunhão. Cada pessoa que planta no espaço tem o dever de cuidar e colher o que é seu e pode fazer o que quiser com os produtos, como vender ou consumir. A horta é orgânica e alguns membros da comunidade buscam o selo que garante a venda desse tipo de produto com certificação.



Figura 6: Estufa comunitária (exterior)

Fonte: A autora, 2016





Figura 7: Estufa comunitária (interior)

Fonte: A autora, 2016

De acordo com Noemi Elisa, um grupo de quilombolas incorporaram em sua rotina a doação de legumes e verduras para entidades carentes, porém o custo desta doação é devolvido pela prefeitura de Salto de Pirapora. O trabalho na agricultura é um dos mais predominantes no Cafundó desde os tempos de Dona Ifigênia, mas a relação da busca e/ou produção do alimento nem sempre foi tão individualizada como agora. Dona Regina conta o que seu marido Marcos, sempre lhe falou a respeito da relação de sua mãe e avó com o alimento:

*[...] procurei sempre saber como as coisas eram no passado e segundo o Marcos, o Juvenil e o falecido Sr. Adauto, atigamente as famílias tinham hábitos mais coletivos. O que eles sempre falam em relação a comida era sobre as experiências de Nhá Maria Augusta, a mãe deles, e a avó Ifigênia. Sobre o conhecimento que elas tinham de ir buscar o alimento na mata devido as dificuldades que eles viviam. (Dona Regina, 2016)*

Segundo Dona Regina, a fonte de renda do Cafundó é a sua própria resistência, pois diversos estudiosos passaram por lá, assim como governantes, movimentos sociais, todos querendo estudar a língua e a vida no quilombo e, ainda assim, a comunidade “*se arrasta até hoje, na forma que está*” (Documentário O Quilombo Cafundó Salto de Pirapora, 2014).

Os quilombolas, além da discriminação por sua cor e sua condição de vida, têm que sobreviver mesmo tendo seu acesso ao trabalho negado direta ou indiretamente, conforme Dona Regina (Documentário *O Quilombo Cafundó Salto de Pirapora*, 2014):

*A dificuldade e a luta pela terra fez com que a maioria das pessoas que está aqui dentro hoje e que aparece na mídia, que briga com o governo não consiga nenhum trabalho nas terras aqui ao redor, nas chácaras né? Porque automaticamente estas chácaras estão nas mãos de pessoas que automaticamente vão ter que devolver as terras para eles, né? Então é uma resistência mesmo, porque o pessoal vive da cultura, da língua, de pessoas que vem aqui para conhecer a língua e hoje a gente cobra por isso mesmo, porque eu acho que nada mais justo, do que se cobrar. E alguns saíram para fora, estão trabalhando na cidade e muitos saem e para conseguir um trabalho tem que negar que mora aqui no Cafundó, porque senão não consegue um trabalho. Então eu falo que a forma de sobrevivência é a resistência mesmo, é descobrir uma forma de resistir e continuar lutando e continuar aqui dentro.*

A vida em comunidade que gera a sensação de pertencimento para o integrante, produz também sua caracterização e identificação com o restante da sociedade, como acontece com os quilombolas do Cafundó. Morar no quilombo os faz serem estereotipados, como se fossem todos iguais entre eles, e ainda em um pensamento arcaico, como se fossem esteticamente semelhantes e vivessem como seus antepassados. Este pré-conceito faz com que os moradores do Cafundó tenham dificuldade em viver na sociedade fora do grupo, por serem discriminados. Algumas das crianças do quilombo, por exemplo, sofrem preconceito e são excluídos na escola por serem quilombolas, conforme relatou Noemi, que aos 16 anos, quando ia para a escola, procurava não dizer aonde morava para não ser motivo de piadas.

De acordo com Welten (2015, p. 16 – tradução livre) “para serem bons cidadãos, as pessoas são moralmente obrigadas a gastar dinheiro para criar uma economia saudável, ao invés de contribuir com a comunidade”, porém nem sempre os moradores de comunidades conseguem ter condições de trabalho adequadas para sua sobrevivência fora de seus grupos e acabam por investir no que podem, na própria comunidade, para garantir seu sustento e de sua família e isso acaba por unir e mobilizar o quilombo. A cobrança de valores pelo ensino do dialeto Cupópia é exemplo de uma das alternativas encontrada pelos membros do Cafundó para a geração de renda.

As tradições dos descendentes dos fundadores do Cafundó já não são tão presentes e fortes como em tempos antigos, quando os descendentes diretos do Senhor Joaquim Congo estavam vivos. A realidade contemporânea evidencia a diminuição da preocupação com a

preservação cultural e patrimonial por parte dos que vivem no quilombo, em parte, gerada em conformidade com a incidência das transformações cotidianas em tempos de globalização. Ainda assim Dona Regina, consciente do que tem se perdido, afirma que além de brigar pela terra é necessário que se resgate também a cultura, justamente para que se dê continuidade às tradições. De acordo com ela, com todas essas dificuldades os mais velhos se cansam da luta e os mais novos vão se perdendo.

No quilombo Cafundó, as casas já não são mais de pau a pique, mas de tijolos, como teoricamente devem ser as construções higiênicas e seguras de perigos causados pela natureza e pelo homem. Ao lado da casa em que Dona Regina e o Sr. Marcos vivem, foi mantida uma única casa de pau a pique para lembrança, conforme figura 8.



Figura 8: Casa de Artesanato Cafundó (exterior)

Fonte: A autora (2016)

A casa funciona como loja para comercialização de artesanato feito por um grupo de mulheres quilombolas liderados por Dona Regina, chamado Turivimba, que significa “terra de negros” em Cupópia, que inclui itens como turbantes, sacolas, bonecas de espiga de milho, caminhos e toalhas de mesa, entre outros, conforme figura 9.





Figura 9: Casa de Artesanato Cafundó (interior)

Fonte: A autora (2016)

De acordo com Costa (2015), o quilombo Cafundó ficou realmente conhecido em Sorocaba e região quando no ano de 1970 foi noticiada que essa era, ainda, a única comunidade que falava cupópia, dialeto próprio desenvolvido pelo grupo que combina vocábulos africanos e particularidades gramaticais do português caipira.

Qualquer comunidade, conceituada por Bauman (2003), passa uma percepção que vai além do significado da palavra, mas que trata de sensações, de bem-estar, de segurança, de ser reconhecido e se reconhecer, de ser tratado com justiça e de se sentir ajudado. De acordo com o autor, em todos os aspectos de nossas vidas, quando nos sentimos isolados, desolados ou inseguros, nos sentimos fora de uma comunidade, de uma sociedade e, portanto, em seu conceito, a palavra diz muito, assim como hospitalidade, sobre as relações interpessoais que definem o ambiente em que um certo grupo se instala como uma comunidade.

As casas dentro do Cafundó são cercadas por arames ou muros, o que acaba por causar a impressão inicial de que há um isolamento proposital entre as famílias. No entanto, após

entrevista, Noemi e Tia Judite explicam o real motivo do fechamento de suas casas e de seus vizinhos:

*Assim, as vezes as pessoas mais que cercaram assim de por criação, né? Vamos supor, se você tiver uma plantação e você tem uma galinha, um gado solto você vai vir comer. Então é mais por causa disso daí. Mas ou aquele negócio de intriga mesmo né... que sempre tem. (Noemi Elisa, 2016).*

Muitas famílias têm além da pequena criação de galinhas, um pequeno número de gado (figura 10), que precisa ser protegido, ainda que ela não descarte a incompatibilidade de alguns vizinhos. Tia Judite (figura 11) por sua vez é enfática de que a necessidade dos cercados e portões se dá por conta da criação de galinhas e da proteção dos cachorros. A individualidade de algumas famílias podem comprometer o conceito de comunidade, quando ainda que moradoras do quilombo, fazem-se alheias às atividades e contato com os seus vizinhos. No entanto, de acordo com Tia Judite, no Cafundó, quando um dos moradores precisa de qualquer ajuda há sempre outro ao qual ele pode contar. Esse apoio também conceitua a vida em comunidade, conforme indica Bauman (2003, p.8): “numa comunidade podemos contar com a boa vontade dos outros. Se tropeçarmos e cairmos, os outros nos ajudarão a ficar de pé outra vez”





Figura 10: Criação de gado particular no Cafundó

Fonte: A autora, 2016



Figura 11: Tia Judite

Fonte: Fábio Nascimento, 2011

Não percebe-se atualmente no quilombo as mesmas perspectivas de vida, objetivos e necessidades dos moradores viverem em prol de melhorias para a vida do grupo como um

todo e não apenas individualmente; mas uma segregação, que os divide em pequenos sub-grupos de interesses comuns, em conformidade com a religião professada e que resulta na principal divergência entre as famílias.

De acordo com as três mulheres entrevistadas existe hoje no Cafundó as religiões católica e a protestante da Igreja Congregação Cristã do Brasil.

Durante anos, moradores do quilombo se reuniam na prática religiosa do candomblé, porém com o falecimento da mãe de santo que cuidava do terreiro, seus filhos e descendentes buscaram outras crenças e encerraram suas atividades. Atualmente não se verificam momentos cotidianos do grupo associados às práticas dos rituais religiosos do candomblé. Percebe-se a presença da Igreja Evangélica Congregação Cristã no Brasil dentro do quilombo e a falta de contato entre os fiéis que a frequentam com os católicos e adeptos do candomblé. Dona Judite, católica, descreve o que viu da época em que o terreiro de Dona Cida, a mãe de santo, reunia os religiosos do candomblé: *“Eu lembro um pouquinho, mas eu não assistia. Às vezes eu ia, mas ficava lá fora. [...] sempre tinha. Era bonito da gente ver, sabe? Mas só que eu não entrava lá”*. (Judite Oliveira Pires, 2016).

Apesar ter sido a religião principal no Cafundó, o candomblé atualmente tem o espaço do terreiro que ali existiu vazio, conforme figura 12, pois após o falecimento da mãe de santo<sup>11</sup>, o local foi esvaziado e grande parte dos fiéis migraram para o catolicismo ou mesmo para o evangelismo, cujo acesso lhes foi inclusive facilitado após construção da Igreja Congregação Cristã dentro do quilombo, conforme figura 13.

---

<sup>11</sup> O pai ou a mãe de santo são os responsáveis pelo terreiro, local de congregação dos adeptos da religião e também daqueles que invocam os orixás.



Figura 12: Antigo terreiro de candomblé

Fonte: A autora, 2016

Segundo Noemi Elisa, entrevistada de 30 anos, o terreiro já havia sido fechado quando ela e sua família mudaram-se para o Cafundó em 2000.



Figura 13: Igreja Congregação Cristã no Brasil situada no Quilombo Cafundó

Fonte: A autora, 2016



Apesar da construção da Igreja não ser tão antiga, de acordo com Dona Judite, desde sua mudança para o Cafundó há 60 anos já existia um grupo de evangélicos que se reunia em uma pequena sala dentro do quilombo na casa da tia de seu marido, o que demonstra a tolerância religiosa na comunidade.

Percebe-se no Cafundó que a falta de interação entre os moradores da comunidade decorrente da diferença religiosa resultou na perda cultural dos rituais do extinto candomblé.

### **3.3 Alimentação quilombola, comida de santo e o candomblé**

Em estudo contemporâneo de comunidades quilombolas, Santos (2012) faz menção às ações de plantio de frutas, verduras e grãos para subsistência, das quais toda a comunidade participa, desde o preparo da terra, plantio, colheita e preparação de iguarias. Ações semelhantes, inclusive, aos costumes historicamente relatados pelas antigas comunidades quilombolas, evidenciam a permanência de insumos e a conservação de conhecimentos e técnicas agrícolas e de preparação de alimentos e práticas alimentares.

A alimentação quilombola encontra-se associada à religiosidade do candomblé e à oferenda aos santos. De acordo com Santos (2012), os hábitos e as práticas alimentares são elementos que marcam pertença, o que justamente condiz com a condição da união das questões alimentícias, partidas de princípios religiosos ou não, às questões de pertencimento, resgate e preservação patrimonial e cultural.

No candomblé este vínculo entre homens e deuses é restabelecido e retomado através da festa, no momento em que homens são convidados a participar do banquete oferecido aos orixás. Compartilhar iguarias tanto no imaginário individual quanto no coletivo é um dos fortes símbolos da hospitalidade, desse modo podemos afirmar que a comensalidade guarda um sentido especial de hospitalidade pela atmosfera de acolhimento, alegria e celebração que ela contém. (BUENO; SANTANA, 2009, p.3)

A oferenda aos deuses no candomblé trata da participação e integração daqueles que integram suas festividades e/ou celebrações. Cada orixá tem em seu contexto histórico e cultural preferências alimentares, seguindo inclusive, as características de cada entidade que se incorpora do corpo dos médiuns, que podem ser de idade, sexo e ainda relacionadas ao poder e proximidade das mesmas com os seus seguidores. Sendo assim, os alimentos preparados por aqueles que integram os grupos religiosos segue essa necessidade de agradar

às entidades ou aos orixás e, ligado a isso, em conformidade para que essa oferenda seja também a mesma a ser degustada pelos discípulos, que dessa forma são integrados à religião e ao culto.

Os rituais de integração entre os novos membros do grupo e mesmo entre aqueles que já o integram, podem, em alguns casos e dependendo da entidade, sugerir que os alimentos sejam consumidos e servidos das mãos dos médiuns incorporados diretamente na boca dos participantes. Não há qualquer censura, nesse aspecto, quanto às questões sanitárias que tenham a preocupação do compartilhamento de utensílios ou mesmo com a higienização das mãos. Nesse contexto, predomina, no entanto, a simplicidade os gestos e o restrito conhecimento técnico sanitário dos praticantes.

Outro fator que explicita a integração e convivialidade entre pessoas de mesmo interesse por meio de uma cultura e de sua abordagem religiosa no candomblé é a posição em círculo que cada participante toma, em torno da Mãe ou Pai de Santo, que são as autoridades espirituais máximas dentro dos terreiros, para as práticas de comensalidade. A posição do círculo em que se agregam os participantes dos cultos religiosos nos terreiros, repercutem ações de hospitalidade por consequência do posicionamento de igualdade. O círculo elimina a assimetria da hospitalidade, pois nessa disposição não há hierarquia, todos são iguais.

De acordo com Salles, Bueno e Bastos (2010), a circularidade da dádiva tem a função essencial de ser o passo inicial da formação dos vínculos sociais e das alianças, de ser um ritual de apaziguamento e uma proposta de paz, o que condiz diretamente com o preceito de pacificação, das doutrinas religiosas. As questões religiosas, apesar da centralização da temática do presente estudo quanto aos cultos de cultura afro-descendente, são muito mais amplas quando tratadas sob a perspectiva da crença humana em divindades e à apropriação em suas vidas de rituais que estabeleçam entre eles e os seres supremos uma relação. De acordo com Camargo e Bueno (2011, p.52) e em suporte à afirmação anterior, “preceitos de hospitalidade presentes nas pacificaçdoutrinas de diferentes religiões a reforçam enquanto conceito a ser praticado, uma vez que a religiosidade é um fator que permeia a vivência humana e é traço cultural marcante da sociedade”. A hospitalidade, ainda que relacionada às práticas de comensalidade que geram vínculo social, pode ser diretamente associada também à religiosidade, que alimenta a carência humana e a necessidade de consolo.

A alimentação, no que sugere o conteúdo já abordado do presente estudo, não pode ser considerada apenas como fator de preservação do corpo humano, mas tende a ser utilizada nas situações diversas do cotidiano em que há também associada à ela a reunião de grupos de pessoas.

De acordo com Barbosa (2007, p.92), “os alimentos são sempre ingeridos sob alguma forma culturalizada”, o que segundo a autora, implica em formas determinadas de preparo e consumo dos alimentos, além de sua ingestão de maneiras específicas, com pessoas e em horários determinados, o que suporta a introdução à temática apresentada, de que para cada habitante, existe um determinado ritual de alimentação que dependerá de sua cultura, vivência e, sobretudo, das situações em que cada novo cardápio preparado por ele ou não será consumido.

Santana (2009) enfatiza que a divisão do alimento nos terreiros de candomblé é parte do universo religioso e prática mediante a qual os fiéis fortalecem o corpo e a alma, além disso, por meio da oferenda ao orixá é que o fiel encontra uma forma de agradecer, doar ou ter algo em troca.

Prandi (2001, p. 45-46) sistematizou a mitologia dos orixás e sugere que os principais alimentos consumidos no candomblé, caracterizam os as entidades e seus rituais, além de influenciar a relevância da religião.

De acordo com Aguiar (2012), as diversas variedades de gostos que satisfazem à cada um dos orixás deve ser respeitada, conforme demonstrado no quadro 2, de modo que os alimentos oferecidos precisam de atenção no preparo. Aguiar (2012, p. 162) enfatiza ainda, que “preparar uma oferenda sem os cuidados necessários pode resultar em problemas futuros com o orixá” e que aqueles que estão em contato direto com os processos de produção do alimento devem ter conhecimento não apenas dos sabores e aromas que satisfazem o orixá, mas também de sua história e feitos mitológicos.

| ORIXÁ          | DESCRIÇÃO   | OFERENDA TRADICIONAL   |
|----------------|---|--|
| Exu            | Orixá que liga os humanos ao mundo espiritual. Se bem tratado e agradado como se deve, retribui as oferendas em dobro, mas quando é esquecido, torna-se o pior dos inimigos, fechando os caminhos e trazendo má sorte a quem dele se esquece. | Farofa de dendê  |
| Ogum           | É a divindade ligada a forja do ferro e todas as atividades ligadas a esse metal, como a guerra, a agricultura e a caça.  | Inhame assado regado com mel                                 |
| Oxóssi         | É o orixá da caça e da fartura, das florestas e das relações entre o reino animal e vegetal. É representado nas florestas caçando com seu arco e flecha.  | Milho verde com coco   |
| Logum Edé      | É o herdeiro dos axés de Oxum e Oxóssi que se fundem e se mesclam como mistério da criação, trata-se de um orixá que tem a graça, a meiguice e a faceirice de Oxum, a alegria e expansão de Oxóssi.   | Massa de feijão fradinho na folha de bananeira               |
| Ossaim         | Divindade responsável pelo mundo vegetal. Senhor das folhas.  | Aipim assado com lascas de fumo de rolo                      |
| Oxumarê        | Orixá masculino, símbolo da continuidade e da permanência. Representa a <i>riqueza</i> e a <i>fortuna</i> . Rege o princípio da multiplicidade da vida, o transcurso de múltiplos e variados destinos.  | Banana da terra frita no dendê                               |
| Omolu/Obaluaiê | É o senhor das doenças, é o orixá da renovação dos espíritos, senhor dos mortos e regente dos “ <i>cemitérios</i> ”, considerado o campo santo entre o mundo material e o mundo espiritual.   | Feijão preto no dendê<br>Pipoca na areia de praia ou dendê   |
| Naná           | É o orixá dos mangues, do pântano, senhora da morte responsável pelos portais de entrada (reencarnação) e saída (desencarne) das almas.   | Feijão roxinho com taioba                                    |
| Yemanjá        | Orixá tida como mãe de quase todos os Orixás e, por isso, a ela também pertence a fecundidade. É a protetora dos pescadores e jangadeiros.  | Arroz com peixe por cima                                     |
| Oxum           | É a responsável pelas <i>uniões amorosas</i> e pela <i>vida financeira</i> , a que se deve sua denominação de “ <i>Senhora do Ouro</i> ”, que outrora era do Cobre, por ser o metal mais valioso da época.                                    | Feijão fradinho com camarão seco, cebola, enfeitado com ovos |
| Yansã          | É a orixá dos ventos e dos raios, a deusa que comanda as tempestades e também o espírito dos mortos, os quais controla com um rabo de cavalo chamado Eruexim.   | Massa de feijão fradinho feito bolinho, frito no dendê       |

| ORIXÁ    | DESCRIÇÃO   | OFERENDA TRADICIONAL                         |
|----------|---|--|
| Xangô    | Divindade relacionada ao raio e ao trovão. Está associada à justiça, seu dia é quarta-feira e suas cores são o vermelho e o branco.                         | Quiabo em miúdos com camarão, cebola e dendê |
| Euá      | Orixá feminino relacionado com o rio e a lagoa. Seu nome está ligado à beleza e à graça.  | Feijão fradinho com taioba                   |
| Obá      | Representa as águas revoltas dos rios. Controla o barro, água parada, lama, lodo e as enchentes.  | Quiabo com carne de cabra no dendê           |
| Ibeji    | São divindades gêmeas da vida, protetores sincretizados com Cosme e Damião  | Quiabo com pedaços de frango                 |
| Oxaguian | É o mais novo dos <i>orixás</i> , o <i>orixá da guerra</i> , que nasceu de um igbim (caramujo) sem um ori (cabeça), e assim andava desgovernado pelo mundo. | Inhame amassado feito em bolas               |

Quadro 2: Principais orixás com respectiva descrição e oferenda tradicional

Fonte: Elaboração própria baseada em informações contidas no *site* Raízes Espirituais (2011) e Santana (2009).

A ritualização da alimentação nos terreiros de candomblé exige organização de todos os envolvidos nos processos de preparo de alimentos e serviço que integrarão a roda para oferenda aos orixás. Nem todos os envolvidos em tais etapas, apesar da obrigatoriedade da partilha, consomem todos os alimentos servidos. Há, nesse contexto, a contradição da circularidade da hospitalidade, em que como já apresentado anteriormente, permite-se que todos os envolvidos se coloquem como iguais em função de sua disposição no terreiro, já que no momento do consumo dos alimentos predomina a distinção hierárquica entre os participantes, como descrito por Souza Júnior (2014, p. 129):

A partilha da comida nos terreiros é hierarquizada. Como se come está diretamente relacionado à posição que o indivíduo ocupa dentro do grupo no qual está inserido. Para o consumo de algumas comidas, a supressão dos talheres é obrigatória, e há ocasiões em que apenas algumas pessoas podem utilizar talheres. Há comidas que podem ser consumidas por todos, mas há também as destinadas apenas aos iniciados.

Apesar das indicações da necessidade de respeito pelos cargos mais elevados do terreiro, o momento de alimentação no candomblé se relaciona à dádiva e à partilha.

Em alguns terreiros, há uma diferenciação quanto ao local onde são servidos os alimentos, podendo ser colocados sobre uma mesa ou no chão, mas ainda assim sem os



talheres e com o suporte da toalha branca. Além disso, no momento do consumo não se utilizam talheres e não se pode roer nenhum dos ossos que sobraem, tendo em vista que a determinação da alimentação com as mãos já indica inicialmente como a maioria dos alimentos são preparados, de forma pastosa ou em pedaços para facilitar o seu consumo. A mãe de santo, quando incorpora determinados orixás, pode servir alguns de seus fiéis com suas próprias mãos e diretamente na boca dos mesmos e, em contrapartida, esses não podem se recusar a consumir o alimento que lhes está sendo servido. É comum a presença de diferentes gerações, com predomínio de mulheres cuidadosamente trajadas para a ocasião.

Souza Júnior (2014, p. 129) enfatiza a relevante diferenciação que se faz nos terreiros quanto às distinções de origem dos alimentos consumidos, que permite sua classificação. Chama-se, por exemplo, de comida de ejé a de origem animal, pois a expressão “refere-se às comidas oriundas do sacrifício de animais consagrados aos orixás” (SOUZA JÚNIOR, 2014, p. 129) e geralmente as carnes consumidas nas comunidades de terreiro são provenientes dos sacrifícios (SOUZA JÚNIOR, 2014).

Nadaline (2009, p. 66) enfatiza a relevância dos alimentos nos rituais do candomblé, os orixás são representados em momentos de celebração, festividade, guerra, trabalho ou casamento, associados à alimentação.

O envolvimento dos fiéis em quase todas as etapas de produção e serviço do alimento está associado também à repetição dos hábitos, que promove a manutenção da memória e que permite a permanência de uma das tradições mais antigas da cultura afro-descendente que é o culto aos orixás. Faz-se importante essa caracterização do candomblé e suas práticas de comensalidade para que, desse modo, seja possível perceber o que foi perdido em virtude do encerramento das atividades do terreiro do Cafundó, bem como o efeitos nas práticas de comensalidade e sociabilidade do quilombo. As práticas associadas ao candomblé foram substituídas por seus adeptos em decorrência da nova rotina religiosa, caracterizada pelo catolicismo ou pela igreja evangélica.

### 3.3 Festa de Santa Cruz e as práticas de comensalidade e sociabilidade do Cafundó

A festividade católica Festa de Santa Cruz, tradição do Quilombo Cafundó de mais de um século de existência, ocorre anualmente no mês de maio e é uma homenagem às divindades protetoras da comunidade: Nossa Senhora, São Benedito e Santa Cruz. A festa constitui um momento de ativação da memória quilombola e de suas tradições, mediante a organização de danças tradicionais, tais como o Jongo, em que as mulheres usam saias rodadas e giram ao som dos batuques e os homens as acompanham em passos semelhantes aos passos de samba antigo e rodas de capoeira. Além da música, por ser um evento de cunho religioso, a Festa de Santa Cruz conta com uma procissão, que tem como foco a Capela de Santa Cruz, uma das únicas construções ainda preservada originalmente desde os remotos tempos da escravidão, conforme figura 14.



Figura 14: Capela de Santa Cruz

Fonte: A autora, 2016

No dia da festa, a Capela e o altar são enfeitados (figura 15) para receber as imagens das divindades, além de fotos de ex-escravos ancestrais do quilombo. É em frente a capela

que se realiza a missa que sucede a tradicional procissão pelo Cafundó. Do lado externo, em frente à porta, localizam-se o mastro e uma cruz de pequena dimensão com a identificação de Santa Cruz, uma das divindades homenageadas. Há ainda no altar da capela, flores e presentes oferecidos às imagens de Nossa Senhora, São Benedito e Santa Cruz.



Figura 15: Altar da Capela de Santa Cruz

Fonte: A autora, 2016

A programação do evento, atualmente fica a cargo de Dona Regina, que mantém os antigos hábitos e os mescla a novos para atender a um público diversificado. O evento inicia normalmente ao meio dia, com a troca do mastro da bandeira de Santa Cruz. No mesmo dia, pela manhã, é escolhido por um patriarca o eucalípto perfeito para a troca. Atualmente quem faz essa busca e o troca é o Sr. Juvenal, filho de Nhá Ifigênia e que desde pequeno tem se

responsabilizado por esta tarefa anual, a qual busca transmitir o conhecimento para novas gerações. A procissão, momento mais importante da festividade, ocorre no início da noite e conta com uma missa de encerramento e, em frente à capela, alguns fiéis podem acender velas (figura 16) em suporte às suas orações.



Figura 16: Velas acesas na Cruz externa da Capela de Santa Cruz

Fonte: A autora, 2016

Este ano a programação (figura 17), organizada por Dona Regina, contou com atividades culturais afro-brasileiras, tais como apresentação de grupo de capoeira, cantos africanos e apresentação de tambores, além de um baile sertanejo com forró e um touro mecânico para diversão dos participantes, exemplificando a mescla de atividades da festa. Faz-se relevante salientar que as atrações dessa programação não foram realizadas por grupos culturais pertencentes ao Cafundó, ainda que em outras edições, as mulheres tenham se mobilizado em apresentação de jongo com saias rodadas.



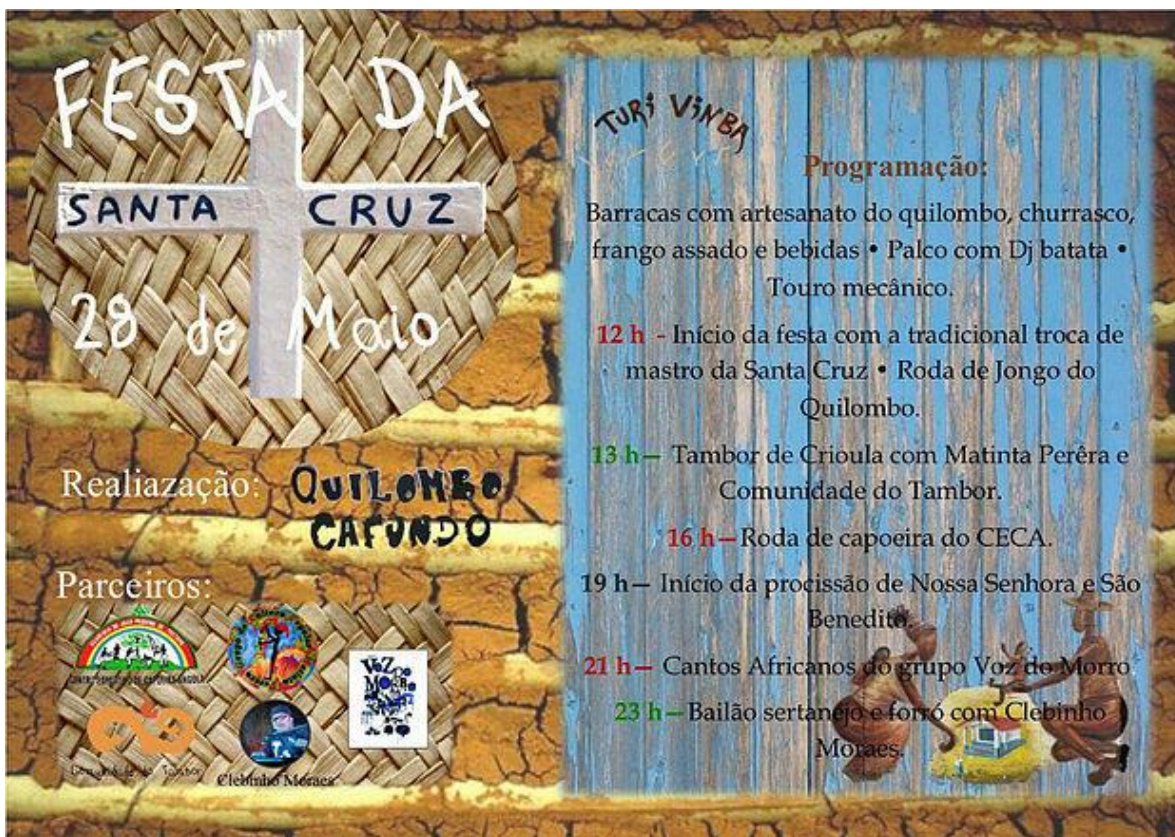


Figura 17: Programação Festa de Santa Cruz 2016

Fonte: Melhorias para Piedade, 2016

A observação da festa foi feita nos anos de 2015 e 2016, pela manhã e à noite respectivamente, de modo a averiguar dois momentos diferentes do evento. Observou-se que a grande maioria do público chega no final da tarde e início da noite para o evento. Durante a manhã, a troca de mastro é feita com participação maior dos próprios moradores. Não participam da festa, por opção, apenas os moradores evangélicos, de acordo com relato de Noemi, que cita o exemplo da sogra, evangélica, que em dias de Festa de Santa Cruz não sai de casa.

A comida e as bebidas ficam por conta de algumas moradoras e são produzidos com alimentos plantados pelo grupo e alguns adquiridos na cidade. Segundo Dona Regina não há pratos típicos desta festa. Em participação na festa, nos dois anos mencionados, na observação em campo, percebeu-se a comercialização de churrasco, salgados e caldos.

*[...] o que ela [Dona. Regina] gosta muito de fazer é o caldo da mandioca e acho que este ano teve caldo de feijão [...] é legal o caldo da mandioca para comer, mas nada tradicional.* (Noemi Elisa, 2016)

Apesar do plantio de alguns dos insumos utilizados na produção dos alimentos servidos na Festa de Santa Cruz ocorrer no próprio quilombo, nem sempre é possível que os pratos da festividade sejam produzidos, em função da colheita tardia. A própria líder Regina mencionou a falta do milho, alimento de uso comum e de sazonalidade satisfatória, porém, teve a produção perdida, de modo que não se planta mais milho no quilombo, e portanto, não se faz mais pratos à base deste alimento na festa. Dona Regina, de acordo com Noemi Elis, gosta de preparar bobó nos dias de Festa de Santa Cruz, porém não o fez este ano pois os quilombolas não conseguiram colher mandioca.

Barracas são montadas para a comercialização de bebidas, petiscos, artesanatos e para a arrecadação de recursos a serem convertidos para a comunidade, no espaço apresentado na figura 18.



Figura 18: Estrutura das barracas da Festa de Santa Cruz

Fonte: A autora, 2016

A condição atual de preparo e comercialização dos alimentos na Festa de Santa Cruz nem sempre foi desta forma. Dona Regina (2016) explica as práticas de comensalidade e de sociabilidade na época dos antepassados de seu marido Sr. Marcos.

*Nas festas de Santa Cruz, cada um da comunidade levava um prato e as coisas não eram vendidas. Quem animava a festa eram os próprios moradores porque tinha quem tocava sanfona, zabumba etc.*

A partilha de alimentos e a doação das habilidades dos músicos faziam da festa antigamente sinônimo da integração e encontro desinteressado entre os membros da comunidade, em prol da diversão e do recebimento das bênçãos do grupo, caracterizando tanto a dádiva da doação desinteressada, quanto a troca que se dá na vida em comunidade.

Baseando-se na temática abordada quanto às questões de comensalidade, o quilombo Cafundó apropria-se da Festa de Santa Cruz, de modo a aproveitar-se do evento para, além da ação quase que exclusiva da preservação das tradições que tem se perdido ao longo dos anos, reunir as famílias que vivem na comunidade, de modo que elas também participem da organização, montagem e execução das atividades pertinentes ao evento.

A tentativa de resgate cultural ocorre também com as apresentações de capoeira e jongo, inseridos por Dona Regina na programação do evento e que geram integração entre os quilombolas. Essas duas atividades são referência para a sociabilidade na Festa de Santa Cruz, pois são entre todas as atrações da programação, as únicas ações que ocorrem atualmente e que também eram realizadas no Cafundó nas primeiras edições da festividade, há mais de cem anos.

Atualmente, a comensalidade e a sociabilidade no Cafundó ocorrem também por meio de ação desenvolvida pela líder Dona Regina, o “Dia da Vivência Cultural”.

*O jongo é uma das tradições da comunidade que está esquecida. Conseguimos reativar mas infelizmente as pessoas que estão hoje na comunidade não valorizam, o que também é importante e por um tempo o grupo parou, mas eu sou persistente. É que tenho pessoas amigas que pensam como eu, aí continuamos. Agora criamos um dia no mês que acontece o dia da Vivência Cultural, onde cada um traz uma cebola, uma cabeça de alho, um pacote de fubá, enfim, todos participam com os ingredientes do coletivo. Neste dia sempre tem convidados que contribuem muito culturalmente na roda de conversa e finalizamos sempre com uma roda de jongo. (Dona Regina, 2016)*

Os encontros ocorrem sempre com alguma aula, oficina ou troca de conhecimentos por meio de conversa. No mês de julho de 2016, por exemplo, o encontro ocorreu no dia 24 e teve como principal atividade uma oficina de produção de atabaques, que mesmo não mais utilizados no quilombo, carregam a herança do candomblé e de fortes tradições africanas.



Os quilombolas do Cafundó estão construindo uma pousada (figura 19), com previsão de início das atividades até o final do ano de 2016, a qual acreditam explorar o turismo na comunidade pela cultura do povo e captar recursos que permitam melhorar a vida para as 80 famílias que moram no quilombo.

Uma das possíveis vertentes já analisadas como fonte de captação de recursos para o Cafundó é a abertura da comunidade para o turismo pedagógico, que de acordo com Guedes, Marcelino e Bastos (2015, p. 4) “objetiva despertar o interesse do aluno em adquirir conhecimento novo pelo local, observar os usos e costumes por meio da vivência na localidade alvo”.

O contato do aluno, fora da sala de aula, com as temáticas abordadas pelos professores permite a aproximação da realidade histórica em que ele é inserido, de modo a melhorar sua percepção e interpretação sobre o assunto.

Por outro lado, ocorre a valorização das comunidades e, conseqüentemente, meios de posicioná-las acerca dos processos de reconhecimento e legitimidade das terras e de sua cultura, além de melhores condições de vida, em virtude dos benefícios econômicos decorrentes da visitação, visto que potencializa o comércio do artesanato, de alimentos e bebidas, em especial nas datas festivas. Tal exposição, resultaria, potencialmente, no apoio governamental para a preservação da cultura e, conseqüentemente, de melhoria da infraestrutura das comunidades para que seja viável a recepção de público externo. (GUEDES, MARCELINO, BASTOS, 2015, p. 15)

Os benefícios do turismo na comunidade, voltado ou não para a educação, permitem, além da já mencionada captação de recursos, o resgate dos patrimônios material e imaterial da cultura afro-brasileira, além de firmá-la para apresentação aos visitantes. Para o Cafundó, a estruturação necessária para a recepção de turistas vai além da construção da mencionada pousada. É necessário ainda que sejam feitas ações de melhorias para o acesso ao quilombo, que é dificultado pela estrada de terra e falta de sinalização, em especial no período noturno; para os banheiros comunitários, atualmente apenas dois que já se mostram insuficientes para atendimento do público das festividades; área de alimentação, não existente e necessária para melhor acomodação dos visitantes; áreas de descanso, lazer organização de áreas de exposição dos itens de representação da cultura. De acordo com Dona Regina, algumas destas melhorias já estão sendo pensadas, especialmente priorizando as acomodações da pousada, tal qual a alimentação que será oferecida aos hóspedes e dessa forma, gerar recursos para novos investimentos.





Figura 19: Construção da futura pousada do Cafundó

Fonte: A autora, 2016

Ainda sobre a comensalidade, Dona Regina gostaria de ter cadernos de receita com as tradições do Cafundó e acredita na reafirmação cultural por meio da alimentação, assim como tem acreditado nas rodas de dança africanas como fator de sociabilidade entre os quilombolas. Resta, como ela mesma diz, que os descendentes que hoje vivem no Cafundó não se envergonhem e nem abaixem as cabeças para com os seus ancestrais, que permitiram com sua luta deixar como herança as facilidades que os atuais moradores possuem atualmente e que “*morreram, sem ter a certeza de um dia conquistar a vitória*” (Dona Regina, 2016).

As tradições afro-brasileiras, vitais na formação da cultura do povo brasileiro, ainda que pareçam sólidas devido o cunho histórico, tendem desde os períodos de escravidão a enfraquecer, dada a falta de repetição e de valorização, mascarada pela discriminação racial. É, portanto, necessário que esse patrimônio seja preservado em seus detalhes e simplicidade. Um dos grandes desafios, porém, envolve a conscientização dos negros primeiramente, para que eles sejam porta-voz de suas necessidades e conquistas próprias. O Cafundó é um

remanescente de um estado em meio a diversos outros que seguem ainda na luta pelo mínimo, que é o reconhecimento; e pelo básico, que é a titulação de suas terras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intenção da pesquisa em um quilombo remanescente, definida apenas após algum período de reflexão, tornou-se inerente ao interesse da pesquisadora em função, especialmente, da busca por um trabalho que não fosse apenas informativo ou que não causasse um retorno positivo à comunidade. A ideia desde o início foi a busca por um trabalho de cunho social. Apesar da perspectiva pretendida, os resultados da pesquisa não foram os esperados pela autora, que imaginava ter um referencial mais amplo de práticas de comensalidade e sociabilidade sendo ainda hoje praticadas no quilombo, além de ter imaginado também uma cultura preservada quase que integralmente e não tão fragmentada como foi constatado.

O objetivo da participação e retorno ao quilombo se mantém, visto que a pesquisa servirá para mostrar aos quilombolas do Cafundó o que foi constatado e servirá para dar continuidade a este projeto pela autora, que pretende estudar e aplicar a reimplantação de algumas das práticas antigas do comer junto e identificar os resultados com o objetivo da reestruturação e fortalecimento dessas tradições.

Um dos desafios encontrados no percurso do desenvolvimento da pesquisa e elaboração da dissertação foi ter que trabalhar com pessoas e material teórico que de certa forma também fazem parte da história de origem da pesquisadora. Escrever e descrever com neutralidade foi um dos maiores obstáculos nos meses que sucederam o levantamento bibliográfico e as pesquisas de campo.

O Cafundó foi visitado algumas vezes, tendo sido as primeiras, apenas, como já mencionado no corpo do trabalho, para reconhecimento do território e observação dos moradores. Nesses dias, pouco foi conversado com os quilombolas, mas muito foi observado, o que tornou possível o costume dos moradores de ver a pesquisadora em seu território e se acostumar gradualmente com a mesma. A primeira visita à Festa de Santa Cruz foi facilitada pela já praticada hospitalidade que os moradores têm com o público externo que vai prestigiar o quilombo e sua mais antiga festividade.

No início da pesquisa, o contato com Dona Regina, a líder comunitária, ocorreu com conversas soltas, informais, com o objetivo de percepção da população em seu dia a dia e da

não interferências nas respostas, em função do constrangimento de qualquer tipo de formalidade. Apesar das visitas ao quilombo, a autora não conseguiu quebrar uma barreira importante para a pesquisa: os descendentes diretos de Joaquim Congo, por já terem passado por diversas situações de pesquisas e entrevistas que não deram em nada, negaram-se a colaborar com o trabalho. Fez-se essencial a exploração das informações de Dona Regina e de outras duas moradoras que se prontificaram a ser entrevistadas. Uma terceira, descendente direta de Dona Cida, a mãe de santo falecida, também se negou a conversar com a autora. Ainda assim, as informações obtidas pelas entrevistas assemelhavam-se e complementavam-se, de modo somadas aos registros fotográficos e as descrições realizadas durante a observação foram suficientes para a conclusão da pesquisa.

Para as entrevistas, foi montado roteiro aplicado com algumas adaptações para cada um dos entrevistados. Dona Judite teve atenção especial em função de sua idade, 76 anos, e não pôde preencher e assinar a autorização do uso das informações cedidas por não saber ler e escrever. Ela é uma das moradoras mais velhas do Cafundó e explicitou em seu depoimento a falta de união dos quilombolas, inclusive dela mesmo. Ela não fala Cupópia e nunca tentou aprender. Não sabe nem ao menos o significado da expressão mais utilizada na comunidade “Turivimba”, que fica na entrada do quilombo e significa Terra de Negros e como demonstrado na pesquisa, ela admite que há uma divisão entre as duas famílias que se formaram, descendentes das duas filhas de Joaquim Congo.

Constatou-se com a pesquisa, que tanto o Cafundó, como sua emblemática e secular Festa de Santa Cruz tem perdido de forma desenfreada seus costumes e tradições, além de ter-se evidenciado também a falta de interesse das gerações mais jovens em seguir os hábitos que alguns poucos moradores antigos tentam ainda ensiná-los. Não há na comunidade ainda uma noção que os alimente a mudar, de que o que está se perdendo, dificilmente será retomado. O falecimento de alguns quilombolas, desde a época dos primeiros moradores do Cafundó, tem sido um dos motivos pelo qual, com eles, tem se enterrado também uma cultura de mais de 400 anos.

A metodologia utilizada foi a etnográfica e bibliográfica, suportada pelas entrevistas e a observação. A pesquisa de cunho qualitativo e descritiva, foi dividida em capítulos, tendo sido o primeiro, bibliográfico, relativo às questões da escravidão no Brasil, quilombos e da discussão diretamente ligada ao negro, de discriminação que é o racismo. Já no segundo

tratou-se do conceito de hospitalidade e de sua abordagem para a temática da dissertação, assim como os conceitos de comensalidade e sociabilidade e, por fim, no terceiro e último capítulo tratou-se da descrição destas práticas antigas e atuais no quilombo e sua comparação e correlação com a preservação cultural, associada à análise das entrevistas.

A resposta ao problema de pesquisa é que tanto a comensalidade, quanto a sociabilidade entre os moradores do quilombo Cafundó não preservaram as influências culturais africanas porque nem mesmo estas práticas foram preservadas. Não poderiam, portanto, ser suficientes e/ou impactantes na preservação de outras tradições, já que não mais subsistem na rotina da comunidade. Das hipóteses relacionadas à pesquisa, observou-se que as gerações jovens do quilombo não têm interesse na continuidade das tradições e isso tem enfraquecido o patrimônio que lhes resta. Já na segunda hipótese foi confirmada a interferência de pessoas fora do quilombo que influenciam os quilombolas a se distanciarem de suas tradições, visto a discriminação que os jovens sofrem em suas escolas e meios sociais, conforme a entrevistada Noemi relatou, além da discriminação que os adultos sofrem para conseguir trabalho nos arredores e são impedidos devido sua condição de quilombola e da interferência religiosa com a construção de uma igreja evangélica inserida no quilombo por pessoas de fora – são estes fatores que promovem a perda aos poucos da identidade do grupo, que tem se distanciado pela ausência de práticas que os unam.

Em contrapartida ao relatado, evidenciou-se que a religião é fator de divisão de grupos dentro do quilombo: católicos e evangélicos não congregam das mesmas atividades e mesmo na Festa de Santa Cruz, que além da religiosidade traduz a ancestralidade do Cafundó, os grupos seguem separados.

Atualmente os membros do grupo comunitário do Cafundó está responsável pela construção de uma pousada que ficará na entrada do quilombo. Não existe ainda uma programação cultural de captação de visitantes, apenas a Festa de Santa Cruz, entretanto Dona Regina pretende inserir no contexto da pousada, atividades que chamem a atenção para um turismo cultural. Pretende-se em continuidade da pesquisa, a participação da autora nos eventos da comunidade que demandem a produção de alimentos e a busca por preparações e hábitos que fortaleçam o turismo e a valorização das tradições afro-brasileiras.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES

#### ORAL

Judite de Oliveira Pires, entrevista realizada em 20 de julho de 2016.

Noemi Elisa, entrevista realizada em 20 de julho de 2016.

Regina Aparecida Pereira, entrevista realizada em 25 de julho de 2016.

QUILOMBO DO CAFUNDÓ SALTO DE PIRAPORA. Produção de Amanda Aguiar Pires, Camila Rosa de Almeida, Janaina de Aguiar, Regina Aparecida Pereira. 22min37seg. Projeto de cultura Pilar do Sul, 2014. **DOCUMENTÁRIO**. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=rv\\_M5wLylRk](https://www.youtube.com/watch?v=rv_M5wLylRk). Acessado em 01 fevereiro 2016.

#### LEGISLAÇÃO

CENSO DEMOGRÁFICO. IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010. Disponível em: [http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf). Acesso em 20 janeiro 2016.

COMISSÃO PRÓ ÍNDIO DE SÃO PAULO. Disponível em: [http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/i\\_brasil\\_sp.html](http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/i_brasil_sp.html). Acesso em 19 janeiro 2015.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Situação social da população negra por estado**. Brasília: IPEA, 2014.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Política quilombola**, 2015. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/quilombola>. Acessado em 01 de fevereiro de 2016.

PALMARES FUNDAÇÃO CULTURAL. Comunidades remanescentes de quilombos (CRQs), 2015. Disponível em: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551). Acesso em 19 janeiro 2015.

PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA, 2013. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/guia-pbq>. Acessado em 22 de fevereiro de 2016.

QUILOMBO DO CAFUNDÓ SALTO DE PIRAPORA. Produção de Amanda Aguiar Pires, Camila Rosa de Almeida, Janaina de Aguiar, Regina Aparecida Pereira. 22min37seg. Projeto de cultura Pilar do Sul, 2014. **DOCUMENTÁRIO**. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=rv\\_M5wLylRk](https://www.youtube.com/watch?v=rv_M5wLylRk). Acessado em 01 fevereiro 2016.

UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DO BRASIL. **Territórios remanescentes de quilombos**, 2015. Disponível em: <<http://uc.socioambiental.org/territ%C3%B3rios-de-ocupa%C3%A7%C3%A3o-tradicional/territ%C3%B3rios-remanescentes-de-quilombos>>. Acesso em: 19 janeiro 2015.

## ARTIGOS DE PERIÓDICOS, LIVROS, DISSERTAÇÕES E TESES

AGUIAR, Janaina Couvo Teixeira Maia de. Os orixás, o imaginário e a comida no candomblé. **Revista Fórum Identidades**. Ano 6, vol. 11, p. 160-170, 2012.

ALMANAQUE URUPÉS. **Os números da escravidão no Brasil**, 2013. Disponível em: ><http://www.almanaqueurupes.com.br/portal/numeros-da-escravidao/>>. Acesso em: 21 janeiro 2016.

AMON, Denise; MENASCHE, Renata. Comida como narrative da memória social. **Sociedade e Cultura**. vol.11, n.1, 2008

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Abolicionismo Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)**. São Paulo: Annablume, 2003.

BARBOSA, Livia. Feijão com arroz e arroz com feijão: O Brasil no prato dos brasileiros. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, Ano XIII, n. 28, p. 87-116, julho/dezembro 2007. ISSN 1806-9983. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832007000200005>.

BASTOS, Sênia Regina. Cidade hospitaleira: a identidade e a memória como fatores determinantes na interpretação do patrimônio cultural. In: **CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO**, 2004. Porto Alegre. Anais...São Paulo: Intercom, 2004, CD-ROM.

BASTOS, Senia Regina. Hospitalidade e refúgio: o caso paulista. In: **XII Seminário Anptur**, 2015, Natal. Anais...Natal, 2015.

BAUMAN, Zygmund. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BERNARDO, Fernanda. A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania. **Revista Filosófica de Coimbra**. n. 22, p. 421-446, 2002.

BEZERRA, Nielson Rosa. Entre escravos e senhores: a ambiguidade social dos capitães do mato. **Revista Espaço Acadêmico**, ano. IV, n.39, agosto 2004. ISSN 1519.6186. Disponível

em:< <http://www.espacoacademico.com.br/039/39ebezerra.htm>>. Acesso em 21 janeiro 2016.

BORGES, Ana Marta de Brito. Comensalidade: a mesa como espaço de comunicação e hospitalidade. In: **XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**, 2010, Caxias do Sul. Anais...Caxias do Sul, 2010.

BOUTAUD, Jean-Jacques. Comensalidade: compartilhar a mesa. In: MONTANDON, A. **O livro da hospitalidade: Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**. São Paulo: Senac, 2011.

BUENO, Marielys Siqueira; SANTANA, Ursulina Maria Silva. Comensalidade no terreiro de candomblé. In: **VI Seminário da Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-Graduação em Turism**, 2009, São Paulo.

CAMARGO, Luis Octávio de Lima. Os interstícios da hospitalidade. **Revista Hospitalidade**. vol. 12, n. especial, p. 42-69, maio, 2015.

CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. A pesquisa em hospitalidade. **Revista Hospitalidade**. Ano 5, n.2, p.15-51, 2008.

CAMARGO, Renata Silva Santos; BUENO, Marielys Siqueira. Dádiva e hospitalidade na Bíblia. **Revista Hospitalidade**. vol. 8, n.2, p.57-70, 2011.

CARNEIRO, Henrique S. Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação. **História: questões e debates**. n.42, p.71-80, 2005.

CARTA CAPITAL. **O racismo em números**, 2014. Disponível em: < <http://www.cartacapital.com.br/revista/767/o-racismo-em-numeros-6063.html>>. Acesso em 21 janeiro 2016.

CARTA MAIOR. **Movimentos Sociais**, 2015. Disponível em: <<http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Movimentos-Sociais/Das-3-782-terras-quilombolas-do-pais-so-193-foram-tituladas%0D%0A/2/26212>>. Acesso em 19 janeiro 2015.

DERRIDA, Jacques. **Anne Duformantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade**. São Paulo: Editora Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Cosmopolitas de todos os países, mais um esforço**. Coimbra: Ed.Minerva Coimbra, 2001.

FERNANDES, Antonio Teixeira. Ritualização da comensalidade. **Revista Faculdade de Letras do Porto**, 1997.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes – vol. 1 – O legado da raça branca**. São Paulo: Globo Editora, 2008



FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa de minas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995

FRAGA, Walter. **Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

FRANCO, Ariovaldo. **De caçador a gourmet: uma história da gastronomia**. Brasília: Thesaurus, 1995.

FREITAS, Décio. **Palmares: a guerra dos escravos**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982

FREYRE, Gilberto. **Racismo no Brasil** – Folha de São Paulo, 1979. Disponível em: < <http://www.dacostaex.net/livros/GILBERTO%20FREYRE%20%20RACISMO%20NO%20BRASIL%208%2010%201979.pdf>>. Acesso em 21 janeiro 2016

GAIOTTO, Maria Alice. Turismo étnico – Conceitos e práticas: uma proposta para o Cafundó, em Salto de Pirapora-SP. **Revista ANAP Brasil**. Ano 1, n. 1, Julho, 2008.

GIMENES, Maria Henriqueta Sperandio Garcia. Patrimônio gastronômico, patrimônio turístico: uma reflexão introdutória sobre a valorização das comidas tradicionais pelo IPHAN e a atividade turística no Brasil. In: **IV Seminário de Pesquisa em Turismo do Mercosul**, 2006, Caxias do Sul.

GODBOUT, Jacques. De la continuité du don. **La Revue du MAUSS**, n. 23, p. 224-241, 2004.

GODBOUT, Jacques. Introdução à dádiva. **Revista brasileira de ciências sociais**. vol.13, n. 38, São Paulo, 1998.

GODBOUT, Jacques. **O espírito da dádiva**. Tradução de José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

GOMES, Flávio dos Santos. **História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOTMAN, Anne. O comércio da hospitalidade é possível?. Tradução Luiz Octávio de Lima Camargo. **Revista Hospitalidade**. vol. 6, n.2, p.3-27, 2009.

GUEDES, Aline; MARCELINO, Grace Kelly; BASTOS, Sênia Regina. Turismo Pedagógico: Potencialidades de socialização e vivência da cultura africana no Brasil. In: **IX Fórum Internacional de Turismo do Iguassu**, 2015, Foz do Iguaçu. Anais...Foz do Iguaçu, Paraná, 2015. Disponível em: < <http://festivaldeturismodascataratas.com/wp-content/uploads/2015/12/12.-Turismo-Pedag%C3%B3gico-em-Remanescentes-de-Quilombos-Potencialidades-de-Socializa%C3%A7%C3%A3o-e-Viv%C3%Aancia-da-Cultura-Africana-no-Brasil.pdf>>. Acessado em: 27 de julho 2016.

HANKE, Michael. A noção de sociabilidade: implicações nos estudos da comunicação. **In: Encontro Nacional Compós**, 2002, Belo Horizonte.

LAMAS, Julio. **Quilombolas**: Uma voz para resistir. National Geographic Brasil, 2011. Disponível em: <http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/cultura/quilombo-cafundo-tradicoes-rurais-luta-reconhecimento-681190.shtml>. Acessado em 04 julho 2016.

LAPLANTINE, François. **A descrição etnográfica**. Tradução de João Manuel Ribeiro Coelho e Sérgio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004

LIMA, Ari; ALVES, Nana Luanda M. Relações raciais, racismo e identidade negra no candomblé baiano de alagoinhas. **Educere et Educare – Revista de Educação**, vol. 10, n. 20, julho/dezembro 2015. ISSN 1809-5208.

MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin?. **Horizontes Antropológicos**.vol.7, n.16, 2001.

MARANGON, Adalva Cordeiro Galvão. **Hábitos alimentares e cultura local: desvelando discursos e marcas identitárias em Belo Jardim/PE. 2009**. 112p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal da Paraíba, Paraíba, 2009. Disponível em: <http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/6504/1/arquivototal.pdf>. Acessado em 04 de dezembro de 2015.

MARINGONI, Gilberto. IPEA –Instituto de pesquisa econômica aplicada. **O destino dos negros após a abolição**, 2011. Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com\\_content&id=2673%3Acatid%3D28&Itemid=23](http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2673%3Acatid%3D28&Itemid=23)>. Acessado em: 21 janeiro 2016.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Novos Estudos – CEBRAP**, ano 74, São Paulo, março 2006. ISSN 1980-5403. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002006000100007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002006000100007&script=sci_arttext)>. Acessado em 21 janeiro 2016

MATTOS, Hebe Maria. **Escravidão e cidadania no Brasil monárquico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000

MATTOSO, Kátia De Queiroz. **Ser escravo no Brasil**. Brasília: Editora Brasiliense, 1990.  
MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003

MORAIS, Luciana Patricia de. Comida, identidade e patrimônio: articulações possíveis. **História: questões e debates**. n. 54, p.227-254, 2011.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo: Editora Ática, 1987.  
NADALINE, Ana Paula. **Comida de santo na cozinha dos homens**: um estudo da ponte entre alimentação e religião. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal do Paraná – UFP. Curitiba, 2009.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. Inventário e patrimônio cultural no Brasil. **Revista História**. vol. 26, n. 2, p. 257-268, São Paulo, 2007.

NORA, Pierre. **Entre memória e história**. Tradução de Yara Aun Khoury. Proj. História. São Paulo, 1993

ORTI, Luiz Vitório. **Comensalidade e ascese: conflitos de projetos messiânicos a partir de LC 7, 31-35**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo – UMESP. São Bernardo do Campo, 2007.

PELLEGRINI, Marcelo. Carta Capital. Mais da metade da população quilombola convive com fome no Brasil, 2014. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/mais-da-metade-da-populacao-quilombola-no-brasil-convive-com-a-fome-8712.html>>. Acesso em 19 janeiro 2015.

PEREZ, Daniel Omar. Os Significados dos Conceitos de Hospitalidade em Kant e a Problemática do Estrangeiro. **Konvergencias, Filosofia y Culturas en Diálogo**. vol. 4, n.15, p. 23 – 34, 2007.

PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil**: as razões da escravidão, sexualidade e vida cotidiana, as formas de resistência. São Paulo: Contexto, 2010.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. vol. 5, n. 10, p.200-212, 1992.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Cívitas**. Porto Alegre, v. 3, n.1, junho 2003. ISSN: 1519-6089. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/108/104>>. Acesso em 20 janeiro 2016.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.  
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 janeiro 2016.

QUILOMBO DOS PALMARES, 2015. Disponível em: <http://quilombo-dos-palmares.info/>. Acesso em 15 janeiro 2016

RAÍZES ESPIRITUAIS, 2011. Disponível em: <http://www.raizesespirituais.com.br/orixas/exu/>. Acesso em: 14 janeiro 2016.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista Usp**. n. 28, p. 14-39.

RIOS, Ana Maria;MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **Topoi**. vol. 5, n. 8, p.170-198, 2004.

RISÉRIO, Antonio. **A utopia brasileira e os movimentos negros**. São Paulo: Ed. 34, 2007. SÁ, Caroline Silveira; AMARAL, Sérgio Tibiriçá. As comunidades quilombolas no Brasil. **Etic: Encontro de Iniciação Científica**. vol.3, n.3, 2007.

SALLES, Ricardo. Abolição no Brasil: Resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888). **Revista de Indias**. Vol 71, n. 251, p. 259-284, 2011.

SANSONE, Livio. Racismo sem etnicidade: políticas públicas e discriminação racial em perspectiva comparada. **Dados**, v.41, n.4, Rio de Janeiro, 1998. ISSN 0011-5258. Disponível em: <file:///C:/Users/user/Desktop/ARTIGOS%20CULTURA%20NEGRA%20E%20QUILOMBOS/RACISMO%20SEM%20ETNICIDADE.pdf>. Acesso em 21 janeiro 2016.

SANTANA, Ursulina Maria Silva. **A festa e o candomblé: o sagrado vai à mesa**. Dissertação (Mestrado em Hospitalidade) – Universidade Anhembi Morumbi – UAM. São Paulo, 2009.

SANTOS, Alexandra. O sabor da história: práticas alimentares e identidade quilombola. **Revista Intratextos**. n.1, vol. 3, 2012.

SCHIMITTI, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente e Sociedade**, São Paulo, ano V, n.10, setembro 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf>

SILVA, George; MELO, Sayonara Figueirôa Bezerra de. Análise religiosa e cultural das comunidades quilombolas na atualidade. **In: V Colóquio de História – Perspectivas históricas**, 2011, São Paulo.

SILVA, Lucas Bento da. O quilombo Cafundó e a disputa territorial. **Cadernos do Leme**. vol.1, n. 1, p.105-116, jan./jun, 2009

SIMMEL, Georg. Sociologia da refeição. **Revista Estudos Históricos**. vol. 1, n. 33, 2004. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2218/1357>. Acessado em: 21 dezembro de 2014.

SOBRAL, Moacir Ribeiro Barreto. **Hospitalidade e música: o baião de Luiz Gonzaga e as representações culturais da comensalidade e da migração nordestina**. Dissertação (Mestrado em Hospitalidade) – Universidade Anhembi Morumbi – UAM. São Paulo, 2013.

SOUZA JUNIOR, Vilson Caetano. Comida de santo e comida de branco. **Revista pós ciências sociais**. n.21, v.11, 2014.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. Uma trajetória racista: o ideal de pureza de sangue na sociedade ibérica e na América portuguesa. **Politeia: Hist. e Soc.** vol. 8, n.1, p. 83-103, 2008.

SUNDFELD, Carlos Ari (Org). **Comunidades Quilombolas: Direito à Terra – Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias**. Brasília: Fundação Cultural Palmares.

SUPER INTERESSANTE. Brancos são mais inteligentes que negros?, 2007. Disponível em: <http://super.abril.com.br/ciencia/brancos-sao-mais-inteligentes-que-negros>. Acesso em: 21 janeiro 2016.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na Africa**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danilevicz. **História da África e dos africanos**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. **Cafundó, a África no Brasil: linguagem e sociedade**. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

WELTEN, Ruud. Hospitality and it's ambivalences on Zygmunt Bauman. **Hospitality and Society**. n. 1, vol. 5, p. 7-21, 2015.

## **APÊNDICE A: ROTEIRO DE ENTREVISTAS**

### **Dados Pessoais:**

- Nome e sobrenome;
- Idade / Data de nascimento;
- Local de nascimento;
- Profissão;

### **Vida no quilombo / Comunidade**

- Você sempre morou no Cafundó? Em caso negativo, mora desde quando e porque resolveu morar?
- Tem conhecimento de seu histórico familiar? Sua família descende de ex-escravos vividos no Cafundó?
- Você ou sua família tem algum hábito que vocês consideram ser importante para manter viva a cultura e a história do Cafundó? Se sim, costumam fazer tais atividades com outros membros da comunidade? Quais são as ações e qual a frequência?
- Como se sente sendo um quilombola?
- Qual a sua relação com a comunidade fora do quilombo? Já se sentiu discriminado por ser quilombola? Se sim, como lidou com isto?
- E qual a sua relação com as outras famílias que vivem no Cafundó? Você procura se relacionar com todos?
- Percebi que quase todas as casas aqui possuem portão ou cerca. Sempre foi assim? Porque as famílias cercaram? É seguro morar aqui?
- Como é viver em uma comunidade quilombola? Do que você mais gosta e o que gostaria que mudasse se pudesse?
- Vocês recebem algum tipo de benefício do governo atualmente?
- Qualquer pessoa pode entrar no quilombo ou vir morar caso queira? Quem faz este controle?
- O que significa Turivimba?

### **Religiosidade**

- Qual a sua religião? Desde quando? Houve outra antes? Porque segue a atual?
- Aqui no Cafundó, qual a religião que predomina entre a maioria da população?

- Quais as suas lembranças do Cafundó antes da construção da igreja Congregação Cristã? E quais as lembranças da época em que o terreiro ainda funcionava?

### **Preservação cultural – Comensalidade**

- Você participa de algum movimento ou ação cultural dentro do quilombo? Qual? Qual a importância deste movimento para o quilombo?

- Você fala o Cupópia? Em caso negativo, gostaria de aprender? Já tentou aprender?

- A horta comunitária é mantida com auxílio de todas as famílias? Quem cuida? O que é feito com o alimento produzido?

- Vocês compartilham de algum alimento? Tem conhecimento de histórias de como era feita a comida pelas gerações mais velhas?

- Existe algum alimento tradicional da sua família que lhe tenha sido ensinado a fazer ou que alguém costumava fazer em sua família? Quem cozinha na sua casa? O que vocês costumam comer durante a semana e o que comem em dias de festa? Prefere a comida de antigamente ou de hoje?

- Sente falta de algo que costumava comer e por alguma razão não come mais hoje em dia? O que?

- Tem lembranças de alimentos que eram servidos no terreiro? Sabe se existia algum ritual de preparação?

- Sua família tem cadernos de receitas? Se sim, posso vê-los?

### **Festa de Santa Cruz**

- O que é a Festa de Santa Cruz? Você participa de alguma etapa na organização? Qual a importância deste evento para a comunidade?

- Basicamente qual a programação da Festa? Sempre foi aberta ao público? Sei que a festa é anual e que vocês têm a tradição de fazer em frente à capela uma missa. Há participação dos moradores evangélicos ou de outras religiões neste evento?

- Quais os alimentos tradicionais da Festa de Santa Cruz? Você sabe quem os produz? São servidos sempre os mesmos alimentos? Sabe se existem cadernos de receitas para esta festa?

- O que vocês fazem com o dinheiro que ganham das vendas da Festa?

### **Ser negro**

- Como é ser negro e descendente de escravos para você?

- Já sofreu racismo ou algum outro tipo de discriminação?

- Se você pudesse sair do Cafundó e ir morar em outro lugar, você sairia? Pq?



## APÊNDICE B: TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS

**Entrevistada I:** Noemi Elisa

**Idade:** 30 anos

**Profissão:** Artesão e agricultora

Aline: Quando você se mudou para o Cafundó e porquê?

Noemi: Nós viemos para cá em 2000. No caso a minha mãe era separada né? Morava sozinha, ela e quatro filhos. Situação financeira né? Pagava aluguel, aí o tio cedeu uma casa onde eu moro até hoje. Daí a gente foi ficando, ficando...

Aline: E este seu tio já morava aqui?

Noemi: Não! Ele só morou um tempo e depois ele foi embora para a cidade.

Aline: Mas ele é descendente?

Noemi: Ele é descendente.

Aline: Então a casa era dele porque ele era descendente aqui, de alguém...

Noemi: No caso era a mulher dele né, minha tia, tia Neca que era descendente de africanos, dos quilombolas. Daí era deles a casa e eles foram morar para a cidade também por opção deles, ai ficou a casinha ai. Daí ele cedeu para a minha mãe.

Noemi: Você ou sua família têm algum hábito que você considera importante para manter viva a cultura e a história aqui do Cafundó?

Noemi: Na verdade a minha família agora é só eu e meus filhos. Minha mãe faleceu e as minhas irmãs foram tudo embora, então... Única coisa que nós fazemos mesmo, é só o... no caso eu faço, é o artesanato, mas as crianças morrem de vergonha de capoeira, essas coisas, eles não gostam.

Aline: Eles são pequenos?

Noemi: Um tem 14 e o outro tem 5.

Aline: O que é um quilombola para você?

Noemi: (risos) Já fizeram essa pergunta.

Aline: Já? Eu imagino.

Noemi: Eu não sei também. Que não...para falar bem a verdade para você eu não sei também o que significa porque eu nunca estudei profundo. A gente não conversa muito essas coisas

assim porque a gente mais...eu trabalho mais na agricultura, então eu nunca pesquisei o que que é quilombola, mas eu acho que é a gente mesmo assim que vive meio que retirado, só, que no caso eu sou branca. A turma fala: “Ai você é quilombola, mas você é branca”. Por causa do meu pai, mas eu não sei dizer o que é um quilombola.

Aline: Qual é a sua relação com a comunidade fora do quilombo? Você já se sentiu discriminada por você morar aqui, por exemplo?

Noemi: Ah! Nos começo quando eu vim morar aqui sim porque quando eu estudava, você falava assim que é do Cafundó ai pronto né. É do Cafundó, já era aquele negócio, tudo negro, essas coisas assim, né? Hoje não, hoje no caso o meu filho, porque ele estuda né, porque o onibus desce para pegar eles tudo aqui na capela. Desce aqui quer dizer, ai mora no Cafundó. Hoje em dia não tem mais esse tipo de discriminação porque é bem mais reconhecido do que antes né, bem mais. Hoje eu tenho orgulho.

Aline: Bom eu p rcebi que todas as casas, elas têm um portão ou uma cerca.

Noemi: Isso

Aline: Sempre foi assim? Porque é que você acha que as famílias começaram a cercar se vocês moram numa comunidade?

Noemi: Assim, às vezes as pessoas mais que cercaram assim de...por criação. Se você tiver uma plantação e você tem uma galinha, um gado solto, ele vai vir comer, então é mais por causa disso ai, mas ou aquele negócio de intriga mesmo né, porque sempre tem.

Aline: Vocês recebem aqui algum tipo de benefício do governo?

Noemi: A maioria recebe bolsa família

Aline: Mas nada que seja para a comunidade como um todo?

Noemi: Não. Antes nós recebíamos uma cesta do governo, mas faz tempo que cortou. Cesta básica que ai era para a comunidade inteira, mas hoje cada um individual recebe bolsa família, mas pela prefeitura né.

Aline: Qualquer pessoa pode entrar no quilombo? E se quiser, pode vir morar ou tem alguma restrição com relação a isso?

Noemi: Ah, tem uma restrição. No caso se você pode vir morar se você for casada com um quilombola. Daí você pode vir morar, mas assim, do contrário, não.

Aline: Entendi

Noemi: Porque não tem espaço, porque aqui mora família mesmo. Aqui a maior parte é família. Todo mundo que tiver aqui, se não é um quilombola, é descendente, por ai vai, é filho, é neto, bisneto. Todos têm uma relação.

Aline: Você sabe o que significa Turivimba?

Noemi: Turi é terra e vimba é negro. Terra de negro.

Aline: Qual é a sua religião?

Noemi: Na verdade nenhuma. Eu não vou na igreja, mas também não...não vou em igreja nenhuma. Minha mãe era da Cristã. Mas eu não vou em religião nenhuma também. Deus é um só né...então, mas não vou.

Aline: Aqui no Cafundó qual você acha que é a religião que predomina entre a população?

Noemi: O que está predominando mesmo é a Cristã, que tem a igreja aqui dentro. Tem bastante cristã, mas assim, uma vez por ano tem a festa da Santa Cruz, que é católica, mas aí as pessoas veem de fora, porque daqui não tem mesmo. Mas o que predomina mais eu acho que é a cristã.

Aline: Quais são as suas lembranças do Cafundó antes da igreja cristã ser construída?

Noemi: Não é do meu tempo, porque quando eu vim morar...já...quer dizer...a igreja cristã ela foi indo porque era numa casa...numa casa de oração...aí foram indo levando, mas não é do meu tempo.

Aline: E as lembranças da época em que o terreiro funcionava ainda?

Noemi: Também não. Porque quando eu vim morar aqui, a Dona Cida, né, que trabalhava com isso, ela foi ficando doente, daí ela já não mexia mais, com frequência e a gente quando é criança a gente não participa né, nunca deixa né? (risos)

Aline: E a Dona Cida? Ela faleceu?

Noemi: Faleceu.

Aline: E depois que ela faleceu, alguém continuou...

Noemi: Não. No caso a Lucimara, é a filha dela.

Aline: Você participa de algum movimento ou ação cultural dentro do quilombo? Qual seria se você participa?

Noemi: Não participo.

Aline: Você fala o Cupópia?

Noemi: Não. Assim, até entendo alguma coisa, mas falar, conversar, não.

Aline: Você tem vontade de aprender?

Noemi: Até tenho né, mas...

Aline: Mas já tentou aprender?

Noemi: Eu tenho um xerox de um livro lá em casa. A gente fica lendo, mas é muito difícil de guardar. É muita coisa.

Aline: A horta comunitária é mantida com o auxílio de todas as famílias?

Noemi: Não. É individual. Que nem eu trabalho na estufa, eu cuido do meu.

Aline: Ah! Então lá é separado?

Noemi: Cada um cuida do seu e não é todas as famílias que trabalham ali não.

Aline: E o que é que vocês fazem com o alimento que é produzido lá?

Noemi: A gente vende assim aqui na comunidade mesmo e a gente entrega para o PA<sup>12</sup>, que é o programa do governo.

Aline: Vocês compartilham algum alimento?

Noemi: Como assim?

Aline: Quando tem festa ou em dias comuns, vocês tem o costume de...assim...fez uma comida e compartilha com os vizinhos ou na época de festa alguém faz a comida e todo mundo consome?

Noemi: É, na época da festa é uma pessoa que faz e daí todo mundo...é vendido, consome, sei lá, para quem trabalha. Mas assim, não, acho que isso, não tem esse hábito não.

Aline: Sente falta de algo que costumava comer e por alguma razão não come mais hoje em dia? Daqui de dentro? Ou da festa, que seja. Alguma coisa que faziam antigamente e que hoje em dia não fazem tanto.

Noemi: Não. Na festa, a festa é mais tradicional voltada para o público da cidade, então não tem muita coisa de quilombola.

Aline: Nada típico?

Noemi: Não, não.

Aline: Sua família tem algum caderno de receitas?

Noemi: Não. Minha mãe até tinha, mas não é nada típico de antigamente, porque ela trabalhava para fora assim, então ela colecionava, mas não, nada típico dos quilombolas não.

---

<sup>12</sup> Programa do Governo Federal no qual a produção agrícola de famílias é comprada pelo governo e distribuída para pessoas que precisam.

Aline: E a festa de Santa Cruz? O que seria essa festa de Santa Cruz?

Noemi: Essa é uma festa de Santa Cruz, é uma festa religiosa né de São Benedito e Nossa Senhora da Aparecida.

Aline: E você participa da organização?

Noemi: Sempre participo. Já participei. Esse ano não, mas já participei.

Aline: Qual a importância desse evento aqui para a comunidade?

Noemi: É uma coisa, como que se diz. É uma coisa histórica né, todo mundo fala dessa festa. Então é onde é divulgada a comunidade mesmo né, porque foi daí que foi mais conhecida a comunidade. Porque isso daí já é...uma tradição.

Aline: A programação da festa, como é feita? Quem faz a programação? Por que eu vi que tem os horários certos né? Tem o horário da procissão...

Noemi: É a Dona Regina que mexe mais com isso, mas é a comunidade mesmo que senta, organiza tudo, mas assim, a Dona Regina que dá...que cuida de tudo.

Aline: Sempre foi aberta ao público?

Noemi: Sempre.

Aline: Vocês costumam fazer uma missa né? Em frente à capela. Tem participação dos moradores que são cristãos?

Noemi: Não. Muito de raro, no caso da cristã né, você fala?

Aline: Isso.

Noemi: Não. No caso a minha sogra né, ela é da cristã e não vai, nem o pé não coloca para fora de casa.

Aline: E os alimentos tradicionais da festa de Santa Cruz? Tem algum específico? Quando nós viemos da última vez tinha bastante salgadinho né, salgado...coxinha. Não tem nada que seja mais tradicional, assim...

Noemi: Não. O que ela gosta muito de fazer, ou é o caldo da mandioca e acho que este ano teve caldo de feijão. O caldo da mandioca é legal, legal o caldo da mandioca para comer, mas nada tradicional.

Aline: Teve uns dois anos atrás que eu vim que ela me falou de algumas coisas que fazia com milho, tipo um bolo de milho, alguma coisa assim, quando dava milho lá, não sei. Vocês plantam milho né?

Noemi: É plantou, perdeu tudo com a chuva.

Aline: É, ela falou que não estava dando mais e até não estava mais fazendo o bolo. É mais em conta disso? Porque não tem mais?

Noemi: É, porque não tem mais mesmo, mandioca também, acho que este ano ela nem faz nada sobre mandioca, porque ela faz, ah, bobó

Aline: Ai ela não faz porque não tem mandioca?

Noemi: É porque estava bem escasso umas coisas que tem aqui.

Aline: E o que vocês fazem com esse dinheiro que é gerado da festa?

Noemi: Assim, ela paga assim, os fornecedores né de algumas coisas que ela comprou e divide com o grupo e guarda sempre uma renda para o próximo ano né? Para nós continuar.

Aline: E como é para você ser descendente de quilombola? Ser descendente de escravo? Você já sofreu algum tipo de discriminação por ser descendente de quilombola ou não é uma coisa que você fica divulgando?

Noemi: É, hoje não né. Quando eu estudava eu nem contava que eu moro no Cafundó. Nem contava porque isso já, eu sabia que tinha aquele preconceito. E ainda tanto que o ônibus nem entrava aqui, o ônibus ficava lá na pista. Sabe aonde vocês entraram? Eu subia cinco e meia da manhã para pegar o ônibus e a gente descia meio dia e meia lá. Tanto que ele nem entrava. Tanta luta, ai conseguimos entra para descer aqui em cima onde tem um ponto e depois de muita luta conseguimos que ele vem até aqui embaixo para pegar as crianças, de tanta discriminação que era.

Aline: Se você pudesse sair do Cafundó e ir morar em outro lugar, você sairia?

Noemi: Não. Não. Eu já fui na casa das minhas irmãs passear, porque as minhas irmãs moram em Sorocaba, tenho três irmãs que moram em Sorocaba. Antes de chegar na casa delas eu já estou morrendo de dor de cabeça, por causa do barulho, por causa de tudo. Não consigo. Eu falo para o meu marido, se nós tem que ir embora daqui eu morro. Morro porque eu vou morrer de dor de cabeça, não acostumo. Até na cidade, quando tem que levar criança no médico eu já fico com dor de cabeça. Hoje está com este barulho da máquina, mas aqui é calmo, uma delicia.

Aline: Só isso então. Obrigada viu!

Noemi: De nada.

Encerra-se a entrevista.

**Entrevistada II:** Judite Oliveira Pires

**Idade:** 76 anos

**Profissão:** Agricultora

Aline: Quando a senhora mudou para o Cafundó?

Judite: Eu mudei aqui com 16 anos.

Aline: E porque é que a senhora veio para cá?

Judite: Casei. Casei com família daqui né? Eu casei com um neto de escravo, daí vim morar aqui e moro até hoje.

Aline: A senhora ou a sua família tem algum hábito que a senhora considera importante para manter viva a cultura daqui? A tradição. Tem alguma coisa que vocês fazem para continuar com as tradições que eles tinham antigamente?

Judite: Eu só trabalho na roça mesmo, né?

Aline: Que é uma coisa que eles faziam, né?

Judite: Isso. É! Eles trabalhavam e trabalham até agora, né? Quer dizer que a minha família, as meninas foram casando e foram tudo embora, né. Cada qual agarrou no seu rumo. Só moram os meninos aqui, três, mas um trabalha na fábrica, o outro é esse que tá trabalhando aí, o outro tá longe daqui também, trabalhando.

Aline: Foram tudo embora?

Judite: Foi. Porque aqui é pequenininho, não dá pra...não tem do...como é que fala? Do que sobreviver. É só serviço de roça que tem. Serviço de roça para nós que somos pobres, não dá.

Aline: A senhora se considera uma quilombola?

Judite: Eu sim. Considero. Quer dizer, o meu marido era né, então acompanhei ele.

Aline: Na mesma luta né?

Judite: É, na mesma luta.

Aline: Qual é a relação da comunidade com o quilombo? Tem algum tipo de discriminação por vocês morarem aqui? A senhora já sentiu quando sai daqui, algum tipo de diferença...

Judite: Não. Não. Pode sair daqui, voltar que é a mesma coisa. Com todo mundo que a gente encontra é a mesma coisa.

Aline: O pessoal lá fora trata igual...

Judite: Isso, isso. É. Tudo igual.

Aline: Tá, legal. Qual é a relação da senhora com as outras famílias que moram aqui no Cagundó?

Judite: Ah! Tudo bem né? Bem dizer são...é duas famílias, sabe? Aqui é...era a Nha Antonia Pires, a escrava, ela teve uma família e a Nhá Ifigenia, irmã dela teve outra família, com outro homem que ela casou lá no Caxambu. Quer dizer que agora ficou duas famílias: família dos Pires e família dos Norberto. Os Norberto moram lá em cima e os Pires mais aqui para baixo.

Aline: Ah tá!

Judite: Mais é tudo igual. O que um precisar e o outro tiver, arruma.

Aline: E aqui as casas, elas são todas cercadas né. A gente viu que ou tem cerca ou tem um portãozinho. Cada um tem seu espaço...

Judite: Isso.

Aline: Porque é que a senhora acha que as pessoas cercam as casas, se todo mundo mora junto?

Judite: Pra criar galinha. É para criar galinha, cachorro. (risos)

Aline: Senão foge tudo né? (risos)

Judite: É

Aline: Como é que a senhora se sente morando aqui? A senhora gostaria que mudasse alguma coisa? Ou gosta de morar aqui, no quilombo?

Judite: Eu gosto. Eu adoro morar aqui.

Aline: É? Não precisa mudar nada então?

Judite: Não.

Aline: Está certo. Vocês recebem aqui, ou a senhora, algum tipo de benefício do governo?

Judite: Não.

Aline: Qualquer pessoa pode entrar aqui no quilombo? Ou vir morar se quiser?

Judite: Não.

Aline: Como é que funciona...

Judite: Não pode. Aqui é só para os descendentes de africanos mesmo né? No entanto que já tinha gente morando, na chegada ali. Não viu? Não reparou nos “tumbão” de terra assim? Já era gente de fora que morava e o governo tirou. Tirou porque não é descendente daqui do grupo.



Aline: E eles saíram numa boa?

Judite: Pagaram para eles sair.

Aline: Ah, entendi. Eles compraram lá o pedaço para eles saírem né?

Judite: Isso.

Aline: O que é que significa o Turivimba?

Judite: Como é que é?

Aline: O turivimba, que a gente vê escrito lá. A senhora sabe o que significa?

Judite: Não, não.

Aline: Qual a religião da senhora?

Judite: Católica.

Aline: Sempre foi católica?

Judite: Sempre foi.

Aline: E aqui no Cafundó, qual a religião que a senhora acha que o pessoal tem mais?

Judite: Aqui tem duas: tem a católica, né, e tem a evangélica.

Aline: Certo. Da cristã né?

Judite: Isso, a cristã.

Aline: Quais são as lembranças da senhora, daqui do Cafundó, antes de construírem aquela igreja cristã?

Judite: Ah, porque quando eu conheci já tinha uma sala. Já tinha uma sala.

Aline: Ah. Quando a senhora veio para cá eles já tinham um espaço aqui dentro?

Judite: Já tinham um espaço na casa da tia do meu marido.

Aline: Nossa. É antiga então né?

Judite: É antigo.

Aline: E a senhora lembra de alguma coisa quando tinha o terreiro ainda, lá, de candomblé?

Judite: Eu lembro um pouquinho, mas eu não assistia. As vezes eu ia, mas ficava lá fora.

Aline: É?

Judite: É.

Aline: Mas sempre tinha? O pessoal sempre se reunia?

Judite: É. Era bonito da gente ver, sabe? Mas só que eu não entrava lá.

Aline: Não né?

Judite: Não.

Aline: A senhora participa, dentro aqui do quilombo, de algum movimento, de algum tipo de ação cultural...As meninas fazem artesanato, a senhora faz alguma coisa aqui...

Judite: Eu não.

Aline: Participa de algum grupo?

Judite: Não.

Aline: A senhora fala o Cupópia?

Judite: Não, não sei também. Sei só alguma coisa.

Aline: Tentou aprender já?

Judite: Tenho idade de aprender ainda. Vamos ver se consigo.

Aline: É, né? A horta aqui que nós vimos, aquela grandona, a estufa, é um espaço grande né, que todo mundo pode plantar. Mas todo mundo trabalha ali para todos ou cada um cuida do seu?

Judite: Alí é dividido, né, parece. Que nem a Noemi. A Noemi trabalha em uma por baixo. A tia dela trabalha, a minha nora trabalha também em uma para cima.

Aline: Cada um cuida do seu cantinho?

Judite: Isso. É.

Aline: E vocês costumam compartilhar algum alimento? Tem alguma coisa que as vezes a senhora cozinha e leva para o vizinho, ou o vizinho trás?

Judite: Não.

Aline: Cada um faz o seu?

Judite: Cada qual pra si e Deus pra nós tudo.

Aline: Tem algum alimento, assim, que seja tradicional que seja da sua família? Da família da senhora, que vocês fazem faz muito tempo ou algum prato, ou coisa assim?

Judite: Eu acho que não. Podia ter nesses mais velhos né, mas nos mais novos, eu acho que não.

Aline: Está certo. Tem alguma coisa que a senhora costumava comer quando era mais nova que sente falta aqui hoje em dia e não consegue mais? De repente por que falta algum...

Judite: Eua acho que não porque no sitio sempre tem né. Tinha e tem porque a gente planta né, então tem.

Aline: Sempre tem as mesmas coisas, né?

Judite: E..

Aline: E a família da senhora tem algum caderno de receitas?

Judite: Oi?

Aline: A senhora costumava fazer caderno de receitas? Ou então tem da mãe da senhora, assim?

Judite: Não.

Aline: Sempre foi de cabeça?

Judite: É.

Aline: Está certo. E a Festa da Santa Cruz? A senhora costuma participar?

Judite: Sim. Porque São Benedito vem, de lá da capela, aqui em casa.

Aline: Ah! Que ótimo.

Judite: Depois eles rezam. E lá também ficam rezando. Depois solta o rojão e a Nossa Senhora vem buscar ele. Tem um lugar marcado no caminho e vem buscare ele. Daí ele reza aqui né e vão de encontro com ela. Depois eles voltam tudo para a capela.

Aline: Ah, que legal.

Judite: É, bonito.

Aline: A senhora sempre participou então né, porque a senhora é católica.

Judite: Sempre.

Aline: E na organização a senhora participa também ou a senhora mais assiste?

Judite: Dai eu fico...eu mais assisto.

Aline: E a programação da festa é feita...a senhora sabe por quem é feita? Quem é que faz a programação, assim: “Ah, sete horas vai começar a missa”, por exemplo...

Judite: Ah! É a Regina. Até ela que é a festeira né. Ela e o Juvenir.

Aline: Tem algum alimento assim que seja da Festa de Santa Cruz que todo ano a senhora come, lá na festa?

Judite: Ah! Tem bastante né? Eles fazem coisas para vender.

Aline: É? O que é que tem, assim, que a senhora mais gosta de comer.

Judite: Ah, tem de tudo, tem bebida, tem churrasco, pastel...

Aline: De tudo, um pouquinho?

Judite: De tudo um pouquinho.

Aline: Tá. E a senhora se pudesse sair aqui do Cafundó...ou a senhora tem vontade de sair daqui...se a senhora pudesse sair, a senhora iria para algum lugar ou ficaria aqui mesmo?

Judite: Ah eu acho que se eles não mandar eu embora, eu fico aqui mesmo.

Aline: Está certo então. Só isso, acabou. Obrigada viu!

Judite: De nada.

Aline: Agradeço, de coração.

Encerra-se a entrevista.

### **Entrevistada III:** Regina Aparecida Pereira

#### **Profissão:** Líder comunitária

Aline: Olá Dona Regina. Boa noite. Espero que esteja bem.

Regina: Oi Aline. Boa noite.

Aline: Então Dona Regina, minha pesquisa é sobre comensalidade...compartilhar os alimentos e descobri que lá não há mais isso: não tem nenhum prato que seja tradicional, a horta é individual e mesmo na Festa de Santa Cruz, a Noemi me disse que não tem nenhum prato específico que seja feito. São vendidos salgados, churrasco e pastel. Fui na festa, no ano passado e neste ano e vi isso mesmo. Então pensei sobre antigamente quando existia o terreiro.

Regina: Então, não sei se você sabe, eu não nasci no Cafundó. Fui para lá em 2003 e quando cheguei já peguei as coisas todas na individualidade.

Aline: Eu sei, mas talvez a senhora saiba pelas histórias do Sr. Marcos.

Regina: Mas procurei sempre saber como as coisas eram no passado e segundo o Marcos, o Juvenil e o Aduato, antigamente as famílias tinham hábitos mais coletivos. Quanto a comida apesar do terreiro, nunca falaram em comida de Santo. O que eles sempre falam em relação a comida era sobre as experiências de Nha Maria Augusta, a mãe deles e a avó Ifigênia.

Aline: Quais hábitos coletivos eram estes Dona Regina? Pode me dar exemplos? E o que eram estas experiências?

Regina: Sobre o conhecimento que elas tinham de buscar o alimento na mata devido as dificuldades que eles viviam.

Aline: Que lindo!

Regina: Que hoje identificamos a gariroba, o caruru, muitas frutas nativas e muitas outras que eu não lembro o nome agora. Mas que hoje o pessoal lá já não dá valor.

Aline: Percebi. O pessoal quase não sabe nada dessas histórias.

Regina: Eu já até em algumas visitas de estudantes já preparei alguns pratos de resgate desta cultura quilombola.

Aline: Sério? A senhora tem caderno de receitas? Quais são os pratos que mais prepara? Mais típicos?

Regina: Não tenho caderno de receita. Eu costumo dizer que é como se eu recebesse orientação dos ancestrais. E antigamente tudo era também muito a base de milho e da mandioca.

Aline: E estes hábitos em grupo que se perderam, quais eram? A senhora sabe dizer se eles costumavam cozinhar e compartilhar da comida?

Regina: Nas festas de Santa Cruz, cada um da comunidade levava um prato e as coisas não eram vendidas. Quem animava a festa eram os próprios moradores porque tinha quem tocava sanfona, zabumba, etc.

Aline: Vi um documentário na internet com a senhora. A senhora ainda tem os grupos de dança, teatro e capoeira para as crianças? Esta tentando ensinar as tradições a eles?

Regina: Eu acho que minha missão no Cafundó é justamente esta, tentar não deixar morrer o que eles têm de mais rico que é a cultura e a tradiçã. Pena que a maioria não dá importância, mas eu sigo tentando. O jongo é uma das tradições da comunidade que está esquecida. Conseguimos reativar, mas infelizmente as pessoas que estão hoje na comunidade não valorizam também o que é importante e por um tempo o grupo parou, mas eu sou persistente. E tenho amigas que pensam como eu, aí continuamos. Agora criamos um dia no mês que acontece o Dia de Vivência Cultural, onde cada um traz uma cebola, uma cabeça de alho e um pacote de fubá. Enfim, todos participam com os ingredientes do almoço coletivo. Neste dia sempre tem convidados que contribuem muito culturalmente na roda de conversa e finalizamos sempre com uma roda de jongo.

Aline: Que bacana. Eu gostaria de ser uma aliada quando precisar. Tenho muito interesse na cultura e nas tradições. O que a senhora acha que separou todo mundo? Será que foi a religião? Vi que tem uma congregação lá dentro.

Regina: Não acho que foi a religião. Eu costumo dizer na própria comunidade que é a falta de interesse e as facilidades hoje para se obter as coisas, porque antigamente as pessoas lá dentro sofreram muito, foram humilhados e morreram sem ter a certeza de um dia conquistar

a vitória. Hoje as pessoas tem vergonha de assumir que são quilombolas descendentes de escravos e ser negros, isso pe triste, quando a gente não reconhece e nem valoriza as nossas raízes.

Aline: É uma pena. Mas o racismo e a discriminação são fortes também. Se eu na escola já sofria na cidade de São Paulo por ser negra, imagino o que as crianças quilombolas sofrem. Isto deve fazer com que eles não queiram assumir sua origem e acabem não se interessando pelas tradições.

Regina: Mas eu creio que o nosso papel é justamente este, mostrar que a discriminação e o preconceito existe por ser quilombola ou morar na cidade, devemos lutar contra ele e não desistir. Já tivemos muitas experiências ainda que o Cafundó está em um município sem apoio. Tivemos que nos reafirmar enquanto negros quilombolas e descendentes, foi assim que conquistamos respeito na cidade, foi assim que conseguimos criar o Conselho de Educação Quilombola no Estado e foi assim que conquistamos a terra. E sem dizer que o que os nossos ancestrais passaram foi muito maior, por isso eu acredito que não devemos nos envergonhar e nem baixar a cabeça.

Aline: A senhora tem toda a razão.

Regina: Espero ter ajudado.

Aline: Olha! Só posso lhe dizer muito obrigada. Que Deus lhe abençoe por hoje e por sua luta.

Encerra-se a entrevista.

## ANEXO A: O RACISMO EM NÚMEROS

Matéria Revista Carta Capital

A conexão entre a miséria e a origem racial é tão definitiva no País que programas de transferência de renda destinados a eliminar a extrema pobreza só poderiam fazê-lo ao beneficiar os negros, mesmo sem adotarem políticas afirmativas de raça. Na quinta-feira 19, a ministra do Desenvolvimento Social, Tereza Campello, divulgou um trabalho de decomposição dos beneficiários do Brasil Sem Miséria, que inclui o Bolsa Família, o Brasil Carinhoso e o Pronatec, entre outros. Cerca de três quartos dos beneficiados, mostra o levantamento, são negros.

No início do Brasil Sem Miséria, em 2011, criado para alcançar a parcela da população apta a receber benefícios mas ainda não registrada no Cadastro Único, o ministério almejava incluir cerca de 16 milhões de brasileiros em situação de extrema pobreza. Segundo o IBGE, 71% eram pretos ou pardos à época. Natural, portanto, a pesquisa de 2013 revelar que os maiores beneficiados pelas políticas de transferência de renda têm a pele escura. De acordo com os dados divulgados por Tereza Campello, 73% dos cadastrados no Bolsa Família são pretos ou pardos autodeclarados. Em relação a outros benefícios, a proporção é ainda maior.

Segundo a ministra, os dados são consequência da desigualdade racial no Brasil. “Embora não exerçamos uma política afirmativa de convocar os negros, eles acabam mais favorecidos por serem os mais vulneráveis”, comenta. “Estamos em uma luta aberta contra a discriminação dos pobres. Assim como alguns chamavam os escravos no Brasil de preguiçosos, muitos falam o mesmo de quem recebe benefícios do governo. Ao lutar contra o preconceito em relação aos pobres, construímos uma trajetória de cidadania para a população mais necessitada, de maioria negra.”

Embora o Bolsa Família não se pautar por uma política de afirmação racial, há outros fatores que estimulam um número maior de negros atendidos. O estudo *Vozes da Nova Classe Média*, realizado pelo Ipea neste ano, indicou que, ao declarar-se preto, as chances de um candidato obter o benefício aumentam em 10%. Segundo a ministra, trata-se quase de um “preconceito invertido”. “Quando alguém vai fazer seu cadastro no Bolsa Família, a rede de assistência social tenta aferir o máximo possível de informações sobre a renda de um

candidato. Se uma pessoa toda produzida, loira e de olho azul for pedir o benefício, a chance de levantar suspeição é maior. É mais crível quando um negro pede o benefício, pois quem analisa realmente acredita no grau de vulnerabilidade.”

Um dado bastante comemorado pelo ministério é a parcela de 65% de negros entre os matriculados no Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego. O fim da exigência de nível médio para alguns cursos profissionalizantes, ressalta a ministra, e uma melhora na divulgação foram responsáveis pelo alto número de negros contemplados. “Boa parte das vagas era ofertada no Sebrae, Senai e Sesc, que chegavam mais no trabalhador formal. Agora oferecemos os cursos do Pronatec nos centros de referência de assistência social, localizados em geral em bairros e vilas populares.”

Quanto mais específico é o programa social, maior o número de negros beneficiados. Em relação ao Brasil Carinhoso, que atende famílias com filhos de até 15 anos de idade, a proporção de pretos ou pardos chega a 77%. O número pode ser explicado pela taxa de fecundidade. Segundo um estudo do Ipea de 2011, enquanto entre os negros a média de filhos por mulher é de 2,1, na população branca é de 1,6.

Nos programas direcionados à população rural, a proporção de negros atendidos é ainda mais alta, consequência de sua maior concentração no campo. Nas cidades, 48% da população é negra, e no meio rural, 61%. Os programas Água para Todos e o Fomento às Atividades Produtivas têm entre seus beneficiados quase 80% de negros. No caso do Bolsa Verde, que complementa a renda de quem adota práticas sustentáveis, chega a 92%.



## **ANEXO B: ORIXÁS MAIS DIVULGADOS NA CULTURA AFRO-BRASILEIRA**

- Exu: é o orixá presente em qualquer reunião, sem ele, não é possível que os humanos façam contato com o plano espiritual ou com os outros orixás. É conhecido como mensageiro;
- Ogum: governa o ferro, a metalurgia, a guerra. Foi, em tempos antigos, o orixá responsável pela agricultura, caça e pesca – atividades essenciais à vida dos povos antigos;
- Nanã: é a guardiã do saber ancestral e dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi modelado o ser humano. É considerada o orixá mais velho do panteão na América;
- Oxumarê: é o deus serpente que controla a chuva, a fertilidade da terra e, por conseguinte, a prosperidade propiciada pelas boas colheitas;
- Omolu ou Obaluaê: é o senhor da peste, da varíola, da doença infecciosa, conhecedor de seus segredos e de sua cura;
- Euá: orixá feminino das fontes, preside o solo sagrado onde repousam os mortos;
- Xangô: é o dono do trovão, conhecedor dos caminhos do poder secular, governador da justiça;
- Ojá ou Iansã: dirige o vento, as tempestades e a sensualidade feminina. É a senhora do raio e soberana dos espíritos mortos, que encaminha para o outro mundo;
- Obá: dirige a correnteza dos rios e a vida doméstica das mulheres, no contínuo fluxo do cotidiano;
- Oxum: preside o amor e a fertilidade, é dona do ouro e da vaidade e senhora das águas doces;
- Iemanjá: senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, aquela que rege o equilíbrio emocional e a loucura, talvez o orixá mais conhecido no Brasil. É uma das mães primordiais e está presente em muitos mitos que falam da criação do mundo;
- Orô: presente na memória de poucos sobreviventes das antigas gerações de candomblé, é o temido espírito da floresta, de rugido assustador, antigamente cultuado na África pelos membros de uma sociedade secreta encarregada da punição dos bandidos, feiticeiros e mulheres adúlteras;
- Oquê: a montanha, elevação que nasce do oceano, a segurança da terra firme, base da vida humana;
- Orunmilá ou Ifá: é o conhecedor do destino dos homens, o que detém o saber do oráculo, o que ensina como resolver toda sorte de problema e aflição;
- Ossaim: é o conhecedor do poder mágico e curativo das folhas e sem sua ciência nenhum remédio mágico funciona;
- Oxalá: encabeça o panteão da criação, formado de orixás que criaram o mundo natural, a humanidade e o mundo social. Criador do homem, senhor absoluto do princípio da vida, da respiração, do ar, sendo chamado de O Grande Orixá;

- Oxaguiã ou Ajagunã: é o criador da cultura material, inventor do pilão que prepara o alimento e é quem rege o conflito entre os povos. É considerado no Brasil, uma invocação de Oxalá quando jovem e guerreiro;
- Odudua: é o criador da Terra, ancestral dos iorubás e, juntamente com Oraniã, o responsável pelo surgimento das cidades.

## **ANEXO C: PROCESSO E LEGISLAÇÃO DA TITULAÇÃO DE TERRAS**

### **DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003.**

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

**O PRESIDENTE DA REPÚBLICA**, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, incisos IV e VI, alínea "a", da Constituição e de acordo com o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias,

#### **DECRETA:**

Art. 1º Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 1º O INCRA deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto.

§ 2º Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

§ 3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

§ 4º A autodefinição de que trata o § 1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.

Art. 4º Compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada.

Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto.

Art. 6º Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 7º O INCRA, após concluir os trabalhos de campo de identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial, publicará edital por duas vezes consecutivas no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações:

- I - denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;
- II - circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;
- III - limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e
- IV - títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

§ 1º A publicação do edital será afixada na sede da prefeitura municipal onde está situado o imóvel.

§ 2º O INCRA notificará os ocupantes e os confinantes da área delimitada.

Art. 8º Após os trabalhos de identificação e delimitação, o INCRA remeterá o relatório técnico aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de trinta dias, opinar sobre as matérias de suas respectivas competências:

- I - Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional - IPHAN;
- II - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA;

III - Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;

IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;

V - Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;

VI - Fundação Cultural Palmares.

Parágrafo único. Expirado o prazo e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância com o conteúdo do relatório técnico.

Art. 9º Todos os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e notificações a que se refere o art. 7º, para oferecer contestações ao relatório, juntando as provas pertinentes.

Parágrafo único. Não havendo impugnações ou sendo elas rejeitadas, o INCRA concluirá o trabalho de titulação da terra ocupada pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Art. 10. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, o INCRA e a Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título.

Art. 11. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, conciliando o interesse do Estado.

Art. 12. Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, o INCRA encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação.

Art. 13. Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber.

§ 1º Para os fins deste Decreto, o INCRA estará autorizado a ingressar no imóvel de propriedade particular, operando as publicações editalícias do art. 7º efeitos de comunicação prévia.

§ 2º O INCRA regulamentará as hipóteses suscetíveis de desapropriação, com obrigatória disposição de prévio estudo sobre a autenticidade e legitimidade do título de propriedade, mediante levantamento da cadeia dominial do imóvel até a sua origem.

Art. 14. Verificada a presença de ocupantes nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o INCRA acionará os dispositivos administrativos e legais para o reassentamento das famílias de agricultores pertencentes à clientela da reforma agrária ou a indenização das benfeitorias de boa-fé, quando couber.

Art. 15. Durante o processo de titulação, o INCRA garantirá a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras.

Art. 16. Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, a Fundação Cultural Palmares garantirá assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para a proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares prestará assessoramento aos órgãos da Defensoria Pública quando estes órgãos representarem em juízo os interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 134 da Constituição.

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, **caput**, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Art. 18. Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Art. 19. Fica instituído o Comitê Gestor para elaborar, no prazo de noventa dias, plano de etnodesenvolvimento, destinado aos remanescentes das comunidades dos quilombos, integrado por um representante de cada órgão a seguir indicado:

I - Casa Civil da Presidência da República;

II - Ministérios:

a) da Justiça;

b) da Educação;

c) do Trabalho e Emprego;

d) da Saúde;

e) do Planejamento, Orçamento e Gestão;

f) das Comunicações;

g) da Defesa;

- h) da Integração Nacional;
- i) da Cultura;
- j) do Meio Ambiente;
- k) do Desenvolvimento Agrário;
- l) da Assistência Social;
- m) do Esporte;
- n) da Previdência Social;
- o) do Turismo;
- p) das Cidades;

III - do Gabinete do Ministro de Estado Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome;

IV - Secretarias Especiais da Presidência da República:

- a) de Políticas de Promoção da Igualdade Racial;
- b) de Aqüicultura e Pesca; e
- c) dos Direitos Humanos.

§ 1º O Comitê Gestor será coordenado pelo representante da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 2º Os representantes do Comitê Gestor serão indicados pelos titulares dos órgãos referidos nos incisos I a IV e designados pelo Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 3º A participação no Comitê Gestor será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

Art. 20. Para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infraestrutura.

Art. 21. As disposições contidas neste Decreto incidem sobre os procedimentos administrativos de reconhecimento em andamento, em qualquer fase em que se encontrem.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares e o INCRA estabelecerão regras de transição para a transferência dos processos administrativos e judiciais anteriores à publicação deste Decreto.

Art. 22. A expedição do título e o registro cadastral a ser procedido pelo INCRA far-se-ão sem ônus de qualquer espécie, independentemente do tamanho da área.

Parágrafo único. O INCRA realizará o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos em formulários específicos que respeitem suas características econômicas e culturais.

Art. 23. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas neste Decreto correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação e empenho e de pagamento.

Art. 24. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 25. Revoga-se o Decreto no 3.912, de 10 de setembro de 2001.

Brasília, 20 de novembro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

*Gilberto Gil*

*Miguel Soldatelli Rossetto*

*José Dirceu de Oliveira e Silva*



**ANEXO D: AGENDA SOCIAL QUILOMBOLA****DECRETO Nº 6.261, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2007.**

**O PRESIDENTE DA REPÚBLICA**, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso VI, alínea “a”, da Constituição,

**DECRETA:**

Art. 1º As ações que constituem a Agenda Social Quilombola, implementada por meio do Programa Brasil Quilombola, serão desenvolvidas de forma integrada pelos diversos órgãos do Governo Federal responsáveis pela execução de ações voltadas à melhoria das condições de vida e ampliação do acesso a bens e serviços públicos das pessoas que vivem em comunidades de quilombos no Brasil, sob a coordenação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

Art. 2º A Agenda Social Quilombola compreenderá ações voltadas:

- I - ao acesso a terra;
- II - à infra-estrutura e qualidade de vida;
- III - à inclusão produtiva e desenvolvimento local;
- IV - à cidadania.

Art. 3º A Agenda Social Quilombola alcançará prioritariamente as comunidades quilombolas com índices significativos de violência, baixa escolaridade e em situação de vulnerabilidade social.

Art. 4º Para fins de execução das ações previstas na Agenda Social Quilombola, a Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial poderá firmar convênios, acordos de cooperação, ajustes ou outros instrumentos congêneres com órgãos e entidades da administração pública federal, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios e com consórcios públicos,

entidades de direito público ou privado sem fins lucrativos, nacionais ou estrangeiras, observada a legislação pertinente.

Art. 5º Fica instituído, no âmbito do Programa Brasil Quilombola, o Comitê de Gestão da Agenda Social Quilombola, com a finalidade de propor e articular ações intersetoriais para o desenvolvimento integrado das ações que constituem a Agenda Social Quilombola.

Art. 6º O Comitê de Gestão da Agenda Social Quilombola será integrado por um representante e respectivo suplente de cada órgão a seguir indicado:

I - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, que o coordenará;

II - Casa Civil da Presidência da República;

III - Ministério do Desenvolvimento Agrário;

IV - Ministério da Cultura;

V - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome;

VI - Ministério de Minas e Energia;

VII - Ministério da Saúde;

VIII - Ministério da Educação;

IX - Ministério da Integração Nacional;

X - Ministério dos Transportes; e

XI - Ministério das Cidades.

§ 1º A Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial será representada pelo Subsecretário de Políticas para Comunidades Tradicionais, e os demais membros e respectivos suplentes do Comitê Gestor serão indicados pelos titulares dos órgãos

representados e designados pelo Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 2º O Comitê Gestor reunir-se-á mediante convocação do Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Social.

§ 3º O Comitê Gestor poderá convidar a participar das reuniões representantes de outros órgãos, de instituições públicas e da sociedade civil, bem como especialistas, para prestar informações e emitir pareceres.

§ 4º O Comitê Gestor poderá sugerir ao Secretário Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial a constituição de grupos de trabalho temáticos, com a finalidade de atender a demandas específicas e recomendar a adoção de medidas necessárias à implementação de suas proposições.

Art. 7º Caberá à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial prover o apoio administrativo e os meios necessários à execução dos trabalhos do Comitê Gestor e dos grupos de trabalho que porventura vierem a ser criados.

Art. 8º A Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial e o Comitê Gestor, em articulação com o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CNPIR, promoverão o aperfeiçoamento dos mecanismos de controle social e de participação da sociedade civil na implementação, acompanhamento, fiscalização, avaliação dos projetos e ações da Agenda Social Quilombola.

Art. 9º As atividades dos membros do Comitê Gestor e dos grupos de trabalho constituídos são consideradas serviço público relevante não remunerado.

Art. 10. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 20 de novembro de 2007; 186º da Independência e 119º da República.