

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS – UNIMONTES/MG
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL - PPGDS

RODRIGO GUEDES DE ARAÚJO

**TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO:
INDISSOCIABILIDADE ENTRE O PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE
QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO-BA**

MONTES CLAROS/MG
2026



RODRIGO GUEDES DE ARAÚJO

**TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE
PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA
DE PAMBU/ARAÇÁ, NO MÉDIO SÃO FRANCISCO – BA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social (PPGDS), da Universidade Estadual de Montes Claros/Unimontes/MG, Linha 1: Movimentos Sociais, Identidade e Territorialidades, como requisito para obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Social.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Paula Glinfskoi Thé

Coorientador: Prof. Dr. Nivaldo Osvaldo Dutra

**MONTES CLAROS/MG
2026**

FICHA CATALOGRÁFICA

A663t Araújo, Rodrigo Guedes de.
Trama da (R)existência à beira do rio [manuscrito]: indissociabilidade entre pescar, plantar e rezar na Comunidade Quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, no médio São Francisco - BA / Rodrigo Guedes de Araújo. – Montes Claros (MG), 2026.
245 f. : il.

Bibliografia: f. 210-222.
Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social/PPGDS, 2026.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Paula Glinfskoi Thé.
Coorientador: Prof. Dr. Nivaldo Osvaldo Dutra.

1. Trama da (R)existência. 2. Comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá (Serra do Ramalho, BA). 3. Decolonialidade. 4. Comunidades tradicionais. 5. Médio São Francisco - Bahia. 6. Desenvolvimento Social. I. Thé, Ana Paula Glinfskoi. II. Dutra, Nivaldo Osvaldo. III. Universidade Estadual de Montes Claros. IV. Título. V. Título: indissociabilidade entre pescar, plantar e rezar na Comunidade...

FOLHA DE APROVAÇÃO

**TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE
PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA
DE PAMBU/ARAÇÁ, NO MÉDIO SÃO FRANCISCO – BA**

RODRIGO GUEDES DE ARAÚJO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social (PPGDS) da Universidade Estadual de Montes Claros/Unimontes/MG como requisito para obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Social.

Profa. Dra. Ana Paula Glinfskoi Thé – Orientadora

Universidade Estadual de Montes Claros/Unimontes

Prof. Dr. Nivaldo Osvaldo Dutra – Coorientador

Universidade do Estado da Bahia - UNEB

Profa. Dra. Andrea Maria Narciso de Paula – Avaliador (a) interno

Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes

Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Avaliador (a) interno

Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes

Prof. Dra. Dinalva de Jesus Santana Macêdo – Avaliador (a) externo

Universidade do Estado da Bahia - UNEB/PPGEDUF

Prof. Dr. Johnisson Xavier Silva – Avaliador externo

Instituto Federal de Educação e Tecnologia -IFMG

MENSAGEM

Em algum lugar atrás desses olhos, atrás destes gestos, ou melhor, diante deles, ou ainda em torno deles, vindo de não sei que fundo falso do espaço, outro mundo privado transparece através do tecido do meu, e por um momento é nele que vivo, sou apenas aquele que responde à interpelação que me é feita. Por certo, a menor retomada da atenção me convence de que este outro que me invade é todo feito da minha substância: suas cores, sua dor, seu mundo, precisamente enquanto seus, como os conceberia eu senão a partir das cores que vejo, das dores que tive, do mundo em que vivo? Pelo menos, meu mundo privado deixou de ser apenas meu: é agora instrumento manejado pelo outro, dimensão de uma vida generalizada que exerceu em mim.

(Merleau-Ponty, O visível e o invisível, 1964)

AGRADECIMENTOS

UBUNTU! Sou porque somos!

É com este provérbio africano que quero agradecer a todas as pessoas, lugares, momentos e atividades que estiveram diretamente ligados à construção desta tese.

Primeiramente, a Deus criador de todas as coisas!

A meus pais Rosemiro e Francisca Luiza, a razão do meu existir. Sei o quanto isso é importante para vocês, homem e mulher do campo que não tiveram a oportunidade do direito de estudar, mas formaram todos os seus dez filhos, porque sempre entenderam que esta seria a riqueza que nos deixaria. Graças à luta de vocês, nossa família de dez filhos pôde estudar.

A meus irmãos e irmãs, Rogério, Rosilene, Rosileide, Ronaldo Maria Aparecida, Maria da Conceição, Maria de Fátima, Magda Divina, Frankslene e eu.

A meu avô paterno, Apolinário, o Pulú (*In memoriam*), quilombola do Tomba. Me reconheço e vivo a sua ancestralidade e os seus ensinamentos.

Aos meus avós maternos, Arlindo e Catarina (*In memoriam*) pelos ensinamentos.

A minha companheira, Jemima Gonçalves, pelo apoio destes quatro anos entre viagem, trabalho e estudos.

Aos meus pretos – filhos, Luís Filipe e Alicia! Vocês são os motivos de eu ser forte todos os dias de minha vida.

A minha orientadora, Ana Thé, pelas orientações, diálogos e reflexões realizados durante todo o processo de elaboração desta tese.

Ao meu coorientador, Nivaldo Dutra, pela necessária contribuição formativa durante o processo de pesquisa de campo e sistematização dos dados.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da Unimontes, especialmente a Andreia Narciso, Mônica Amorim, Marcos Esdras, Elton, Gustavo Cepollini, Maria da Luz, Gilmar, Geraldo, Felisa. Todos vocês contribuíram para minha qualificação durante este percurso formativo.

Quero agradecer a todos os meus colegas de turma 2022.1 pela partilha e aprendizado ao longo destes quatro anos de estudo e de pesquisa. Agradeço a Paula Pimental, Deyvison, Alber, Tarso, Wellen, Werlei, Jeferson, Juliano e Éder (*In memoriam*).

Aos companheiros de luta da Comissão Pastoral da Terra, na pessoa de Julita e de Tânia pelo material cedido, que muitos contribuíram para elaboração desta tese.

Aos Movimentos Sociais de luta pela terra/território, CETA, CAPAESF, CRQ, CPT e CONAQ pela luta e garantia dos direitos sociais, incluindo a educação que oportunizou aos assentados e assentadas da reforma agrária o direito de estudar.

Agradecer de forma muito especial a todos os interlocutores e interlocutoras participantes da pesquisa, senhor Lourenço, Maria das Graças, Dona Amélia, Elisangela, Alvia, Seu Antônio, Zenaide, Lucia, Maria Nilda, senhor José, Edson, Joseni e Florisvaldo Silva. Vocês me oportunizaram adentrar e conhecer um pouco da história de resistência a comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá. Sem vocês esta tese não existiria.

A todos os moradores de Pambu/Araçá que de forma direta ou indiretamente contribuíram para que esta tese pudesse ser escrita. Obrigado por todas as conversas, diálogos, convites e parceria.

Agradecer a todas as pessoas, amigos, colegas, parentes de perto e de longe pelo apoio, incentivo e encorajamento nos estudos e na vida, minha gratidão.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo incentivo financeiro, sem ele esta tese não seria possível.

RESUMO

Esta tese analisa como as práticas indissociáveis de pescar, plantar e rezar, transmitidas pela memória coletiva e pelas narrativas orais, constituem formas de resistência frente aos processos de desterritorialização na região do Médio São Francisco. O estudo tem como foco na Trama da (R)existência, compreendida como o entrelaçamento cotidiano dessas práticas, que asseguram a sobrevivência material e simbólica e afirmam a memória e a dignidade como fundamentos da resistência. A base teórica insere-se na perspectiva decolonial, em diálogo com autores como Quijano, Mignolo, Walsh, Boaventura de Sousa Santos, Escobar, Lugones, Porto-Gonçalves e Paulo Freire, articulando as categorias de Colonialidade do Poder, do Ser e do Saber. Metodologicamente, a pesquisa se estrutura em: imersão no campo, produção de dados, codificação temática, interpretação e análises. A investigação qualitativa tem inspiração etnográfica fundamentada na Pedagogia Decolonial, com imersão prolongada no campo empírico, onde foram realizadas observações, participação em atividades comunitárias e entrevistas semiestruturadas com moradores, anciãos, lideranças e benzedadeiras/rezadeiras. Na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, a memória se apresenta como uma importante tecnologia social em defesa do seu território, configurando-se como forma de (R)existência ao rememorar as lutas e a resistência contra o processo de desterritorialização provocado pelo INCRA e pela barragem de Sobradinho. Os resultados evidenciam que a Trama da (R)existência e a indissociabilidade entre o pescar, o plantar e o rezar têm potencial de desempenhar um papel estruturante e transformador na Educação Escolar Quilombola (EEQ) da comunidade de Pambu/Araçá. Longe de constituir um mero referencial teórico, a Trama opera como a matriz política, epistemológica e pedagógica que conecta o espaço formal de aprendizagem às práticas produtivas, culturais e ancestrais do território.

Palavras-chave: Trama da (R)existência. Decolonialidade. Quilombola-ribeirinho. Comunidades tradicionais. Desenvolvimento Social. Médio São Francisco Baiano.

ABSTRACT

This thesis analyzes how the inseparable practices of fishing, planting, and praying, transmitted through collective memory and oral narratives—constitute forms of resistance against deterritorialization processes in the Middle São Francisco region. The study focuses on the "Web of (R)existence," understood as the everyday intertwining of these practices, which ensure both material and symbolic survival while affirming memory and dignity as foundations of resistance. The theoretical framework is grounded in a decolonial perspective, engaging with authors such as Quijano, Mignolo, Walsh, Boaventura de Sousa Santos, Escobar, Lugones, Porto-Gonçalves, and Paulo Freire, while articulating the categories of Coloniality of Power, Being, and Knowledge. Methodologically, this qualitative research draws on ethnographic inspiration grounded in Decolonial Pedagogy. It is structured around prolonged field immersion, data generation, thematic coding, and interpretive analysis, utilizing observation, community participation, and semi-structured interviews with residents, elders, local leaders, and traditional healers (*benzedeiras/rezadeiras*). In the quilombola-riverine community of Pambu/Araçá, memory emerges as a key social technology for territorial defense, operating as a mode of (R)existence by recalling historical struggles against deterritorialization driven by INCRA and the Sobradinho Dam. The findings demonstrate that the Web of (R)existence plays a structural and transformative role in local Quilombola School Education. Far from being a mere theoretical framework, the Web operates as a political, epistemological, and pedagogical matrix that connects formal learning spaces to the territory's productive, cultural, and ancestral practices.

Keywords: Web of (R)existence. Decoloniality. Quilombola and riverine communities. Traditional communities. Social Development. Middle São Francisco, Bahia.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ	21
Figura 2	PRÉDIOS PÚBLICOS E COMUNITÁRIOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ	22
Figura 3	ESCOLA MUNICIPAL NOSSA SENHORA APARECIDA	23
Figura 4	PLANTIO	25
Figura 5	CASA DE FARINHA DA COMUNIDADE DE PAMBU/ARAÇÁ	27
Figura 6	MOBILIZAÇÃO MOVIMENTO CETA -2006	34
Figura 7	MOBILIZAÇÃO MOVIMENTO CETA -2006	35
Figura 8	CARD DE DIVULGAÇÃO DE ATIVIDADE	42
Figura 9	PAINEL DE HOMENAGEM A REGI (<i>IN MEMORIAM</i>)	43
Figura 10	MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ	51
Figura 11	MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ	51
Figura 12	MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ	52
Figura 13	MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ	52
Figura 14	MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ	53
Figura 15	MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ	53
Figura 16	MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ	54
Figura 17	COORDENADOR NACIONAL DA CONAQ	54
Figura 18	MORADORA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PAMBU/ARAÇÁ	55
Figura 19	MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ	56
Figura 20	MORADORA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PAMBU/ARAÇÁ	56
Figura 21	MORADORA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PAMBU/ARAÇÁ	57
Figura 22	MORADORAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PAMBU/ARAÇÁ	58
Figura 23	FLUXOGRAMA – BASE DA COLONIALIDADE	109
Figura 24	REUNIÃO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU-ARACÁ	122
Figura 25	PARTICIPAÇÃO NA MOBILIZAÇÃO EM SALVADOR	124
Figura 26	SEMINÁRIO NOVEMBRO NEGRO EM PAMBU/ARAÇÁ	125
Figura 27	FLUXO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA QUILOMBOLA	132
Figura 28	MATERIAL PEDAGÓGICA DA ESCOLA	150
Figura 29	PAINEL – MÁSCARAS AFRICANAS	151
Figura 30	PRODUÇÃO DE POTES	154
Figura 31	REDES DE PESCA	155
Figura 32	SÍNTESE ANALÍTICA DEFINIÇÃO CONTEXTO TEÓRICO INTERPRETATIVO	165
Figura 33	RIO E BARCO NO RIO SÃO FRANCISCO	170
Figura 34	HORTA PROTEGIDA POR REDE	174
Figura 35	RIO SÃO FRANCISCO E ÁREA DE VAZANTE	175

LISTA DE FIGURAS

Figura 36	QUINTAIS PRODUTIVOS EM ÁREA DE SEQUEIRO	178
Figura 37	PRESENÇA DE UMA DAS INTERLOCUTORA NA FEIRA NA CIDADE DE BOM JESUS DA LAPA	179
Figura 38	CRIAÇÃO DE ANIMAIS E PRODUÇÃO DE ALIMENTOS	180
Figura 39	FESTEJO DE SÃO JOÃO PROMOVIDO PELA COMUNIDADE ESCOLAR	194
Figura 40	IGREJA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO	196
Figura 41	COMISSÃO ORGANIZADORA DOS FESTEJO DO DIVINO ESPÍRITO SANTOS	197

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	PERFIL DOS PARTICIPANTES DA PESQUISA	50
Quadro 2	SÍNTESE DA METODOLOGIA DE PESQUISA	59
Quadro 3	NÚMERO DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS CERTIFICADAS	134
Quadro 4	VOTOS DOS RELATORES DA ADI	145
Quadro 5	SÍNTESE: O TEAR PEDAGÓGICO DA (R)EXISTÊNCIA	163
Quadro 6	COMPARATIVO ENTRE RESISTÊNCIA, R-EXISTÊNCIA	166
Quadro 7	COMPARATIVO ENTRE UNIDADE FAMILIAR E AGRONEGÓCIO	181
Quadro 8	DATA CELEBRATIVA DE SANTOS CATÓLICOS	192

LISTA DE MAPAS

Mapa 1	COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ	19
Mapa 2	MUNICÍPIO DE SERRA DO RAMALHO – BAHIA	29

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	CONFLITOS NO CAMPO	100
Gráfico 2	POPULAÇÃO DE PESSOAS QUILOMBOLAS POR MUNICÍPIO	135
Gráfico 3	CERTIDÕES EMITIDAS POR REGIÃO	137

LISTA DE SIGLAS

ADI	AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE
CETA	COORDENAÇÃO ESTADUAL DE TRABALHADORES ACAMPADOS, ASSENTADOS E QUILOMBOLAS DA BAHIA
CODEVASF	COMPANHIA DE DESENVOLVIMENTO DO VALE DO SÃO FRANCISCO
EEQ	EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA
CONAQ	COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO
CNE	CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO
CNPQ	CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO
CPT	COMISSÃO PASTORAL DA TERRA
CRQ	CENTRAL REGIONAL QUILOMBOLA DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS
EJA	EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS
FUNDIFRAN	FUNDAÇÃO DO DESENVOLVIMENTO INTEGRADO DO SÃO FRANCISCO
FCP	FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
FPI	FUNDAÇÃO PRÓ ÍNDIO
IBGE	INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA
INCRA	INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA
IFBAIANO	INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA BAIANO
IPEA	INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA
MCP	MATRIZ COLONIAL DE PODER
MEC	MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
MAB	MOVIMENTO DOS ATINGIDOS POR BARRAGEM
MNU	MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO
MSF	MÉDIO SÃO FRANCISCO
MPEJA	MESTRADO PROFISSIONAL DE EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS
OIT	ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO
PEC	PROJETO ESPECIAL DE COLONIZAÇÃO
PJMP	PASTORAL DA JUVENTUDE DO MEIO POPULAR
PTDS	PLANO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
PPGDS	PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL
PT	PARTIDO DOS TRABALHADORES
PRONERA	PROGRAMA NACIONAL DE EDUCAÇÃO NA REFORMA AGRÁRIA

PPP	PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO
PROVALE	PROGRAMA ESPECIAL PARA O VALE DO SÃO FRANCISCO
SEI	SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS
STF	SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL
SUDENE	SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DO NORDESTE
UBS	UNIDADE BÁSICA DE SAÚDE
UNEB	UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
UFG	UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PNSIPN	POLÍTICA NACIONAL DE SAÚDE INTEGRAL DA POPULAÇÃO NEGRA

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	“NOSSA LUTA NÃO É DE HOJE”: QUILOMBOS, MEMÓRIAS, RESISTÊNCIAS E TRAJETÓRIAS HISTÓRICAS	61
1.1	PANORAMA HISTÓRICO DA FORMAÇÃO DE QUILOMBOS NO BRASIL	61
1.2	QUILOMBOS COMO RESISTÊNCIA	63
1.3	RESSEMANTIZAÇÃO: DA REMINISCÊNCIA A REMANESCENTES QUILOMBOLAS	65
1.4	MEMÓRIA COLETIVA COMO RESISTÊNCIA	69
1.5	RELAÇÃO ENTRE IDENTIDADE E ETNICIDADE	73
2	O MÉDIO SÃO FRANCISCO BAIANO: TERRITÓRIO, QUILOMBOS E O ENFRENTAMENTO AO COMPLEXO BARRAGEM-USINA DE SOBRADINHO	78
2.1	A “DESGRAÇA” COMEÇOU QUANDO O INCRA CHEGOU	85
2.2	TERRITORIALIDADES QUILOMBOLAS ÀS MARGENS DO RIO SÃO FRANCISCO	93
2.3	O CASO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE RIO DAS RÃS	98
3	COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE EM TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS	107
3.1	MCP: A MATRIZ DA OPRESSÃO	112
3.2	PRÁTICAS DE RESISTÊNCIAS QUILOMBOLA	116
4	DIREITOS QUILOMBOLAS: IDENTIDADE, EDUCAÇÃO, TERRITÓRIO E RESISTÊNCIA EM PAMBU/ARAÇÁ	128
4.1	TERRITÓRIOS REMANESCENTES E OS ASPECTOS NORMATIVOS-JURÍDICOS	128
4.2	DECRETO 4.887/2003	130
4.3	ADI 3.239/2004	140
4.4	DA ESCOLA A PEDAGOGIA DECOLONIAL	147
4.5	PEDAGOGIA QUILOMBOLA-RIBEIRINHA, UM TEAR PEDAGÓGICO	161

SUMÁRIO

5	TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA E A INDISSOCIABILIDADE ENTRE PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ	164
5.1	TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA, UMA CATEGORIA TERRITORIALIZADA	164
5.2	RIO SÃO FRANCISCO	169
5.3	TEMPO DE PLANTAR E DE COLHER	176
5.4	VIVER, PLANTAR E PESCAR NA ILHA DO PAMBU	183
5.4.1	Pescar no rio	185
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	205
	REFERÊNCIAS	210
	FONTES ORAIS	221
	APÊNDICES	223
	ANEXOS	239

INTRODUÇÃO

As comunidades negras do Brasil sempre utilizaram diferentes formas de resistência na garantia de acesso e permanência em seus territórios tradicionalmente ocupados. O histórico de lutas dessas comunidades por muito tempo foi marcado por intensos conflitos de disputa.

No contexto contemporâneo, essas comunidades continuam resistindo e mobilizando diferentes estratégias para assegurar sua permanência nos territórios. No caso da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, o processo de resistência ocorre, fundamentalmente, por meio da memória das pessoas mais velhas da comunidade transmitida aos mais novos. Essa tradição, identifiquei nos relatos dos interlocutores, quando utilizavam expressões como: *“minha mãe contava”, “ouvi muito dizer”*. Ou, *“Meu avô, ele, acho que nasceu e criou aqui. “Meu avô. Que eu não tenho bem lembrança dele, que eu não conheci ele. Meu pai foi, nasceu e criou aqui no Pambu”* (Seu Antônio, 71 anos).

Por esse motivo, entende-se que a memória e identidade constituem-se importantes dimensões nesta tese por entender que ambas são aspectos constitutivos na luta pelos direitos ao território, ressaltando que as identidades são construídas dentro de um grupo social e que cada grupo assumirá de forma muito particular suas características e particularidades, e é isso que o diferenciam dos demais. Nesta linha de pensamento, entendo que a memória constitui como eixo estruturante da vida social, conformando práticas culturais, bem como modo de vida e organização comunitária (Halbwachs, 2006).

Esta tese defende que a memória coletiva dos moradores e anciãos/anciãs da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, transmitida por meio da história oral, não são apenas um relato ou lembranças do passado, mas o fio de tecer a Trama da (R)existência que funciona como o mecanismo fundamental de proteção territorial, onde entrelaçam as dimensões produtivas, místicas e identitárias, tornando o pescar, o plantar e o rezar práticas indissociáveis que configuram uma ontologia de resistência contra a lógica da colonialidade.

A Trama da (R)existência como categoria revelada nesta tese tecer algumas reflexões e análises sobre modos de vida da comunidade pesquisada. Compreendemos por Trama da (R)existência o entrelaçamento cotidiano das práticas de pescar, de plantar e de rezar que, ao mesmo tempo em que os modos de vida material e simbólica, afirmam sua dignidade e a memória como instrumentos de resistência. Trata-se neste caso, de um modo

de vida em que a existência da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá é por natureza um ato de resistência, através do trabalho, do cuidado com a terra, da relação respeitosa com o Rio São Francisco e a prática rezar configuram formas de (R)existência no enfrentamento ao processo colonização em que foi submetida, mas sem desconectar de seus próprios princípios e saberes e ancestralidade.

Desse modo, o objeto central desta tese tem seu foco na Trama da (R)existência e na indissociabilidade entre as práticas de pescar, plantar e rezar, tendo como fio conector as memórias de (R)existências vivenciadas pelas comunidades negras quilombolas¹ do território do Velho Chico² região do Médio São Francisco Baiano que ao longo da história luta pelo direito de acesso e permanência na terra e no território, processo este que se configura como uma das mais importantes marcas destes movimentos e grupos étnicos³. Conforme aponta Santana (2022, p. 26) ao afirmar em sua tese que “a reconstituição de trajetórias de populações negras dos sertões aproxima-se das abordagens presentes na historiografia social da escravidão e do pós-abolição, a qual o escravizado e o liberto são vistos e tratados como sujeitos históricos”.

Para tecer as reflexões necessárias a construção deste trabalho, utilizo como aporte as produções acadêmicas disponíveis, com prevalência dos trabalhos endógenos, como artigos, livros, dissertações, teses, vídeos, relatos escritos e produções independentes, tais

¹ Ressalta-se que há uma diferenciação dos sujeitos sociais quando nos referimos às comunidades negras rurais e quilombolas. As comunidades quilombolas são aquelas que têm o processo de reconhecimento da sua identidade junto a Fundação Cultural Palmares (FCP) enquanto as comunidades negras rurais são comunidades que ainda não se autodeclararam como comunidades quilombolas. Assim, agregá-las compreende-se que são os mesmos sujeitos históricos e que a diferenciação dá-se pela existência ou não da Certidão de Autorreconhecimento concedida pelo Estado através da FCP, e que os problemas perpassam as duas (Santos, Silva e Germani, 2011).

² Os Territórios de Identidade foram contemplados com o Programa Territórios da Cidadania foram Sisal, Semiárido Nordeste II, Itaparica, Chapada Diamantina, Irecê, Velho Chico, Litoral Sul, Baixo Sul e Sertão do São Francisco. Art. 1º - Fica instituído o Programa Territórios de Identidade, com a finalidade de colaborar com a promoção do desenvolvimento econômico e social dos Territórios de Identidade da Bahia, em consonância com os programas e ações dos governos federal, estadual e municipal. § 1º - Considera-se Território de Identidade o agrupamento identitário municipal formado de acordo com critérios sociais, culturais, econômicos e geográficos, e reconhecido pela sua população como o espaço historicamente construído ao qual pertence, com identidade que amplia as possibilidades de coesão social e territorial (Decreto 10.571/07 - Institui o Programa Territórios de Identidade) e o DECRETO ESTADUAL Nº 12.354 DE 25 DE AGOSTO DE 2010.

³ Os grupos étnicos são coletividades humanas que compartilham elementos culturais, históricos e simbólicos comuns, construindo uma identidade coletiva baseada no sentimento de pertencimento, na memória social e na ancestralidade. Para o autor, a etnicidade não deve ser compreendida apenas por características físicas ou biológicas, mas principalmente pelas relações culturais e sociais que unem determinado grupo (Munanga, 1999)

como: Araújo (2016), Costa (2015), Filho (2013), Dutra (2015), Santos (2011; 2012; 2017), Nogueira (2011), Araújo (2016), Silva (2010), Estrela (2009), Santana (2022) e Souza (2015). Considerando a complexidade das questões étnico-raciais nos aspectos do acesso à terra e aos territórios conectadas a tantas outras questões exige que o pesquisador não se limite apenas a uma corrente de pensamento ou de uma única área do conhecimento, visto que esse debate passa necessariamente pelas questões políticas, econômicas, sociais e culturais, exigindo assim, aprofundamento teórico-metodológico.

A relevância desta tese está na necessidade de compreensão dos processos de formação e reconfiguração dos territórios quilombolas na região do MSF com destaque para os procedimentos de reconhecimento territorial, identificação das práticas sociais como formas de organização política, econômica, cultural, social e ambiental, capazes de buscar os sentidos e os pensamentos que os atores sociais têm sobre a realidade local, para que possam interpretá-la de maneira científica, pessoal e cultura (Macedo, 2015).

Nesta perspectiva, a tese conta com a contribuição de diferentes perspectivas teóricas, especificamente no campo das ciências humanas e sociais. Considerando a colaboração de Santos (2018) quando afirma que a complexidade deste fenômeno exige uma análise multidimensional que considere principalmente a indissociabilidade dos aspectos históricos, econômicos, políticos e culturais na produção do território e suas territorialidades mediadas pela relação de poder.

No caso da região pesquisada, torna-se ainda mais complexo, visto que a região do Território Velho Chico no Médio baiano tem um histórico de conflitos por terra e território, que envolve principalmente os territórios quilombolas, a exemplo das comunidades negras quilombolas do Rio das Rãs/Barro Vermelho, as duas únicas com titulação em definitivo até o presente ano.

As comunidades quilombolas negras do Rio das Rãs e Mangal/Barro Vermelho foram as duas primeiras a serem reconhecidas e tituladas na região do Médio São Francisco, ambas vivenciaram sérios conflitos agrários envolvendo suas famílias e fazendeiros que se diziam proprietários das terras imemorialmente ocupadas por elas desde o início do século XVIII (Silva, 2010).

Os estudos sobre os conflitos na região do Médio São Francisco Baiano destacam que a exploração no sertão da Bahia no período colonial foi incentivada, sobretudo, pela necessidade de criação de gado para o abastecimento alimentar das vilas em torno dos engenhos do Recôncavo da Bahia. Ao realizar estudos sobre as comunidades do Norte de

Minas, Costa (2015, p. 62) afirma que “a história das territorialidades dessas populações tradicionais traz em si experiência de luta e organização da sociedade civil para a conservação da natureza e pelo seu uso de forma sustentável”.

Vale dizer que a luta dos povos negros no Brasil pela conquista de seus territórios perpassa inevitavelmente pela invenção do sujeito de direitos e pelos processos sociais (Costa, 2015). Para esse autor, a Constituição Federal de 1988 conferiu ao Estado a garantia plena dos direitos culturais e proteção aos bens de natureza material e imaterial, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, principalmente nos seus modos de criar, fazer e viver. Reitera Dutra (2007, p.18) quando diz que “esse processo de expulsão os trabalhadores criavam e recriavam seus modos de vida no interior da Bahia, resistindo de várias formas às dominações impostas ao seu viver, contribuindo, com suas experiências, para a realimentação de suas culturas”.

Segundo Costa (2015), a multiplicidade de grupos sociais emergiu amparados nos princípios constitucionais ao se tornarem visíveis para o reconhecimento de suas diferenças, impondo ao Estado-Nação a construção de mecanismos, processos e políticas públicas capazes de atender às reivindicações de homens e mulheres que se erguem em todo o território nacional construindo politicamente suas identidades diferenciadas por meio de lutas sociais, jurídicas e políticas.

Analisando essa questão, o processo de luta pelo território pode ser analisado à luz das mudanças macroestruturais ocorridas ao longo das últimas décadas. Assim, o que estaria entre esta distinção e os contrastes envolvendo lutas por territórios e lutas por terra poderia também ser ilustrados pelos processos de resistências através dos quais estes grupos, muitas vezes identificados no processo como “camponeses⁴”, passam a reivindicar identidade específica, reconhecendo-se e clamando por seu reconhecimento como quilombola, extrativistas e “geraizeiro⁵ (Araújo, 2016).

⁴ Camponesas são aquelas famílias que, tendo acesso à terra e aos recursos naturais que ela suporta, resolvem seus problemas reprodutivos, suas necessidades imediatas de consumo e o encaminhamento de projetos que permitam cumprir adequadamente um ciclo de vida da família – mediante a produção rural (Costa; Carvalho, 2012).

⁵ Os geraizeiros constituem comunidades tradicionais do cerrado baiano, cuja reprodução social e cultural está vinculada historicamente ao uso comum dos Gerais, fundamentando-se em práticas coletivas de trabalho, manejo ambiental e pertencimento territorial (Silva, 2014)

Questão principal e os objetivos da pesquisa

Considerando os aspectos históricos de lutas das comunidades negras quilombolas nesta região, optei por *locus* de minha pesquisa na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, a mais recente comunidade reconhecida no município de Serra do Ramalho-Bahia. Diante deste quadro, estabeleci a seguinte questão: **De que maneira a indissociabilidade entre pescar, plantar e rezar configura uma ontologia de (r)existência que, ao ser mediada pela memória coletiva de Pambu/Araçá, opera como um dispositivo de resistência frente às lutas e resistências no processo de desterritorialização das comunidades quilombola-ribeirinhas no Médio São Francisco Baiano?**

A partir desse entendimento, o Objetivo Geral desta tese é **analisar como as práticas indissociáveis de pescar, plantar e rezar, apreendidas por meio da memória coletiva e das narrativas orais da comunidade Quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, constituem a Trama da (R)existência como estratégia de resistência frente aos processos de desterritorialização no Médio São Francisco Baiano**. Os Objetivos Específicos são:

- a) Analisar como as memórias coletivas atuam como instrumento de resistência e construção da identidade quilombola no contexto do Médio São Francisco;
- b) Investigar as formas de ocupação, uso e significação do território pela comunidade de Pambu/Araçá, destacando os aspectos sociais, ambientais e simbólicos;
- c) Identificar as estratégias e práticas de resistência utilizadas pelas comunidades frente às ameaças externas aos seus territórios;
- d) Compreender o papel da oralidade, das manifestações culturais e da educação na preservação da memória e na reprodução da identidade quilombola;
- e) Refletir sobre como as questões étnico-raciais e o racismo estrutural impactam o reconhecimento e a efetivação dos direitos territoriais das comunidades Quilombolas-ribeirinhas.

PAMBU/ARAÇÁ: Território da pesquisa

A comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá está localizada no município de Serra do Ramalho, no Território de Identidade do Velho Chico, região do Médio São Francisco Baiano. É uma comunidade tradicional ribeirinha situada às margens esquerda

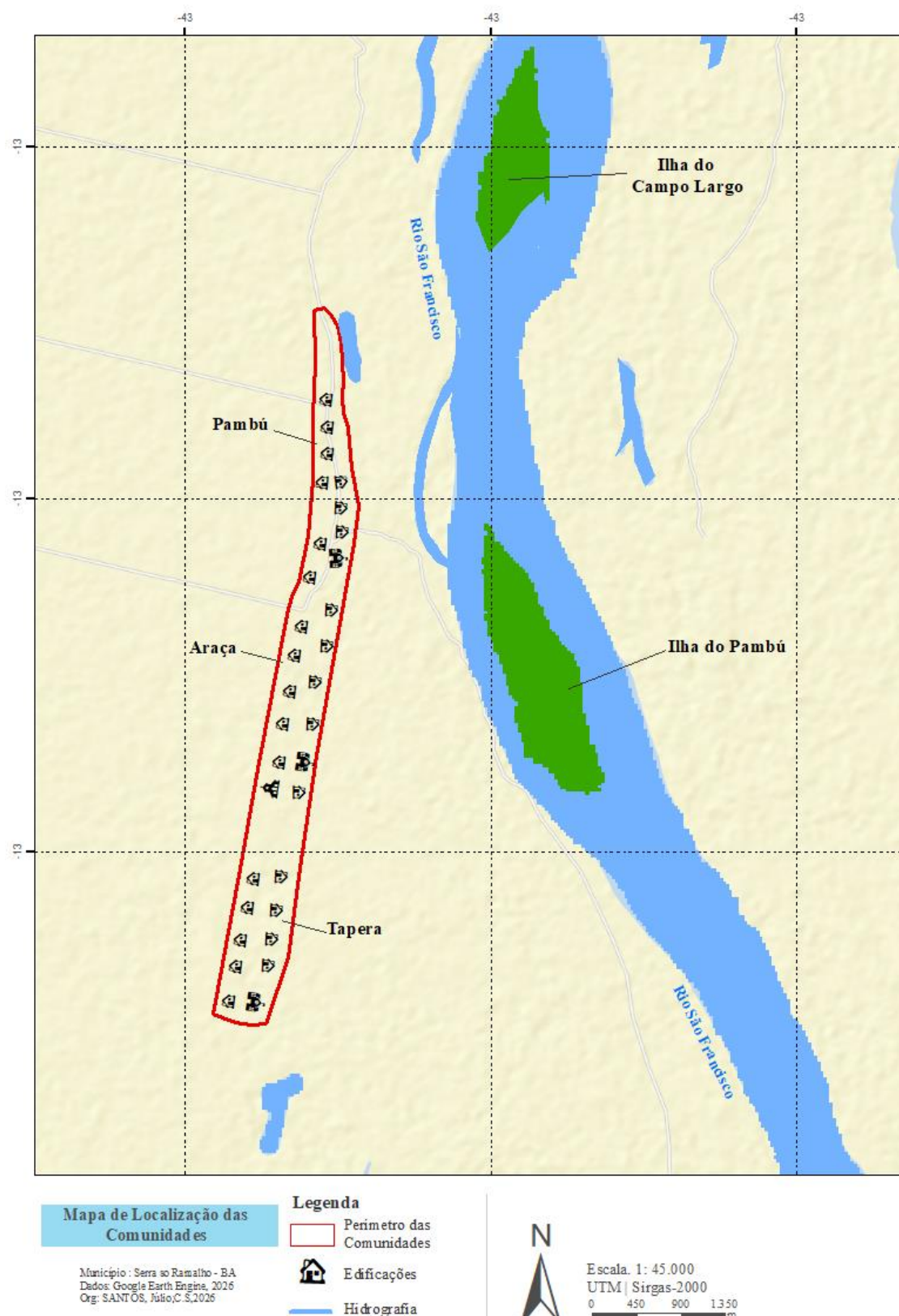
do Rio São Francisco, no Projeto de Assentamento Agroextrativista São Francisco⁶, sendo sua população predominantemente negra. Com base no Plano de utilização do Projeto Agroextrativista São Francisco, este teve como objetivo regularizar a vida daquelas famílias que ali residiam, compreendendo que já existia o domínio do território. (Contrato de Concessão Real de Uso (CCRU/INCRA/ CAPAESF, 1995, s/p).

Ao realizar a referida regularização deste território às margens esquerda do Rio São Francisco da região do Médio São Francisco Baiano, o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) não considerou os processos territoriais e identitários dessas comunidades, nem mesmo seu histórico da presença das comunidades quilombolas-ribeirinha de Pambu/Araçá como tantas outras situadas às margens do Rio São Francisco, a exemplo da comunidade Quilombola-ribeirinha de Barreiro Grande e Água Fria. O histórico territorial dessas comunidades, seja através de estudos e pesquisa, mas principalmente pela memória dos anciãos e anciãs mostram que estes territórios foram povoados secularmente numa relação ontológica com a terra, o território e o rio.

Neste contexto, a Pambu/Araçá foi reconhecida enquanto quilombola através do processo instaurado pela Fundação Cultural Palmares (FCP), com o registro de número 01420.102828/2018-51, e certificado emitido pela mesma instituição, através da Portaria de n. 271/2018, entregue simbolicamente, no dia 09 de novembro do mesmo ano. O processo de reconhecimento se deu a partir da luta dos moradores, quando compreenderam a história e resistência dos seus antepassados para fugir da escravidão e habitar em terras seguras que lhes pudessem garantir melhores condições para viver (Projeto Político Pedagógico - PPP), da Escola Nossa Senhora Aparecida, localizada na comunidade-quilombola de Pambu/Araçá. De acordo com a colaboradora, Lucineide, a comunidade recebe o nome de Pambu, ressaltando que este nome tem origem africana e significa Senhor dos Caminhos ou Encruzilhadas.

⁶ O Projeto de Assentamento Agroextrativista foi instituído pela Portaria SR-05 nº 62, de 27 de novembro de 1995. A regularização ocorreu com a concessão, pelo INCRA, do Contrato de Concessão Real de Uso (CCRU), tendo como responsável a Central das Associações do Projeto Agroextrativista São Francisco (CAPAESF).

MAPA 01: COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ



Fonte: Araújo (2026).

Ainda ocupando o território de Pambu/Araçá há décadas, essa comunidade tem um histórico de conflitos para permanência em seu território tradicionalmente ocupado. As falas dos interlocutores da pesquisa indicam que se tratam de sujeitos nascidos na própria comunidade, que há décadas enfrentam sucessivas tentativas de expulsão dos moradores de seu território. Assim, relata o Senhor Antônio Estevam da Silva, 71 anos, popularmente conhecido como o senhor Antônio Estevam.

Meu avô, meu avô mesmo, ele, eu acho que nasceu e criou aqui. Meu avô. Que eu não tenho bem lembrança dele, que eu não conheci ele. Mas meu pai foi, nasceu e criou aqui, no Pambu. Porque tem muita gente que às vezes chega de fora. Mas pai e mãe. O meu avô por parte de mãe, esse aí já veio de fora. Que mãe falava, que eles veio debaixo. Esse povo debaixo. Meu avô, mais minha avó, ele acho que nasceu aqui. E por parte de pai, tudo já foi nascido aqui. Que minha avó por parte de meu avô, que era mulher do meu avô, ela morava aqui. E meu avô morava ali no Pambu, ali mais ou menos, onde mora a comadre Maria, ali que era o terreno dele, do meu avô. Que pai morava aí. Eles morava lá. A depois que meu avô casou com minha avó, aí ela tinha o terreno aqui. E aí os outros ficou... os outros morava lá. Pai veio morar aqui em cima, no terreno da minha avó, que era da mãe dele. Que ela chamava Tia Dora. E daí pra cá nós vem vivendo e tocando a vida como Quilombola, né. Lutando (Antônio Estevam da Silva, 71 anos).

Os relatos apresentados pelos interlocutores da pesquisa indicam que eles próprios nasceram na comunidade, assim como os seus pais e avós, o que aponta para uma ocupação secular do território. A maioria dos interlocutores e interlocutoras encontra-se na faixa etária de 41 a 89 anos: *É, meu avó, meu bisavó, tudo morou. Eu nasci aqui, aqui não tinha pouca gente de fora. Não era assim as casas junto, não, que nem tá aqui agora (Lorenço, 89 anos, interlocutor).*

O relato de seu Lourenço, senhor de 89 anos e morador da comunidade de Pambu/Araçá destaca com muita propriedade e pertencimento as mudanças ocorridas no território ao longo dos anos. Em sua fala, ele destaca não apenas as transformações na geografia do lugar, mas, destaca as mudanças com as pessoas de fora ou novos habitantes. Entre essas mudanças na comunidade de Pambu/Araçá está a chegada de pessoas e famílias trazidas para o PEC/Serra do Ramalho. Os moradores mais antigos sempre se referem aos não nativos como "as pessoas que vieram de baixo". Surge, então, um impasse: esses que vieram de fora para a comunidade podem ser considerados quilombolas? Essa é uma questão que a comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá ainda precisa resolver internamente.

A comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá também é conhecida pela sua divisão interna, considerando os aspectos geográficos da “Ilha” e da “Caatinga”, parte

de *sequeiro*⁷, isso pelo fato de parte dos seus moradores viverem e trabalharem nas áreas altas e de beira-rio como também nas ilhas do Rio São Francisco. De acordo com o documento do Projeto Político-Pedagógico da escola local, a comunidade de Pambu/Araçá é composta por 155 famílias, e aproximadamente 500 pessoas.

FIGURA 1: COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

Atualmente, a comunidade conta com uma infraestrutura de serviços públicos e comunitários compostos por escola, igrejas evangélicas e católica, unidade de saúde, recém construída, quadra poliesportiva e dois sistemas de abastecimento de água, sendo um para a produção, um sistema que foi implantado e gerenciado pela própria comunidade e o outro para o consumo humano, este último implantado pela Companhia de Desenvolvimento do Vale São Francisco (CODEVASF), hoje gerenciado pela prefeitura do município de Serra do Ramalho-Bahia.

⁷ A expressão “sequeiro” deriva da palavra seco, que faz contraponto com a chamada agricultura de brejeiro, técnica que é realizada em solo firme. Essa da escolha de espécies de cultivo, que não necessitem de irrigação constante, podendo suportar os períodos de estiagem entre uma chuva e outra (CBHF, 2015)

FIGURA 2: PRÉDIOS PÚBLICOS E COMUNITÁRIOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

O conjunto destes prédios públicos e comunitários presentes na comunidade são partes integrantes da composição de Pambu/Araçá, visto que os serviços públicos ofertados neles contribuem com a comunidade, a exemplo da Unidade Básica de Saúde (UBS), denominada de Nair Araújo.

A presença da UBS representa uma conquista importante para a comunidade, é através dos serviços de cuidados e do acesso ao atendimento médico e de enfermagem na prevenção de doenças, atenção especial para com as pessoas idosas.

Há de ressaltar que a escolha do nome da unidade de saúde da comunidade de Pambu/Araçá homenageia a senhora Nair Araújo pela sua forte atuação e participação na vida da comunidade, visto que, em relatos, foi uma importante parteira e rezadeira da comunidade.

De uma forma geral, a presença da Unidade de Saúde na comunidade, contribui para a articulação local de políticas públicas. Nesse sentido, essas boas práticas em saúde são uma oportunidade de garantia de acesso a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN), podendo articular com saberes e fazeres de cuidado em saúde praticado pelos mais velhos da comunidade.

A Escola

A escola Municipal Nossa Senhora Aparecida da Comunidade Quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá atende aproximadamente 100 estudantes das comunidades de Pambu, Araçá e Tapera⁸ todas pertencentes ao território. Oferta a Educação Infantil com séries iniciais e finais e a Educação de Jovens e Adultos que ocorre no período noturno.

FIGURA 3: ESCOLA MUNICIPAL NOSSA SENHORA APARECIDA



Fonte: Material cedido pela interlocutora, Lucineide Reis (2025).

⁸ Tapera é uma das comunidades que compõe o território da Comunidade Quilombola-ribeirinha de Pambu-Araçá, porém não aparece no nome oficial a exemplo de Pambu e Araçá. O que tem provocado tensões acerca desta questão.

Relatos de moradores da comunidade destacam que as primeiras iniciativas educacionais aconteceram através da própria organização e iniciativa das comunidades e professores da própria comunidade, período em que a escola tinha o nome de Nossa Senhora de Fátima. Porém, não existia o prédio físico, as aulas aconteciam na própria casa dos professores. Em 1990 foi fundada a escola, passando a se chamar, Escola Nossa Senhora Aparecida.

Atualmente, a escola funciona na sede da Associação de Pequenos Produtores Rurais, como resultado das lutas reivindicatórias dos/as trabalhadores/as que, ao perceberem a precariedade da infraestrutura do prédio escolar principal, cederam sua própria sede para a realização das aulas. Ainda que tenham se passado vários anos, o poder público não construiu um prédio próprio para a escola, o que permanece como uma reivindicação histórica da comunidade. Com a conquista da certificação como comunidade remanescente de quilombos, essa passa a reivindicar o direito à Educação Escolar Quilombola (EEQ), com base na lei 10.639/2003, proposta pelo Ministério da Educação (MEC) que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola, diretrizes aprovadas pela Resolução nº 8/2012 do Conselho Nacional de Educação (CNE). Importante destacar que a lei 10.639/2003 foi alterada pela Lei. 11.645 de 10 março de 2008 altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

Pensar a Educação Escolar Quilombola no contexto da comunidade de Pambu/Araçá implica reconhecer que a história da população negra no Brasil e em particular da população quilombola, não tem recebido o devido reconhecimento dentro dos currículos escolares. Essa ausência tem produzido consequências econômicas, sociais, psicológicas, culturais e políticas para esta população, além de contribuir para a produção e reprodução de desigualdades (Souza, 2015). Importante informar que a Educação Escolar Quilombola será amplamente discutida no quarto capítulo desta tese.

As atividades produtivas da comunidade de Pambu/Araçá baseiam-se no extrativismo florestal, na agricultura familiar e, principalmente, da pesca praticada no Rio São Francisco e nas “ilhas do Pambu” e do “Campo Largo”. A área denominada de *sequeiro* é reservada para a criação de animais de pequeno porte, com a criação de cabras, galinhas, porcos, ovelhas, como também animais de grande porte, como gado, cavalos, mas

em menor proporção, devido às exigências e proibições impostas pela legislação e pelos órgãos ambientais por se tratar de áreas de preservação (PPP, 2023).

Uma das mais importantes formas de produção no Pambu/Araçá é a articulação entre o plantar e o pescar, práticas que aparecem nos relatos dos interlocutores de maneira quase indissociável. Ao narrar sobre suas atividades do dia a dia, a pescadora Dona Alvina diz: *Eu planto e pesco*. Ambas formam a base produtiva e sustento das famílias ribeirinhas de Pambu/Araçá.

Mas o meu dia a dia mesmo aqui resume em pescar, que é uma coisa que amo fazer. Pescar, trabalhar na roça, cuidar do gado, que eu tenho uns dois bezerrinhos, cuidar do gado. Da casa eu cuido, mas não é lá essas coisas, que não é minha praia. Eu não sou, não gosto de casa. Então, meu dia a dia é esse. É simples meu dia a dia (Elisangela Pereira de Souza, 52 de idade).

Ao estudar a população negra e a comunidade quilombola-ribeirinha de Mangal Barro Velho, na região do Médio São Francisco Baiano, Dutra (2015) ressalta a existência de uma relação afetiva dessas comunidades com o Rio São Francisco. Segundo o autor, o rio está associado à ideia de fartura de peixes, à preservação das condições naturais de navegação e à própria sobrevivência, configurando uma relação de sujeito-natureza. Essas questões serão analisadas no quinto capítulo desta tese.

FIGURA 4: PLANTIO



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

A prática do cultivo da terra dentro das comunidades negras e quilombolas-ribeirinhas na região, talvez esteja entre as mais importantes práticas de resistência dentro destes territórios. Mais que uma relação meramente de produção de alimentos para consumo de subsistência, ela transcende essa perspectiva e se configura em relação afetiva, harmônica, ancestral e de bem viver. Barbosa; Almeida; Santos (2015p, 30) destaca que:

Uma das culturas comuns entre os povos remanescentes de quilombo do médio São Francisco, se baseia em cultivar e preservar suas próprias sementes, sementes crioulas, ou seja, sementes repassadas como herança com um valor simbólico para as comunidades tradicionais, sendo um presente do passado na atualidade, um símbolo da resistência trazida do continente africano pelos quilombolas e portadora de esperança para as comunidades tradicionais.

Sendo assim, a agricultura tradicional em comunidades quilombolas-ribeirinhas do MSF é, antes de tudo, um conhecimento ancestral que conecta memória, território e formas singulares de cultivar e colher. Nessas comunidades, o cultivo é para além de uma mera atividade econômica, integrando-se a um sistema cultural onde a maneira de lidar com a terra está intimamente ligada às dinâmicas do rio, às suas enchentes e secas, além do saber transmitido por gerações.

Casa de farinha

Anteriormente, registrei a presença das instituições públicas presentes na comunidade de Pambu/Araçá, ainda reconhecendo sua importância na garantia dos direitos sociais e proteção a comunidade pesquisada, também destaco a presença duradoura da casa de farinha dentro da comunidade.

FIGURA 5: CASA DE FARINHA DA COMUNIDADE DE PAMBU/ARAÇÁ



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

A casa de farinha que está localizada dentro de um quintal de morador da comunidade, segue uma estrutura tradicional com a presença de terreiro grande, forno/fornalha, tanque lavador, ralador e/ou relador/máquina, cocho de decantação, peneira e prensa. Assim, a casa de farinha de Pambu/Araçá se estrutura nas seguintes etapas: Preparo, Trituração, Prensagem, Peneiração, Torrimento e Armazenamento.

Nessa estrutura, cada etapa do fazimento da farinha tem um papel e função específica, onde cada pessoa, homens e mulheres, assume a sua função. A organização e funcionamento da casa de farinha não é simplesmente funcional, mas sobretudo social quando ela oportuniza o uso coletivo de toda a comunidade, sem objetivos financeiros específicos, visto que o uso desta casa nunca é pago com dinheiro, mas com a própria farinha produzida, a depender do combinado entre eles. Essa característica marca bem o papel do trabalho comunitário produzido pela própria comunidade, não se configurando como mero mecanismo de produção de alimento, mas como espaço onde as relações sociais se entrelaçam, o que Lefebvre (1991) chama de produção social do trabalho.

A prática do fazimento de farinha na própria comunidade para seu autossustento comunitário se destaca com um dos elos indissociáveis da trama vivenciada pela comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, quando através do trabalho

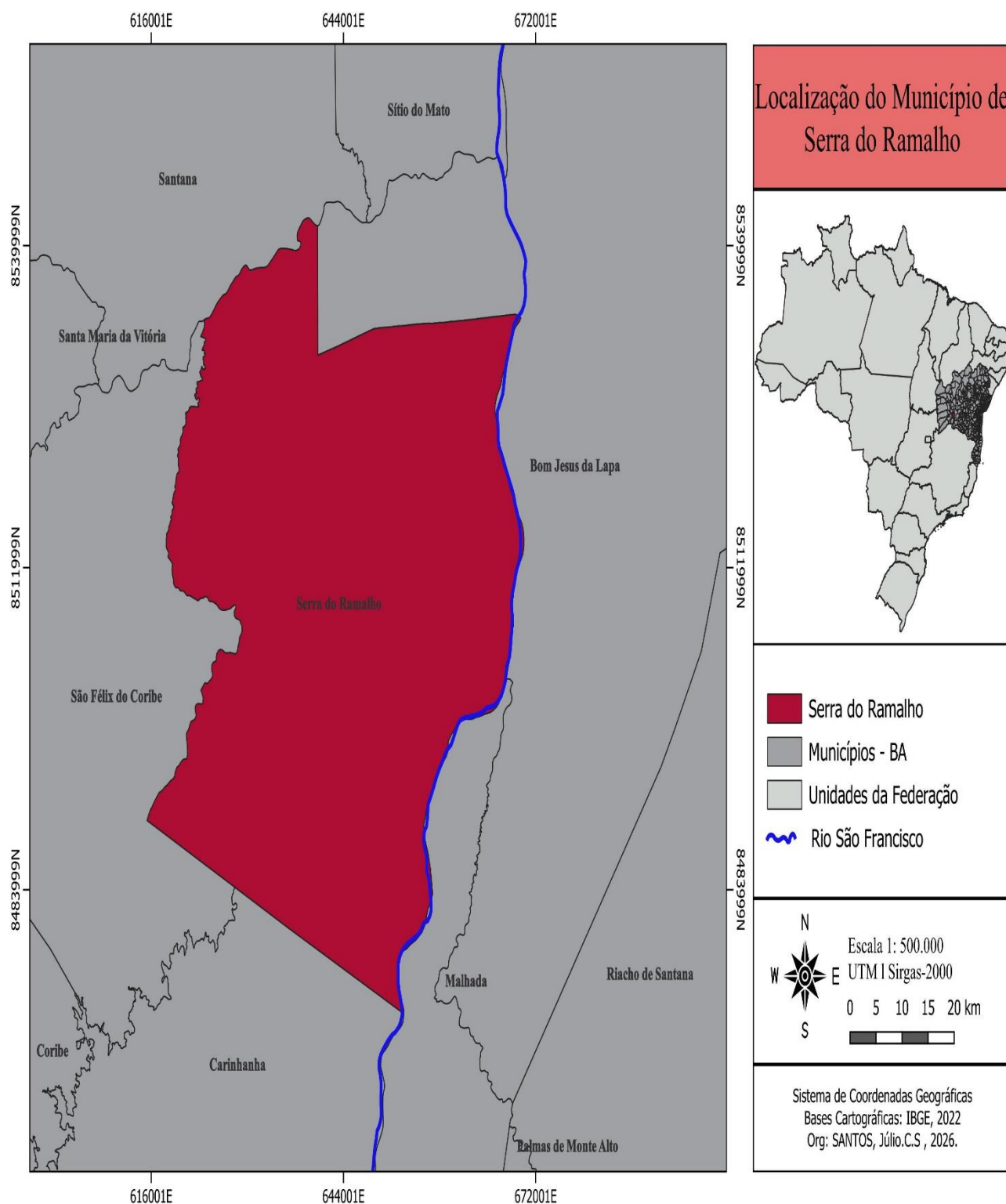
comunitário de produzir seu alimento na forma de ser, estar e produzir produzem a sua própria (R)existência.

O município de Serra do Ramalho

Serra do Ramalho está localizado no Estado da Bahia, na região Nordeste do Brasil. Pertence à Mesorregião do Vale São Francisco da Bahia e à Microrregião de Bom Jesus da Lapa. O município possui uma população estimada de aproximadamente 34.222 mil habitantes, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2022.

Localizado no Oeste baiano, entre o Rio São Francisco e a serra que lhe dá nome, o território - atualmente uma agrovila - nasceu na década de 1970 como Projeto Especial de Colonização (PEC), cujo objetivo era receber famílias desalojadas pela barragem de Sobradinho. O município faz parte da área de influência da cidade de Bom Jesus da Lapa, na região do Médio São Francisco Baiano. Trata-se de uma criação do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) na década de 1970, denominada Projeto Especial de Colonização – Serra do Ramalho (PEC-SR). Antes da implantação do PEC-SR, esse nome restringia-se à região da serra e designava apenas a formação rochosa que se destaca na imensa planície (Filho, 2016), região conhecida pelos habitantes como Taquari.

MAPA 02: MUNICÍPIO DE SERRA DO RAMALHO – BAHIA



Fonte: Araújo (2025).

A criação do PEC-SR, conforme apontado por Filho (2016), resulta do conflito entre os agricultores e o INCRA, além de refletir a abordagem do governo daquela época, que utilizou o projeto como forma de promoção, apresentando-o como uma nova

oportunidade voltada para o futuro. O PEC-SR foi estabelecido com o objetivo oficial de acolher as famílias afetadas pela construção da Represa de Sobradinho, cuja obra teve início em 1973 sob a gestão da Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF), subsidiária das Centrais Elétricas Brasileiras (ELETROBRAS).

No entanto, pesquisas de Estrela (2010) ressaltam que a criação do lago de Sobradinho resultou na inundação de uma extensa área de terras férteis, 26 comunidades e quatro sedes municipais — as antigas localidades de Casa Nova, Sento Sé, Pilão Arcado e Remanso — forçando o deslocamento de mais de 70 mil famílias. Esse projeto deixou um legado negativo que, muitos anos depois, ainda gera controvérsias, emoções e ressentimentos entre os afetados (Estrela, 2010). Contudo, é fundamental destacar que o PEC-SR foi criado à revelia tanto da comunidade nativa de Pambu/Araçá quanto das próprias famílias deslocadas, sem que houvesse participação efetiva ou escuta prévia desses grupos na concepção do projeto.

De acordo com a análise de Costa (1990), a Barragem de Sobradinho não se configura como um caso isolado de intervenção estatal agressiva sobre o ambiente físico para a edificação de uma usina hidrelétrica. Com a colaboração financeira do Banco Mundial, diversas grandes barragens foram e continuam a ser erguidas em diferentes regiões do Brasil, resultando na inundação de vastas áreas e no deslocamento de milhares de indivíduos, especialmente de grupos de agricultores e comunidades indígenas. [...] Essa intervenção governamental geralmente ocorre em decorrência de grandes projetos vistos como essenciais para a modernização (Estrela, 2010).

Segundo a autora, do ponto de vista econômico, o Brasil, ao longo da década de 1970, atravessava um intenso processo de internacionalização de sua economia. Nesse contexto, a construção dessa obra de grande envergadura estava plenamente alinhada às estratégias do governo militar, que priorizavam a expansão da infraestrutura como condição fundamental para inserir o país de forma competitiva no mercado internacional e projetá-lo como uma potência econômica.

A instalação da Represa de Sobradinho está inserida em um contexto político e econômico que tem na sua base no suposto modelo de “desenvolvimento” implantado pelo Estado brasileiro, mediado pelo processo limitante do capitalismo. Por assim dizer, o século XX foi marcado, entre outras coisas, pela entusiástica crença no “progresso” na técnica, no caráter “inexoravelmente libertador” do desenvolvimento das forças

produtivas; mesmo entre aqueles críticos ao modelo de desenvolvimento capitalista, era possível observar esse entusiasmo.

Estrela (2010) destaca que à medida que o projeto ganhava contornos mais definidos, os “beradeiros⁹” das áreas atingidas perceberam que, longe de se confirmar as promessas dos benefícios da implantação do empreendimento da UHE de Sobradinho, a construção da gigantesca e moderna obra apontava para a total desorganização de seus meios de vida e de seus valores socioculturais. Em contrapartida, os órgãos governamentais argumentam que a desorganização seria passageira e logo que os indivíduos deslocados se estabelecessem nas áreas de reassentamento, a situação se configuraria de outro modo, avizinhandos-se aspectos promissores, perspectiva que não se concretizou.

Retomando sobre os aspectos políticos, culturais e econômicos de Serra do Ramalho na atualidade, o município está geograficamente organizado em 23 agrovilas, organizadas a partir do reassentamento dos atingidos pela UHE Sobradinho e, onde se encontram comunidades que se a identificam ribeirinhas e tradicionais às margens do Rio São Francisco e, entre estas, estão as comunidades quilombolas de Pambu/Araçá, Barreiro Grande, Água Fria e de Estreito. A comunidade Barreiro Grande foi certificada como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares com número do Processo nº 01420.004841/2012-50, certificado pela FCP com a Portaria de nº 229/2012, de 31/12/2012, Quilombos certificados (2020). A comunidade quilombola Água Fria foi certificada como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares através do Processo de nº 01420.004840/2012-13 e certificado também pela Fundação Palmares através da Portaria nº 229/2012, de 31/12/2012.

A comunidade quilombola de Estreito encontra-se localizada no município de Carinhanha e foi certificada como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares com a seguinte denominação Quilombo Estreito, no processo nº 01420.001214/2008-81, Certificado através da Portaria nº 60/2008.

Aproximação com as lutas sociais

Pesquisar comunidades historicamente excluídas não é uma escolha simples, por diversas razões. Trata-se, sobretudo, de investigar questões complexas relacionadas à luta pelo direito de permanência em seus territórios, um processo historicamente marcado por

⁹ Habitualmente as comunidades tradicionais da beira do Rio São Francisco são identificadas, assim como os seus povoadores, através de um lugar-natureza de habitação e de trabalho. Do ponto de vista do lugar onde vivem, eles são barranqueiros, ribeirinhos e, mais raro, beradeiros (Souza; Brandão, 2012).

expulsões, conflitos e profundas desigualdades que incidem de forma violenta sobre esses grupos. Diante desse contexto, essas comunidades são constantemente convocadas a reafirmar suas lutas pela garantia de direitos sistematicamente negados.

Para adentrar em uma comunidade quilombola-ribeirinha, a exemplo de Pambu/Araçá, é necessário mais que o conhecimento teórico e empírico adquirido no campo acadêmico, ainda que importante, o adentrar a comunidade, o pesquisador se deparará com muitas demandas e reivindicações, entre elas moradia, saúde educação e reconhecimento, e por esses motivos, o pesquisador precisa reconhecer a legitimidade das lutas e dos pleitos da comunidade.

Destaca-se, ainda, que a escolha de uma comunidade quilombola-ribeirinha como campo de pesquisa exige o respeito aos protocolos de consulta estabelecidos pela própria comunidade, de modo que os objetivos da pesquisa, bem como seus possíveis impactos positivos e negativos, sejam apresentados de forma clara, transparente e previamente acordada. Esse procedimento está em consonância com a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) da qual o Brasil é signatário, que assegura aos povos e comunidades tradicionais o direito à consulta prévia, livre e informada sempre que ações externas possam afetar seus modos de vida, territórios e formas de organização social. Além disso, um dos aspectos mais fundamentais é reconhecer a existência de conhecimentos ancestrais, bem como de lugares, práticas e saberes considerados sagrados, cujo acesso é regulado por normas próprias, envolvendo permissão, autorização e em muitos casos, o respeito ao segredo.

Tais dimensões não podem ser tratadas como meros dados de pesquisa, mas como elementos constitutivos da identidade coletiva e da cosmologia dessas comunidades, devendo ser acessadas apenas quando autorizadas e conforme as regras definidas por seus próprios sujeitos.

O questionamento que se faz acerca da invisibilidade das questões quilombolas e negação do direito ao acesso ao território marcam inicialmente o meu interesse pelas questões da memória como elemento fundante na territorialidade das comunidades quilombolas-ribeirinhas da região do MSF baiano. Entendo que as comunidades negras enfrentaram, e ainda enfrentam muitos questionamentos sobre a sua legitimidade de apropriar-se de um lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições e práticas culturais. No entanto, o que prevalece nesta tese é a perspectiva decolonial¹⁰

¹⁰ Esta discussão será apresentada e/ou aprofundada no terceiro capítulo desta tese.

enquanto teoria do pensamento social de luta e resistência utilizada como estratégia e combate a todas as formas de racismo cometida contra povos e comunidades negras.

Além do que foi exposto nesta justificativa, o que me aproxima com o tema desta tese tem nexos de ligação com a militância no Movimento Estadual dos Trabalhadores e Trabalhadoras Assentados, Assentadas, Acampados, Acampadas e Quilombolas da Bahia¹¹ (CETA) durante as décadas de 2000 a 2010 e na Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP).

Entre 2003 e 2016, estive intensamente envolvido no movimento CETA, atuando ao lado de diversas lutas sociais pelo direito e acesso à terra e território na área do MSF, particularmente nas cidades de Serra do Ramalho, Sítio do Mato, Carinhanha e Malhada. Nesse período de militância, o movimento se tornou minha principal referência de formação humana, social e política. Assim como uma escola, o movimento negro desempenha um papel educativo (Gomes, 2017).

De acordo com Maria da Glória Gohn (2011), os movimentos sociais vão além de simplesmente reivindicar direitos. A autora argumenta que esses movimentos geram aprendizado e formação a partir da prática conjunta, da resistência e do entendimento da realidade social.

Entendo que as experiências formativas que obtive durante minha participação no coletivo, especialmente no Curso de Educação do Campo, me proporcionaram crescimento pessoal, político e social, permitindo entender meu papel na sociedade diante dos desafios sociais, políticos, culturais e econômicos que as comunidades tradicionais enfrentam historicamente, como a expulsão de trabalhadores de suas terras e a negação dos direitos essenciais para uma vida digna. Assim, a perspectiva formativa desenvolvida nos movimentos está inserida em um contexto que envolve outros sujeitos e diferentes abordagens pedagógicas (Arroyo, 2014).

Pelos processos formativos existentes nos movimentos sociais, neste caso, no movimento CETA, que retomo a discussão acerca da organização social da comunidade de Barra da Ipueira, uma das comunidades que compõem o território Pambu/Araçá. A associação tem seu início no ano de 1995, momento em que estava implantando os primeiros projetos do assentamento. Nesse contexto, dava meus primeiros passos nessas organizações como participante-militante de encontros, assembleias e celebrações

¹¹ Organização social, denominada pela sua sigla de CETA. O Movimento foi criado na década de 90, tendo como principal de luta a defesa dos trabalhadores e trabalhadoras do campo do estado da Bahia.

realizadas pela comunidade ou pelo Movimento dos trabalhadores e Trabalhadoras, Acampados/Acampadas, Assentados/Assentadas e Quilombolas da Bahia (CETA).

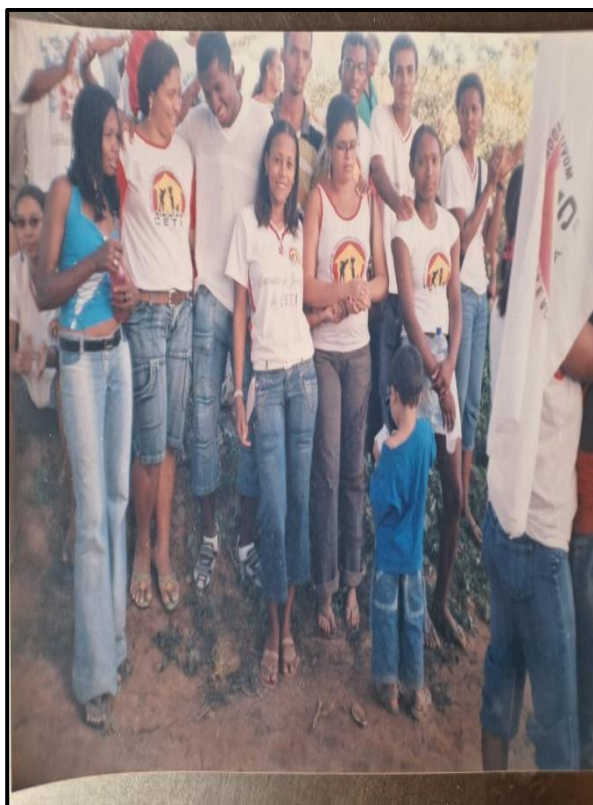
Dessa maneira, logo compreendo a dinâmica e organização do Assentamento, quando passo assumir liderança dentro da comunidade. Esse tipo de participação, segundo Simone Weil (2001) é uma “participação natural”, quando é ocasionada automaticamente na relação com o lugar, nascimento, profissão ou meio. Para Weil (2001), o ser humano precisa ter múltiplas raízes, precisa receber a quase totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios dos quais faz parte naturalmente.

FIGURA 6: MOBILIZAÇÃO MOVIMENTO CETA -2006



Fonte: Arquivo pessoal do autor e de uma colaboradora da pesquisa (2024).

FIGURA 7: MOBILIZAÇÃO MOVIMENTO CETA -2006



Fonte: Arquivo do autor (2025).

Em 2003, fui legalmente assentado no Projeto de Assentamento Agroextrativista São Francisco, comunidade de Barra da Ipueira, no município de Serra do Ramalho-Bahia. Nesse período, atuei no Movimento na região do Território Velho Chico, quando o movimento assumia a missão de defesa, mobilização e organização das comunidades tradicionais, em especial das comunidades quilombolas que enfrentavam disputas com fazendeiros e empresários do agronegócio por seus territórios. Desde 1980, essa região foi marcada por conflitos, onde trabalhadores rurais se envolveram em intensas lutas contra fazendeiros que buscavam tomar posse das terras ocupadas por povos quilombolas, com a finalidade de implementar projetos agropecuários (Dutra, 2015).

Nesta atuação no movimento, engajei-me e tive a oportunidade de participar de diversas atividades, encontros, reuniões, assembleias, marchas, ocupações e conferências, tanto em nível regional quanto nacional em diversos municípios. Através da participação nesses eventos educativos e formativos, os movimentos sociais desenvolvem sua forma de entender a realidade (Arroyo, 2003, p. 43), e foi dessa maneira que consegui melhor

compreender os processos de resistências das comunidades tradicionais, incluindo os conflitos e a violência que estas enfrentaram e enfrentam ao longo da história.

Dentro das iniciativas organizadas desse movimento e por outras instituições, tive a oportunidade de participar do Movimento Popular ‘Por Uma Educação do Campo’, que originou o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA). A criação do PRONERA, como uma política pública resultante das lutas dos movimentos sociais pela terra e território, junto com a colaboração de universidades, educadores e intelectuais, proporcionou aos assentados e acampados da reforma agrária o direito ao acesso à educação, oferecendo cursos de alfabetização, ensino fundamental, médio integrado e técnicas em agropecuária sustentável, além de graduação em Pedagogia da Terra, Letras/Vernáculos, Engenharia Agrônômica e Direitos da Terra.

A implementação do PRONERA como uma política pública resultante das mobilizações dos movimentos sociais em defesa da terra e do território, aliada ao apoio de universidades, educadores e intelectuais, assegurou aos trabalhadores rurais, tanto os assentados quanto os acampados da reforma agrária, o direito à educação em suas diversas modalidades e níveis. É fundamental destacar que a conquista da política de Educação do Campo se baseia em um projeto político-pedagógico que se opõe à hegemonia.

Diante dessa situação e reconhecendo a importância de realizar estudos mais detalhados na área da Educação, procurei colaborar com o debate teórico e metodológico sobre a educação popular, influenciado pelas ideias de Paulo Freire. A atuação do Movimento CETA no Velho Chico nas décadas de 1990 e 2000 focou na defesa, mobilização e organização das comunidades tradicionais, em especial das comunidades quilombolas que enfrentavam disputas com fazendeiros e empresários por seus territórios.

Dentro do seu contexto histórico, em 1980 essa região foi marcada por conflitos, onde trabalhadores rurais se envolveram em intensas lutas contra fazendeiros que buscavam tomar posse das terras ocupadas por povos quilombolas ancestrais com a finalidade de implementar projetos agropecuários (Dutra, 2015).

Ao contrário da abordagem educacional convencional, a educação do campo desafia a histórica marginalização das comunidades rurais, evitando replicar os modelos de ensino urbano, ela promove uma formação que se adapta às formas e estilos de vida dos camponeses, reconhecendo suas lutas, identidades e considerando a terra como o pilar fundamental dessa proposta pedagógica (Caldart, 2008).

No entendimento de Caldart (2008), a resistência contra-hegemônica presente na Educação do Campo se manifesta na valorização dos indivíduos e dos seus territórios, que se tornam elementos essenciais no processo educativo. Simultaneamente, essa abordagem é conectada a uma visão de educação libertadora, que tem como base as ideias do pensamento político e pedagógico de Paulo Freire (Freire, 1967; Freire, 1968).

Durante esse período de formação no CETA e na pedagogia da terra, tive a oportunidade de aprofundar minha compreensão política e crítica acerca da educação, especialmente relacionada às lutas sociais. Isso me fez perceber a importância das vivências comunitárias na construção do saber, por meio de práticas pedagógicas que estão profundamente conectadas à realidade social, cultural e ambiental dos territórios.

Tecendo o caminho metodológico da pesquisa

O caminho metodológico desta pesquisa opta por uma abordagem que dialoga com as questões raciais e suas principais formas de resistência¹². A finalidade de uma pesquisa é racionalizar as ações do pesquisador em sua atividade de investigação, servindo de forma metodológica como instrumento para definir um padrão de relacionamento com os sujeitos do mundo real e orientar a escolha de técnicas apropriadas à pesquisa (Silva, 2010).

O processo metodológico deste estudo pauta-se numa teoria “decolonial” (Quijano, 2000). Por considerar que as resistências dos povos e comunidades negras quilombolas têm no seu histórico de luta a defesa e manutenção dos seus territórios, e que, por uma versão histórica colonial, quando “os negros foram reduzidos à escravidão” (Quijano, 2005, p. 118), essa pesquisa ancora-se em Bourdieu (2008) por este afirmar que o espaço social pode ser concebido ao mesmo tempo como um campo de forças cuja necessidade impõe-se aos agentes nele envolvidos e como um campo de lutas, no qual os agentes se enfrentam

¹² Ao longo do processo de escrita, evidenciou-se a complexidade em adotar uma única e uniforme posição enunciativa para situar o autor no texto. Por essa razão, justifico a redação alternada entre o uso da primeira pessoa do plural, não como recurso de neutralização da autoria, mas como reconhecimento de que a produção do conhecimento se constrói em diálogo com um campo teórico coletivo, composto por autores, colaboradores, conceitos e pensamentos intelectuais que sustentam e atravessam a análise desenvolvida. Em algumas partes do texto, assumo a primeira pessoa do singular para sinalizar que a elaboração dos argumentos, a seleção dos fatos analisados e a articulação entre os sujeitos da pesquisa e o pesquisador decorrem de uma experiência situada, marcada por escolhas interpretativas e por uma inserção concreta no campo empírico.

diante de suas condições, contribuindo para a conservação ou para a transformação de sua estrutura.

Essa teoria nos permite considerar que os sujeitos históricos produzem uma pedagogia própria respaldada na cultura quilombola, admitindo assim, que eles não são *idiotas culturais*, portanto, “produzem saberes legítimos que o sistema formal de ensino precisa levar em consideração” (Souza, 2015, p. 25)

Este estudo é fruto de uma experiência de interação e investigação com a comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá situada em Serra do Ramalho, no Território de Identidade do Velho Chico, região do Médio São Francisco. O foco não foi apenas analisar a comunidade, mas sim adquirir conhecimento a partir dela e para isso requer uma transformação na forma de escrever, ouvir e pensar, sendo necessário o abandono da posição convencional do discurso acadêmico e participar, de maneira respeitosa, das conversas coletivas, onde o conhecimento é trocado de maneira igualitária, onde o tempo tem uma cadência diferente, onde tanto a fala quanto o silêncio também podem transmitir significados importantes. Penso, que por esse entendimento superamos a ideia equivocada que pesquisar é simplesmente fazer visitas de finais de semanas e coletar dados.

Assim, acredito que analisar os processos de resistência da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá através da memória oral e coletiva dos sujeitos interlocutores e interlocutoras da pesquisa, objetiva a visibilidade a tantas histórias, vivências e resistência promovidas por essa comunidade, reconhecendo sua cultura, modos de vida, relação com natureza, forma de organização. A perspectiva assumida tem sua base em Mignolo (2008) no que trata da valorização das culturas, costumes e subjetividades que foram desclassificadas historicamente por uma construção racial colonial.

Reconheço a importância da história oral e memória coletiva enquanto metodologias e pensamento teórico-metodológicos e assumo essa importância nesta tese por entender que ela possibilita e viabiliza a pesquisa como as comunidades negras quilombolas que têm perspectivas de vida diferenciadas daquelas impostas pela modernidade. Deste modo, a ideia é que a pesquisa contemple as questões de cunho social, cultural, econômico e político na análise de grupos submetidos a uma relação de poder e dominação no processo sócio-histórico de formação (Santos; De Paula, 2019).

No contexto da comunidade de Pambu/Araçá, a memória não deve ser vista apenas como um acervo de recordações ou um registro inativo de acontecimentos passados. Ela representa, na verdade, o elemento que conecta a "Trama da (R)existência", trazendo

significado e coesão à tríade inseparável de pescar, plantar e rezar. Sem a memória, essas atividades se reduzem a meras operações técnicas ou rituais desconexos e, com ela, transformam-se em um conjunto de defesa ontológica. Compreende-se que a memória funciona como o elo entre o passado dos antepassados e as batalhas atuais. Ela é o conector que passa através das gerações, transmitindo os conhecimentos essenciais para operar na relação entre a tríade pescar, plantar e rezar.

A memória guarda as habilidades dentro da dimensão pragmática entre o pescar e o cultivo, elementos indispensáveis para a sobrevivência contra o processo de desterritorialização experienciado pela comunidade de Pambu/Araçá. No campo da religiosidade, enquanto dimensão simbólica, a prática da reza de ramo é conduzida pelas lembranças das rezas, festas e festejos praticados pela comunidade.

No contexto da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, a dimensão política da (R)existência não se limita ao campo da militância institucional, mas se manifesta como uma práxis insurgente fundamentada na memória coletiva, na perspectiva de que a memória não é um simplório repositório de lembranças de tempos do passado, mas como mecanismo vivo que converte a vivência em (R)existência, operando como uma força de contra-ataque à invisibilidade imposta pelos projetos de modernização e desenvolvimento no Médio São Francisco Baiano.

A profundidade do aspecto político deste processo reside em evidenciar a capacidade de narrar a própria história, a partir dos seus anciãos que contestam discursos hegemônicos contra essas comunidades. Enquanto os projetos desenvolvimentistas aplicados a estas comunidades quilombolas-ribeirinhas, na maioria das vezes são pautados a partir da lógica da expropriação e da racionalidade técnica, ela reduz o território a uma categoria puramente econômica ou espacial.

Pela compreensão apresentada, entendo que a memória quilombola-ribeirinha reafirma o território como um espaço de vida e de sentido, pois ao rememorar as histórias de expropriação e exclusão, as comunidades não apenas lamentam o que foi perdido, mas também utilizam o passado como um espelho crítico para o presente e, portanto, torna-se uma ação política de denúncia e desnaturalização das violências estruturais, impedindo que o apagamento histórico se transforme em aceitação passiva. Nestes termos, a memória funciona como um dispositivo de legitimidade ontológica contra o processo de desterritorialização e reterritorialização.

Neste contexto, a ideia de memória de Halbwachs, Bosi (1994) ressalta que o ato de lembrar não assume o caráter de lembrança, de sonho, de reviver um momento passado, mas de refazer, reconstruir, repensar com imagens e ideias de hoje as experiências do passado. Corroborando esta compreensão, Pollak (1989, p. 7) destaca que:

Estudar as memórias coletivas fortemente constituídas, como a memória nacional, implica preliminarmente a análise de sua função. A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis.

Partindo dessa premissa metodológica de pesquisa, considerando a abordagem qualitativa, utilizei a entrevista como recurso e instrumento de coleta de dados pertinentes a produção desta tese, respeito os princípios éticos no que tange a relação do pesquisador com seus informantes da pesquisa, no trato fiel das informações adquiridas, para garantir o devido rigor científico que um trabalho acadêmico e de pesquisa exige.

A partir da história oral e da memória oral coletiva dos sujeitos interlocutores da pesquisa, fiz escolha pelas pessoas mais “velhas”, por considerar sua importância no processo de luta e resistência das comunidades negras quilombolas da região. Por essa perspectiva, a memória deve ser compreendida a partir do diálogo com os mais velhos enquanto guardiões da memória, para assim, entender como esta compõe a organização do grupo na dimensão da resistência (Santos; De Paula, 2019).

Para Santos (2017) as experiências desses grupos são registradas nas suas memórias coletivas, onde acontecimentos vividos deixam “rastros” possíveis de serem reconstruídos pela vida no presente. Assim, ele reitera afirmando que as memórias são acionadas em determinadas situações, onde o grupo reencontra o passado, dando aos acontecimentos versões que são ancoradas em situações do presente. A memória possui, deste modo, um lastro comunitário, pois ancorada na identidade dos indivíduos com sua história e experiências.

Desse modo, fiz a escolha pelas pessoas mais “velhas”, não simplesmente pela sua história na forma individualizada ou desconectada da realidade social pesquisada, mas por considerar o processo de construção de sua memória parte de uma experiência de luta coletiva (Santos; De Paula, 2019). Assim, esta pesquisa não abdica da participação e

colaboração dos demais membros moradores da comunidade, haja vista que estes possuem protagonismo na resistência e defesa de seus territórios e, também, por acreditar que a ancestralidade desta comunidade não se dá de forma unilateral, mas sim na relação mútua entre os anciãos e as pessoas mais jovens da comunidade.

Tecendo a pesquisa de campo

Por se tratar de uma pesquisa de natureza qualitativa, as entrevistas foram realizadas de forma ética e respeitosa, considerando os tempos, os espaços e as disponibilidades dos interlocutores. Todas as conversas foram previamente agendadas, garantindo que os participantes se sentissem à vontade para narrar suas experiências, memórias e percepções acerca da comunidade e de seu território. Para realização das entrevistas e registros de áudio e fotográficos, foram utilizados ao longo do campo aparelhos de celular. Após a coleta, os materiais registrados foram armazenados num drive em nuvem para possibilitar o livre acesso dos informantes e, para a comprovação dos depoimentos transcritos e analisados na tese.

O processo investigativo da pesquisa esteve ancorado na escuta sensível e no reconhecimento dos interlocutores como sujeitos históricos e produtores de conhecimento. As entrevistas não se limitaram à coleta de informações, pelo contrário, se constituíram em momentos de diálogos, nos quais a memória individual e a memória coletiva emergiram como elementos centrais da análise. No primeiro momento, aconteceu a imersão no campo, compreendida não apenas como inserção física, mas também como engajamento epistemológico com os sujeitos, práticas e territorialidades investigadas. Tal imersão possibilitou a construção de uma “descrição densa”, nos termos de Geertz (1989), permitindo captar os significados culturais que estruturam as experiências sociais.

No primeiro momento, ainda no ano de 2024, realizei visita à comunidade de Pambu/Araçá para conversar com as lideranças e moradores com o objetivo de informar e solicitar a devida autorização para realização da pesquisa. Após a autorização, tive a oportunidade de visitar em 2024 a comunidade em diferentes momentos, participando de algumas atividades promovidas pela própria comunidade.

FIGURA 8: CARD DE DIVULGAÇÃO DE ATIVIDADE



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

O início da pesquisa foi marcado por um desafio significativo, em virtude do falecimento do líder comunitário Reginaldo Pereira Nunes. Em 2023, durante o processo de delineamento do projeto de pesquisa, Regi - como era popularmente conhecido, foi a principal referência para os primeiros contatos, diálogos e conversas acerca da minha intenção de investigar os processos de luta e resistência vivenciados pela comunidade de Pambu/Araçá.

Nas aproximações iniciais com o campo empírico, Regi foi indicado pelos próprios moradores como a pessoa mais apropriada para abordar o processo de reconhecimento da comunidade enquanto quilombola. Durante esse período, tive a oportunidade de dialogar com ele, ainda que informalmente, sobre a história da comunidade, bem como sobre suas formas de organização política e social. No entanto, antes mesmo do início das entrevistas, seu falecimento interrompeu de maneira súbita essa possibilidade.

Sua partida teve forte repercussão na comunidade, entre os moradores e também em âmbito regional, em razão de sua atuação militante e de sua liderança política. Esse acontecimento impactou diretamente o percurso da pesquisa, uma vez que Regi ocupava, naquele momento, a presidência da associação comunitária, posição central na mediação das relações internas e externas da comunidade.

FIGURA 9: PAINEL DE HOMENAGEM A REGI (IN MEMORIAM)



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

Para os interlocutores desta pesquisa falar da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá passa por falar na participação e liderança de Regi. “Qualquer pessoa que se refere à Pambu, já liga a ele. Quando refere a ele já a referência ao Pambu, né?” (Lúcia, 43 anos, interlocutora). Me lembro das primeiras entrevistas realizadas com as pessoas mais velhas da comunidade, quando iniciava a entrevista solicitando que contasse um pouco sobre sua vida e também da comunidade, foi unânime ouvir deles, “quem sabe essa história é Regi, ele a melhor pessoa pra contar isso”.

Diante da perda de Regi, foi necessário reorganizar o planejamento metodológico da pesquisa, de modo a garantir o respeito ao momento sensível que todos enfrentavam e, também, por compreender que a ausência de sua voz e narrativa, como militante quilombola, alterava de alguma maneira os processos da pesquisa. Este fato me fez refletir que a produção do conhecimento acadêmico em comunidades tradicionais, a exemplo de Pambu/Araçá, é sempre atravessada por experiências humanas, memórias compartilhadas e perdas que carregam significados sobre a história de uma pessoa, da família e de uma comunidade. Ao mesmo tempo, percebo o quanto é importante a responsabilidade ética do

pesquisador no processo de realização da pesquisa, por entender que nenhum estudo se constrói isolado das trajetórias e afetos de quem o compõe.

O falecimento de Regi revelou, nesta pesquisa, que investigar todo e qualquer fenômeno é também reconhecer a força, a trajetória daqueles e daquelas que fazem parte de um determinado território, bem como, a permanente contribuição destes, mesmo quando já não estão presentes fisicamente.

Em 2025, ano em que a pesquisa de campo ocorreu de forma ininterrupta, foram realizadas durante os meses de janeiro a julho várias visitas com o objetivo de observar e registrar locais, pessoas e as práticas sociais desenvolvidas por eles. Durante esta fase do trabalho de campo, busquei observar o cotidiano dos interlocutores dentro da comunidade, e em alguns desses momentos foi realizado o pedido para me conceder entrevista através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Desse modo, a primeira etapa da pesquisa aconteceu através da imersão no campo, compreendida para além da inserção física, com o engajamento epistemológico com os sujeitos, práticas e territorialidades investigadas.

Na sequência, realizou-se a produção e/ou sistematização de dados, mobilizando técnicas clássicas da pesquisa qualitativa, como entrevistas e observação participante. As entrevistas foram conduzidas de forma semiestruturada, possibilitando a emergência de narrativas e memórias dos sujeitos, enquanto a observação permitiu apreender práticas cotidianas e dinâmicas simbólicas não verbalizadas (Minayo, 2014). Esse movimento permitiu realizar triangulação empírica e amplia a validade interpretativa dos dados.

Na sequência, realizamos a codificação temática, processo pelo qual os dados foram organizados em unidades de sentido recorrentes, tais como pesca, plantio, reza e memória. Assim, foi realizado a análise temática proposta compreendendo que esta análise não se limita à categorização descritiva, mas busca essencialmente identificar padrões significativos que revelem estruturas subjacentes às práticas sociais analisadas (Braun; Clarke, 2006),

A quarta etapa corresponde à análise e interpretação, momento em que os dados codificados são articulados com o referencial teórico, especialmente a teoria decolonial. Nessa perspectiva, a análise promovida aqui tensiona as epistemologias hegemônicas e valoriza saberes outros, historicamente subalternizados (Quijano, 2005; Mignolo, 2008) e, por essa razão, a interpretação não é neutra, mas sim posicionada frente aos processos de resistências vividos pela comunidade.

A partir das etapas e momentos da pesquisa, a categoria se revelou na elaboração através da “Trama da (R)existência”, entendida como uma chave interpretativa que integra práticas, saberes e formas de vida em um tecido relacional de resistência e reexistência. A trama não emerge pela vontade própria do seu autor, é resultante de um processo iterativo entre dados do campo empírico e teoria, conforme sugerido pela lógica indutiva da pesquisa qualitativa (Charmaz, 2009).

Importa destacar que a explicitação dessas etapas responde diretamente às exigências de rigor metodológico frequentemente demandadas na avaliação acadêmica. Ao tornar visível o percurso analítico, a pesquisa fortalece sua transparência, coerência interna e confiabilidade, afastando críticas de fragilidade metodológica e evidenciando a consistência do processo investigativo.

Das entrevistas

Organizei o quantitativo de interlocutores em quatro grupos distintos. O primeiro corresponde ao grupo de lideranças, tanto locais quanto de âmbito regional. O segundo grupo é composto por moradores mais velhos da comunidade, aqui compreendidos como anciãos detentores de saberes ancestrais, sendo este o principal critério de definição. O terceiro grupo reúne representantes religiosos dos diferentes credos existentes em Pambu/Araçá. Por fim, o quarto grupo é formado por professores (as) que moram e atuam na comunidade. Foram realizadas treze entrevistas, sendo cinco com homens e oito com mulheres.

Destaco que tanto na observação realizada durante a pesquisa quanto na participação dos interlocutores, a presença feminina mostrou-se bastante expressiva. Em todos os quatro grupos organizados, a maioria foi composta por mulheres. No grupo de lideranças, por exemplo, a atual presidenta da associação local é a senhora Elisângela. Integram ainda esse grupo a liderança Lucineide, conhecida por todos como Lúcia, que atualmente assume a coordenação pedagógica das escolas quilombolas do município de Serra do Ramalho, e também Nilda Maria, filha da senhora Amélia e irmã de Lúcia.

Observando e refletindo sobre esse aspecto da participação das mulheres, Sandoval (2001) corrobora ao afirmar que o processo em que as mulheres negras vão construindo as bases de um novo movimento social, com características e reivindicações próprias, pode ser entendido como um momento de passagem para uma consciência política, agindo

contra a colonialidade que também é de gênero (Lugones, 2008). Nesta linha de observação, reflexão e análise, a interpretação dos dados ocorreu a partir das análises e das narrativas em eixos analíticos, tais como memória coletiva, território, identidade quilombola e práticas de resistência, articulando os relatos empíricos com o referencial teórico adotado ao longo da pesquisa.

A estrutura e organizativa dos dados da pesquisa percorreu as etapas estabelecidas realizando primeiramente leitura e levantamento de material bibliográfico como forma de planejamento, organização e seleção das bases analíticas do estudo, momento em que foi realizado diferentes leituras com objetivo de identificar e selecionar todo material de aderência a pesquisa. Nesta etapa, realizei análise do conteúdo propriamente dito, onde sistematicamente categorizei na forma de unidades de registro todas as palavras, expressões e frases que de algum modo tivesse padrão, convergência ou divergência ligadas aos objetivos da pesquisa. Na sequência, tratei de sistematizar na forma escrita os dados coletados, tanto da pesquisa de campo como do material literário na forma de texto, artigo, livros, cartilhas e sites de busca de trabalhos acadêmicos com vista a promover análise crítica dos aspectos de sentidos e significados atribuídos a cada questão identificada.

Dado essa etapa, a pesquisa de campo como elemento central de uma pesquisa de cunho social, aconteceu em diferentes momentos junto à comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, considerando a vida e o cotidiano da comunidade. Para Minayo (2014) esse tipo de pesquisa constitui-se como etapa principal para compreendermos, de maneira situada e crítica, as dinâmicas sociais que atravessam o contexto local da pesquisa, quando observa que o trabalho empírico é um processo vivo, no qual o pesquisador se entra no cotidiano local dos sujeitos, almejando captar os sentidos, práticas e modos de organização que não aparecem nos documentos oficiais.

Realizar entrevista em uma pesquisa acadêmica é muito mais do que uma simples conversa entre duas pessoas. A ideia de entrevista neste trabalho segue Bogdan e Biklen (1994) quando afirma que a entrevista é uma conversa intencional entre duas ou mais pessoas, cujo objetivo é obter informações sobre um determinado assunto ou fenômeno. Para esses autores, é através da entrevista qualitativa que são fornecidos os dados e informações que o pesquisador busca obter. Desse modo, a entrevista se torna um importante canal de acesso às informações, experiências e percepções, e para tal exigirá preparação, cuidado ético por parte do pesquisador.

De acordo com Minayo (2014), a entrevista em pesquisas qualitativas favorece a construção de sentidos compartilhados, na medida em que o diálogo acontece de maneira aberta, respeitosa e capaz de acolher os diferentes modos de narrar a realidade. Assim, coletar os dados durante as entrevistas foi elaborado um instrumento de coleta de dados, um roteiro de perguntas como forma de melhor orientar a sua realização.

Minayo (2014) diz, ainda que a entrevista individual se caracteriza por sua forma de organização e utilidade para os estudos a que se destina: (a) levantamento de opinião, quando é mediada por um questionário totalmente estruturado, no qual a escolha dos interlocutores está condicionada às respostas a perguntas formuladas pelo investigador; (b) entrevista semiestruturada, que combina um roteiro com questões previamente formuladas e outras abertas, permitindo ao entrevistador um controle maior sobre o que pretende saber sobre o campo e, ao mesmo tempo, dar espaço a uma reflexão livre e espontânea do entrevistado sobre os tópicos assinalados. E (c) Entrevista aberta ou em profundidade, que consiste numa interlocução livre, balizada pelos parâmetros do objeto de estudo.

Nesse estudo foram realizadas tanto entrevistas abertas como entrevistas com um questionário semiestruturado. Vale ressaltar a pré-disposição de vários moradores em colaborar com a pesquisa, e aqui destaco não só os interlocutores que participaram diretamente como todos e todas aquelas que participaram indiretamente, seja com opiniões, indicação de pessoas para ceder entrevista, bem como os colaboradores que me possibilitaram chegar em diferentes lugares da pesquisa, seja no rio, no bar, na igreja, na sede da associação, na escola e nas residências.

Por se tratar de uma pesquisa qualitativa, e com respeito aos interlocutores da pesquisa, as entrevistas aconteceram de forma respeitosa, de modo com os participantes pudesse ter o espaço, lugar e o momento oportuno para conversar, e por esses motivos, as entrevistas foram antecipadamente agendadas com todos os interlocutores dentro de suas disponibilidades de dia, horário e local respeito os princípios éticos da pesquisa conforme projeto de pesquisa aprovado pelo Comitê de Ética da Universidade Estadual de Montes Claros/MG, como o parecer de número 7.389.744.

É fundamentalmente importante deixar evidente que a transcrição das entrevistas cedidas pelos interlocutores e interlocutoras não sofreu nenhum tipo de trato no sentido de correção ortográfica, gramatical, lexical ou mesmo no sentido de pontuação. Na transcrição foram preservados todos os aspectos do modo de falar e comunicar dos participantes. Entendo que intervir nas falas por meio de correções normativas implicaria submeter os

saberes tradicionais a padrões linguísticos hegemônicos, reforçando processos históricos de subalternização, o que estaria em total desacordo com a perspectiva epistemológica decolonial assumida nesta tese.

A preservação integral da forma de expressão dos sujeitos da pesquisa configura-se como um posicionamento ético, político e epistemológico. Conforme destaca Bosi (1994, p. 55), quando afirma que a memória narrada “não é simples reprodução do passado, mas reconstrução significativa a partir do presente”, o que exige respeito às formas originais de enunciação dos sujeitos.

Do mesmo modo, Walter Benjamin (1994) ressalta que a narrativa oral carrega experiências acumuladas e compartilhadas coletivamente, sendo inseparável da vida social de quem narra. Intervir nas falas por meio de correções normativas implicaria submeter os saberes tradicionais a padrões linguísticos hegemônicos, reforçando processos históricos de subalternização. Essa perspectiva dialoga com os princípios freirianos, ao afirmar que negar a palavra do oprimido significa negar sua condição de sujeito histórico (Freire, 1987). Assim, ao preservar os modos de falar dos interlocutores e interlocutoras, esta pesquisa reconhece esses sujeitos como produtores legítimos de conhecimento e reafirma a centralidade da cultura, da memória e da identidade na construção de epistemologias contra-hegemônicas (Quijano, 2005, p. 117).

O ato de pesquisar, quando ligado às questões da identidade e memória, se torna uma atividade de conexão e aproximação significativa entre os sujeitos da pesquisa e o pesquisador. No trabalho de campo realizado na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, o processo de investigação se entrelaça com as histórias de vida, as lutas coletivas e com os processos de resistência que permeiam os corpos, as águas e os caminhos das pessoas que ali residem. A escuta cuidadosa dos mais experientes, a participação ativa nos rituais diários, o cafezinho antes e depois da entrevista, o convite a visitas aos quintais produtivos dos participantes e o engajamento político dentro da comunidade transformaram a prática acadêmica em uma vivência comprometida com as pessoas e a comunidade pesquisada.

A escolha da comunidade quilombola de Pambu/Araçá como *locus* da pesquisa não se deu de forma aleatória. Tal decisão está diretamente relacionada à trajetória histórica marcada por deslocamentos forçados, conflitos territoriais e processos contínuos de resistência e afirmação identitária.

No contexto da região do Médio São Francisco Baiano, a comunidade integra um conjunto mais amplo de experiências quilombolas atravessados por projetos de colonização, remoções compulsórias e disputas pelo controle da terra. Ao mesmo tempo, Pambu/Araçá constitui um espaço de reinvenção cotidiana, no qual práticas agroextrativistas, festejos, rezas, mutirões e formas coletivas de organização reafirmam o território como espaço de vida e pertencimento. Esse território é banhado pelas águas do rio que dá nome à região e é também, espaço de reinvenção cotidiana, de práticas agroextrativistas, de rezas, festas, mutirões e formas de viver e resistir à margem da lógica do Capital. Pambu/Araçá é terra de rio, mas também é terra de luta.

Alinhando os aspectos socioculturais da comunidade de pesquisa como a minha trajetória enquanto pesquisador, elas se entrelaçam desde muito antes da formulação desta tese. O compromisso ético e o envolvimento com a Educação do Campo, por meio de ações formativas, encontros pedagógicos, articulações regionais e experiências comunitárias me levou a construir uma escuta sensível às demandas dos sujeitos do campo e das águas. Em especial, no interior do Coletivo de Educação do Campo do qual faço parte, ampliou-se o meu olhar sobre as especificidades da educação nas comunidades quilombolas, demandando um processo de descolonização curricular e epistemológica a partir das vozes dos territórios. Foi nesse contexto que Pambu/Araçá se revelou não apenas como objeto de pesquisa, mas como sujeito ativo de transformação e aprendizado mútuo.

Ao longo dos últimos anos, ainda que indiretamente, acompanhei reuniões, festas tradicionais, mutirões produtivos e momentos de formação que me permitiram observar e aprender de perto os enfrentamentos cotidianos por direito à terra, à educação, à dignidade. Essas vivências, além de enriquecer o olhar investigativo, exigiram-me uma postura comprometida com os princípios de uma pesquisa, o que Costa (1991) intitulou de pedagogia da presença. Essa aproximação foi extremamente importante durante o período da pesquisa e na construção e fortalecimento dos vínculos de respeito e confiança entre o pesquisador, os interlocutores/interlocutoras e comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá.

Os interlocutores da pesquisa

Alguns dizem por aí que pesquisar ou escrever é uma atividade academicamente solitária, porém, não concordo com esta afirmativa. Quando propomos pesquisar lugares, pessoas, modos de vida ou outro fenômeno, de maneira inevitável, estabelecemos

parcerias, diálogos e laços solidários com aqueles e aquelas que estão ao nosso redor, os nossos interlocutores e interlocutoras da pesquisa que participam colaborando com a construção do trabalho acadêmico.

É de fundamental importância para a construção de trabalho adequado e socialmente comprometido com as realidades existentes em que estão inseridos esses interlocutores, ainda mais quando se trata de uma pesquisa essencialmente qualitativa. Em pesquisa de cunho qualitativo, esses interlocutores não são tratados como meros informantes da pesquisa, mas sim como sujeitos históricos, onde trabalham em conjunto com o pesquisador em um processo respeitoso em que todos (as) se escutam.

QUADRO 1: PERFIL DOS PARTICIPANTES DA PESQUISA

NOME	IDADE	OCUPAÇÃO
Lourenço Francisco Pereira	89	Morador/Ancião
Antônio Estevam da Silva	71	Liderança/Ancião
Amélia Pereira Nunes	79	Rezadeira/Benzedeira
José Marques Souza	84	Morador/Ancião
Maria das Graças Santos	73	Rezadeira/Benzedeira
Nilda Maria Pereira Nunes	48	Pescadora/Liderança
Lucineide Pereira Nunes Reis (Lúcia)	43	Liderança/Coordenadora de educação
Edson Ribeiro dos Santos	57	Pescador/Representante da igreja católica
Joseni de Jesus Nunes	41	Professora/Representante da igreja católica
Zenaide de Souza Trindade	41	Professora
Elisangela Pereira de Souza	52	Presidenta/Liderança
Florisvaldo Rodrigues da Silva	50	Coordenador Regional/Estadual/Nacional da CRQ
Alvina Leite Benevides	52	Moradora/Pescadora

Fonte: Elaboração do autor (2026).

FIGURA 10: MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ



O senhor Lourenço Francisco Pereira, de 89 anos, é morador da comunidade quilombola de Pambu/Araçá. Viúvo, reside atualmente na casa de um de seus filhos. Em relação à sua saúde, relata ser hipertenso e apresenta leve perda auditiva. De fala serena e voz baixa, seu Lourenço compartilhou memórias sobre a chegada do INCRA e as transformações ocorridas na geografia da comunidade ao longo do tempo.

Fonte: Material do trabalho de campo (2025).

FIGURA 11: MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ



José Marques de Souza, de 84 anos, é morador da comunidade quilombola de Pambu/Araçá, onde reside há mais de 84 anos, segundo seu próprio relato.

Fonte: Material do trabalho de campo (2025).

FIGURA 12: MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ



Antônio Estevam da Silva, conhecido como seu Paizinho, de 71 anos, é morador da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá. Segundo seu relato, nasceu na própria comunidade e, embora não tenha conhecido seus avós, afirma que tanto eles quanto seu pai também nasceram naquele território. Atualmente, reside na localidade em função das “terras de seus avós”, ainda que ressalte uma mudança espacial significativa: “não era nesse lugar, era lá embaixo, no Pambu”, área que, segundo ele, foi tomada pelo INCRA. Em sua narrativa, destaca com orgulho sua participação na associação local, onde atua como conselheiro fiscal.

Fonte: Material do trabalho de campo (2025).

FIGURA 13: MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ



Dona **Amélia Pereira Nunes**, 79 anos de idade, é moradora da Comunidade Quilombola de Pambu/Araçá. Vó Amélia relata o período em que o INCRA expulsou as famílias do território. *“Fui nascida e criada aqui no Pambu [...]”*

Fonte: Material do trabalho de campo (2025).

FIGURA 14: MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ



Dona **Maria das Graças**, assim chamada pelos membros da comunidade, tem 73 anos, mora sozinha e não tem filhos. Dona Maria é uma importante benzedeira da comunidade, saber e prática que aprendeu com os seus avós. Em seu relato, rememora o período que descreve como triste, marcado pela expulsão da comunidade em decorrência da atuação do INCRA.

Fonte: Material de pesquisa do pesquisador (2025).

FIGURA 15: MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ



O pescador **Edson Ribeiro dos Santos** tem 57 anos; é popularmente conhecido como “Edinho” e é morador da Comunidade Pambu/Araçá. Casado com a senhora Joseni, uma das interlocutoras da nossa pesquisa, possui três filhos. Seu Edson relata que nasceu e se criou na comunidade.

Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

FIGURA 16: MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ



Beta é como todos conhecem Dona **Elisângela** na comunidade de Pambu/Araçá. Mulher que se reconhece negra e quilombola. Atualmente, Beta é a presidenta da Associação Quilombola de Pambu/Araçá. Dona de uma personalidade forte, Dona Beta diz que seus dias se resumem em participações de reuniões, trabalhar na roça e pescar.

Fonte: Material de campo (2025).

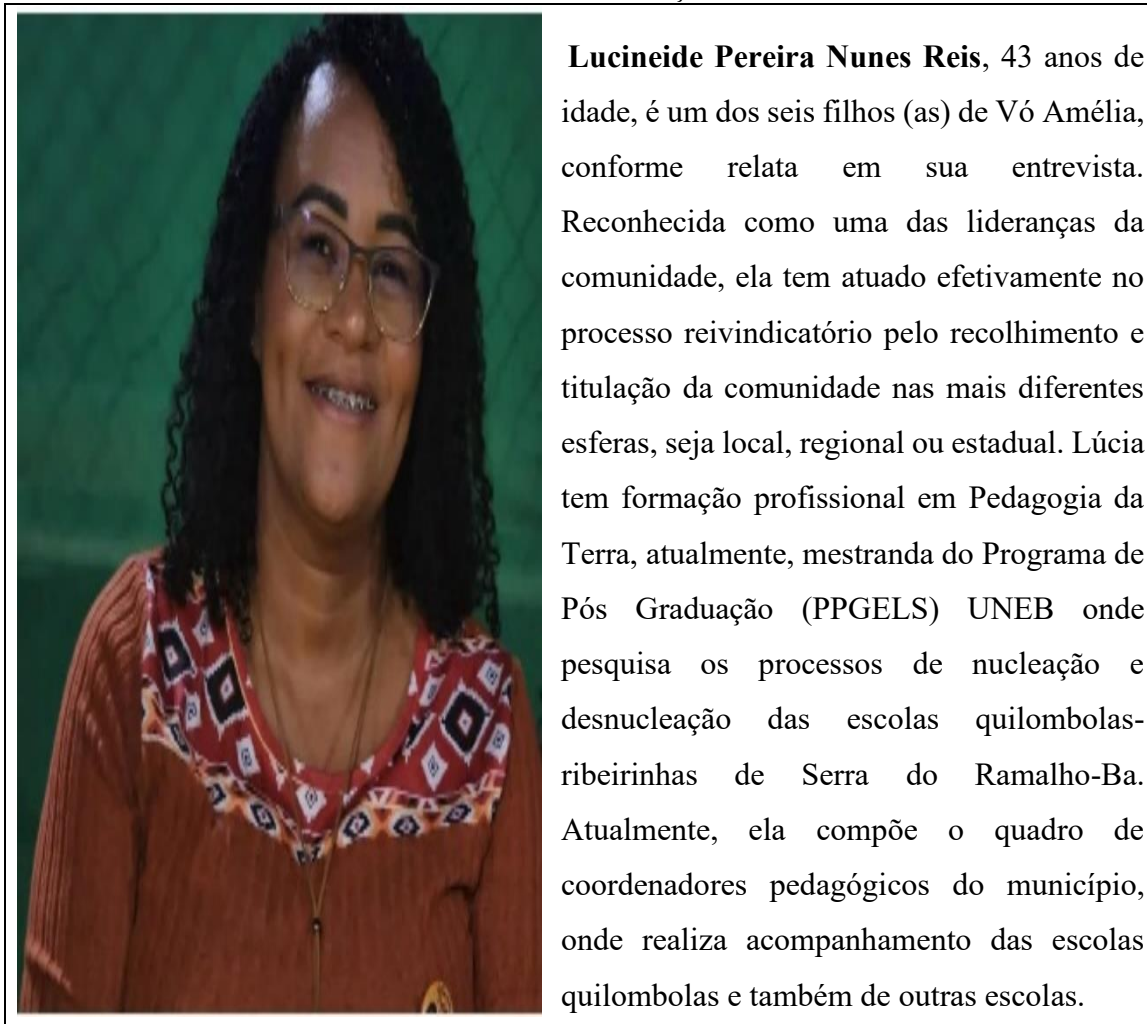
FIGURA 17: COORDENADOR NACIONAL DA CONAQ



Florisvaldo Rodrigues da Silva é morador da comunidade quilombola de Araçá-Cariacá, localizada no município de Bom Jesus da Lapa, Bahia, às margens direitas do Rio São Francisco. Na pesquisa, foi identificado carinhosamente como “Vado”. Sua inclusão como interlocutor se deu a partir de recorrentes menções feitas por outros participantes, que o indicaram como uma liderança relevante na comunidade. Florisvaldo possui uma trajetória marcada pela atuação em movimentos sociais de luta pela terra, principalmente por sua participação na Coordenação Regional Quilombola (CRQ). Atualmente, integra o Conselho Estadual da Bahia e compõe a Coordenação Nacional da CRQ.

Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

FIGURA 18: MORADORA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PAMBU/ARAÇÁ



Lucineide Pereira Nunes Reis, 43 anos de idade, é um dos seis filhos (as) de Vó Amélia, conforme relata em sua entrevista. Reconhecida como uma das lideranças da comunidade, ela tem atuado efetivamente no processo reivindicatório pelo recolhimento e titulação da comunidade nas mais diferentes esferas, seja local, regional ou estadual. Lúcia tem formação profissional em Pedagogia da Terra, atualmente, mestranda do Programa de Pós Graduação (PPGELS) UNEB onde pesquisa os processos de nucleação e desnucleação das escolas quilombolas-ribeirinhas de Serra do Ramalho-Ba. Atualmente, ela compõe o quadro de coordenadores pedagógicos do município, onde realiza acompanhamento das escolas quilombolas e também de outras escolas.

Fonte: Material cedido pela interlocutora (2025).

FIGURA 19: MORADOR DA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ



Nilda Maria Pereira Nunes, 48 anos, filha de Vó Amélia e irmão de Lucineide, mãe de um menino e de outra menina. Nilda também tem um histórico de luta dentro e fora da comunidade. No ano de 2018, quando a comunidade de Pambu/Araçá recebeu seu título de reconhecimento, Nilda assumiu a presidência da associação local. Ao relatar sobre as lutas pelo reconhecimento, destaca importantes aspectos dentro deste processo, entre eles a relação de pertencimento como quando afirma: “Quando eu falo, não sei, a minha história quem eu sou, Quilombola” [...] “E quanto eu me identifico, me, me autorreconheço com a cor da pele”.

Fonte: Material cedido pela interlocutora (2025).

FIGURA 20: MORADORA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PAMBU/ARAÇÁ



Alvina Leite Benevides, pescadora de 52 anos, nasceu e viveu na comunidade de Pambu/Araçá. Ao narrar sobre sua vida, ela relata: “Sou mãe de três filhos, cinco netos, casada. Meu esposo veio dali do assentamento ali onde Florisvaldo mora com o pessoal lá. Veio daqui do Cariacá, né, que eu ia lá no Quilombo” [...] “Eu nasci aqui. Eu nasci bem ali em cima, ali, ó. Foi aqui no Araçá aqui, ó. Bem ali”.

Fonte: Material da pesquisa de campo (2025).

FIGURA 21: MORADORA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
DE PAMBU/ARAÇÁ



A interlocutora **Zenaide**, de 41 anos, é moradora da comunidade de Pambu/Araçá. Como ela mesma afirma, é “nascida e criada” na localidade. É casada e tem três filhos. Atualmente, atua como professora na Escola Nossa Senhora Aparecida. Ao narrar sua trajetória, Zenaide destaca as condições de seu nascimento na própria comunidade, chamando a atenção para o contexto de escassez e para o papel das parteiras. Em seu relato, afirma: “E aí, na época de 84, era muito difícil, né, a escassez, e minha mãe acabou tendo eu mesmo aqui na comunidade de Pambu”.

Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

FIGURA 22: MORADORAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PAMBU/ARAÇÁ



Dona **Joseni de Jesus Nunes**, 41 anos de idade, é moradora da comunidade de Quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá. É professora da escola da Nossa Senhora Aparecida que fica localizada na comunidade, onde trabalha com a turma da EJA no período noturno. Esposa do senhor Edson, também conhecido como Edim, possuem juntos duas filhas. Ela narra que não é natural da comunidade, mas ressalta seu papel na mesma como coordenadora da igreja católica local, denominada “Igreja Divino Espírito Santo”.

Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

QUADRO 2: SÍNTESE DA METODOLOGIA DE PESQUISA

COMPONENTE	DESCRIÇÃO
Abordagem	Pesquisa Qualitativa com inspiração etnográfica com foco na compreensão de sentidos e memórias sob a ótica da decolonialidade
Natureza	Pesquisa de Campo com Imersão. Estudo direto na Comunidade Quilombola-Ribeirinha de Pambu/Araçá.
Análise	A Trama da (R)existência. O entrelaçamento indissociável das práticas de <i>pescar, plantar e rezar</i> .
Interlocutores e interlocutoras	Número de participantes da pesquisa: 13 Interlocutores/interlocutoras, sendo 8 mulheres e 5 homens (anciãos, lideranças e professores/as).
Técnica e instrumentos	Observação Participante e História Oral. Uso de diário de campo e entrevistas narrativas e entrevistas semiestruturadas.
Ética e protocolo	Respeito aos protocolos de consulta e reconhecimento da autoridade intelectual da comunidade.
Devolutiva	Apresentação dos achados da pesquisa para apreciação dos interlocutores (as) e da comunidade.

Fonte: Araújo (2026).

A estrutura da tese está organizada em capítulos, seções e subseções onde apresento de forma dialógica reflexões teóricas-metodológicas sobre as principais categorias discursivas deste trabalho, destacando a memória oral coletiva como forma de resistência da comunidade em defesa de seu território, articulando assim, as reflexões tecidas pelo

pesquisador e os interlocutores e interlocutoras da pesquisa. Posto esta organização que apresento os seus capítulos.

No **primeiro** capítulo, apresento a trajetória histórica dos quilombos no Brasil, reconhecendo-os como espaços de construção coletiva da liberdade como estratégia de resistência contra todas as formas de violências sofridas, fundada na expropriação da terra e território. Onde situo o quilombo dentro de um contexto mais amplo da formação territorial brasileira, evidenciando com eles não foram simples fenômenos isolados, mas sim expressões estruturantes de resistência e afirmação de identidade.

No **segundo** capítulo, realizamos o histórico do processo de territorialização da região do Médio São Francisco Baiano, os modos de ocupação, concentração e expropriação da terra e território, observando os aspectos econômicos, políticos e culturais de maneira que possamos compreender como a disputa por esse território aponta para forte concentração de terra e expropriação das comunidades tradicionais e tentativa de expulsão de seus territórios, seja através do sistema latifundiário ou mesmo pelo próprio governo em suas ações governamentais.

No **terceiro capítulo**, apresentamos as análises dos impactos da colonialidade e modernidade enquanto sistema de opressão cometido contra as comunidades tradicionais, de forma específica às comunidades quilombolas-ribeirinhas da região do Médio São Francisco, quando apontamos que esses dois sistemas negam a existência destas comunidades e seus modos de viver e relacionar com seu território.

O **quarto capítulo** destaca que a garantia dos direitos quilombolas passa necessariamente pelo reconhecimento de sua identidade étnica, pela garantia e acesso aos seus territórios ancestrais, bem como pelos direitos aos sociais, especificamente a Educação Escolar Quilombola com alcance a Lei 10.639/2003.

No **quinto e último capítulo** desta tese, reafirmo que a Síntese Analítica da **Trama da (R)existência** oferece uma elaboração teórica acerca dos princípios que fundamentam a existência coletiva ao mostrar que a vida social na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá não se desenvolve de forma isolada, mas é tecida por uma rede de relações que interconectam território, memória, práticas de sobrevivência, espiritualidade e a continuidade da existência.

1 “NOSSA LUTA NÃO É DE HOJE”: QUILOMBOS, MEMÓRIAS, RESISTÊNCIAS E TRAJETÓRIAS HISTÓRICAS

O objetivo deste capítulo é apresentar a trajetória histórica dos quilombos no Brasil, reconhecendo-os como espaços de construção coletiva da liberdade como estratégia de resistência contra todas as formas de violências sofridas, fundada na expropriação da terra e território. Aqui, situamos o quilombo dentro de um contexto mais amplo da formação territorial brasileira, evidenciando que eles não foram simples fenômenos isolados, mas sim expressões estruturantes de resistência e afirmação de identidade.

1.1 PANORAMA HISTÓRICO DA FORMAÇÃO DE QUILOMBOS NO BRASIL

Nesse contexto, compreender a territorialidade humana, implica reconhecer que ela assume uma multiplicidade de expressões, produzindo um amplo espectro de formas territoriais, cada uma marcada por suas especificidades socioculturais (Little, 2003). Assim, a análise do território de qualquer grupo demanda uma abordagem histórica capaz de considerar tanto o contexto de sua constituição quanto aqueles em que foi defendido e/ou reafirmado.

Ao olhar para essas formas de constituição dos territórios sociais no Brasil, podemos perceber seus processos conflitivos que têm na sua base uma concepção assentada na colonialidade, que naturaliza a exploração/escravidão da força de trabalho de sujeitos inferiorizados/as e na degradação dos ecossistemas, produtos de uma sociedade monocultural, meritocrata e escravocrata (Melo, 2019).

Desse modo, o escravismo no Brasil tem particularidades substantivas em relação aos demais países ou regiões da América. Para Moura (2020), ele percorre um período de quase quatrocentos anos, que se espalha na superfície de um subcontinente e mantém sua estrutura em todo esse imenso território durante esse período. Tese confirmada ao analisar os principais mapas de localização dos diversos territórios quilombolas distribuídos em praticamente todas as regiões do país.

A escravidão provocada pelo aparelho do Estado contra a população negra sequestrada do continente Africano para o Brasil fez emergir diversas reações por parte da população escravizada como forma de resistência ao escravismo, como assevera Moura

(2020), ao afirmar que a repressão do Estado escravista era de uma violência que somente poderia ser combatida com uma violência idêntica, em sentido contrário.

[...] Foi o que aconteceu durante o regime escravista no Brasil. Ferrado como animal, torturado até a morte, combatido de todas as formas, em todos os níveis de tentativas de readquirir a liberdade, o escravo tinha de rebelar-se e de usar a violência contra o aparelho de dominação militar, ideológico e político que o desumanizava como ser (Moura, 2020, p. 39).

Ao estudar a distribuição de escravos no Brasil, Moura (2020) analisa os dados apresentados quando assegura que todas as regiões geográficas importantes tinham uma percentagem significativa de escravos entre a sua população. Ainda que em pequenos percentuais, todas as regiões têm o seu percentual. Os dados analisados por ele demonstram que, em 1819, a estimativa oficial era de que nenhuma região tinha menos que 27% de escravos em sua população. Quando a campanha abolicionista teve seu início, os escravos se encontravam em grande número nas três províncias cafeeicultoras do Brasil: e São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro (Moura, 2020).

Em 1872, quando os escravos constituíam 15,2% da população do país nenhuma região tinha menos de 7,8% de habitantes escravos e a taxa mais alta era de apenas 19,5%, momento em que a escravidão tinha se “espraiado” num grau notavelmente similar por todas áreas do Brasil. Essa distribuição uniforme da presença do escravo proporcionou a continuidade da escravidão, bem como sua duração e a formação em decorrência de um modo de produção escravista, considerando que esta distribuição aconteceu de modo a atender os interesses da economia colonial, enquanto se desenvolviam as economias regionais, todas elas subordinadas as necessidades do mercado externo (Moura, 2020).

Neste contexto, a escravidão, além de base econômica da colonização brasileira, foi também fundamento de todas as esferas da vida social e política, prevalecendo na sociedade escravocrata o império da violência, pois se realizava diretamente pelo uso da força (Silva, 2012). Abaixo segue a forma de distribuição dos escravos por regiões de acordo com os estudos de Arthur Ramos analisados por Moura (2020).

Na Bahia os negros escravizados foram distribuídos para os campos e plantações de cana-de-açúcar, de fumo e de cacau, para os serviços domésticos urbanos e, posteriormente para os serviços de mineração na Zona Diamantina. No estado do Rio de Janeiro, a população negra escravizada foi encaminhada para os trabalhos das fazendas açucareiras e cafeeiras da Baixada Fluminense e para os serviços urbanos. Em Pernambuco,

Alagoas e Paraíba, o foco era nas atividades das plantações de cana-de-açúcar e de algodão do Nordeste. Do Maranhão com irradiação para o Pará, o foco onde predominou a cultura de algodão, em Minas Gerais com irradiação para o Mato Grosso e Goiás predominou o trabalho escravo voltado para a mineração, principalmente durante o século XVIII (Moura, 2020).

De acordo com a análise apresentada por Moura, ao contrário da percepção comum, a escravidão não se deu sem a luta dos negros escravizados, que enfrentaram a opressão que sofriam. Por meio de diversas estratégias eles se protegem social e até biologicamente do sistema que os subjugava (Moura, 2020, p. 19). As manifestações de resistência ocorreram de várias formas, adaptando-se às particularidades de cada região, sempre em um contexto de combate ao regime escravocrata. [...] “O colonialismo escravista gerou diferentes formas de resistência, que podiam ser coletivas ou individuais, como fugas, suicídios, assassinatos de senhores e feitores, além da formação de irmandades de negros” (Reis; Gomes, 1996).

Em suma, as resistências manifestaram-se por meio de guerrilhas, levantes urbanos e os quilombos, sendo estes últimos a forma mais significativa de resistência social praticada por negros escravizados. “Onde houve escravidão, houve um processo de aquilombamento” (Cruz; Torres, 2023, p. 30).

1.2 QUILOMBOS COMO RESISTÊNCIA

Durante um longo período, as obras literárias que abordam as questões raciais restringiram-se a definir “Quilombo” como um refúgio para negros que escapavam das grandes plantações e engenhos, baseando-se na definição estabelecida pelo rei de Portugal em 1740, que considerava como “toda habitação de negros fugitivos com mais de cinco pessoas, em áreas desabitadas, mesmo que não houvesse construções ou pilões” (Moura, 2020, p.21). De acordo com a normativa do Conselho de Ultramarino, a definição de quilombo incluiria ações coletivas que intencionalmente recusaram a ordem do trabalho, situando-se à margem das dinâmicas de mercado e da opressão colonial escravocrata.

Em resumo, existem cinco características que sempre se manifestam de forma interligada, segundo uma inseparabilidade, como se fossem elementos essenciais e constantes de uma definição específica de quilombo, descrita da seguinte maneira: 1) evasão; 2) número mínimo de indivíduos que fugiram, determinado com precisão; 3)

localização caracterizada por um certo nível de isolamento, ou seja, em uma área com pouca população; 4) habitação estabelecida, seja de forma definitiva ou não; 5) capacidade de consumo evidenciada pelos “pilões” ou pela reprodução simples, que indicaria uma condição de marginalidade em relação aos circuitos de mercado.

Conforme Almeida (2002), a realidade é que esse conceito permaneceu "congelado", sendo ainda amplamente empregado por muitos autores e pesquisadores que tratam das questões raciais. Na África, a expressão kilombó tem raízes nos povos de língua banto, referindo-se a comunidades guerreiras formadas por indivíduos de diferentes linhagens, organizadas em núcleos centralizados por uma disciplina militar, no contexto dos séculos XVI e XVII, período marcado por disputas pelo poder, fracionamentos e alianças entre grupos, além da migração em busca de novas terras (Ferreira, 2013).

Segundo essa autora, o termo quilombola deve resgatar a história desses grupos sociais e os conceitos que os representam. Nas regiões Banto da África, kilombó se referia a sociedades compostas por homens e mulheres guerreiros, enquanto no Brasil colonial, o termo quilombola passou a identificar africanos e afrodescendentes que se revoltavam contra a escravidão e fugiam das propriedades rurais e de outras áreas de produção, encontrando refúgio em florestas e locais de difícil acesso, onde reconstruíam suas formas de viver a liberdade.

No Brasil, assim como em outras nações da América marcadas pela escravidão moderna, essas comunidades surgiram como um símbolo de resistência dos escravizados negros frente às condições opressivas e desumanas que enfrentavam (Moura, 2020).

No que se refere à discussão promovida por Arruti (2008) sobre os “Remanescentes de Quilombos”, o autor ressalta a importância de problematizar essa categoria, seja por meio do uso do termo legal “remanescentes” seja pela adoção de alternativas como “quilombos contemporâneos”. Para o autor, é fundamental esclarecer o significado desses adjetivos, uma vez que se trata de uma categoria permeada por controvérsias.

Durante a avaliação do texto pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Arruti (2008) o classifica como essencial por diversas razões. Segundo esse autor, o documento em questão sugere que os quilombos sejam vistos como coletivos que implementaram formas de resistência na preservação e continuidade de seus modos de vida distintos em uma localidade específica, onde a identidade é delineada por uma memória histórica compartilhada, moldada por experiências e valores comuns.

Na perspectiva de Arruti (2008), os quilombos constituem-se como “grupos étnicos”, um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios que indicam afiliação ou exclusão, conforme a definição proposta por Frederick Barth¹³. Corroborando essa discussão, O’Dwyer (2008) ressalta que o termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e para os grupos, indivíduos e organizações, visto que, ainda que se tenha um conteúdo histórico, ele vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos em diferentes regiões do Brasil.

O documento elaborado pela ABA surge como resposta à crescente necessidade de uma definição legal e científica que apoiasse as iniciativas jurídicas iniciais, visando a implementação das novas normas da Constituição Federal. Essa Constituição estabelece que, nos casos que envolvem a aplicação do Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988, cabe à ABA a responsabilidade de indicar peritos para a elaboração dos laudos antropológicos necessários.

O’Dwyer (2008) destaca que os relatórios de identificação funcionam como uma forma de intervenção em um domínio específico que articula e conecta o intelecto com os movimentos sociais e a mobilização de grupos étnicos. Esses grupos buscam reivindicar o direito à diversidade cultural, a continuidade de suas práticas econômicas e sociais e o reconhecimento de seus conhecimentos tradicionais.

De acordo com a análise de Arruti (2008), a terminologia escolhida no documento da ABA baseia-se na ideia de grupo étnico e na percepção de um território específico que se destaca pelo uso compartilhado. Assim, essa nomenclatura resulta de uma “ressemantização” do conceito de quilombo, realizada tanto no meio acadêmico quanto dentro do próprio movimento social.

1.3 RESSEMANTIZAÇÃO: DA REMINISCÊNCIA A REMANESCENTES QUILOMBOLAS

Consta na literatura produzida sobre os grupos étnicos, aqui compreendido como

¹³ A expressão “grupo étnico” é geralmente entendida na literatura antropológica como designação de uma população que: 1. Em grande medida, se auto perpetua do ponto de vista biológico; 2. Compartilha valores culturais, realizados patentemente unitários em determinadas formas culturais; 3. Constitui um campo de comunicação e interação; 4. Tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem (Barth, 2000).

Remanescentes de quilombos, um processo de ressemantização daquilo que hoje denominamos e conhecemos como quilombo. Uma primeira definição de quilombo se dá no corpo das legislações colonial e imperial (Arruti, 2008), onde de forma bastante vaga e ampla, capaz de permitir que um único instrumento repressivo abarcasse o maior número de situações de interesse. A exemplo da legislação colonial, para caracterizar a existência de um quilombo bastava a reunião de cinco escravos fugidos ocupando ranchos permanentes.

Diferente da legislação colonial, a legislação imperial considerava quilombo a reunião de três fugidos, mesmo que formassem ranchos permanentes. A existência de um quilombo significava apenas identificar em objeto de repressão sem que isso necessitasse ou implicasse qualquer conhecimento objetivo (Arruti, 2008).

Na república, o termo quilombo não desapareceu, porém passa por uma série de ressemantizações, momento em que deixa de ser usado pela ordem repressiva para tornar-se metáfora nos discursos políticos como signo de resistência. Neste contexto, há três formas de ressemantização, apresentadas por Arruti (2008), destacadas por ele: o quilombo como resistência cultural; como resistência política e a perspectiva política. Assim, ele descreve que a primeira trata do quilombo como resistência cultural, que tem no seu foco na persistência ou reprodução de uma cultura negra no Brasil. Essa perspectiva surge no Brasil em 1905, quando Nina Rodrigues caracteriza Palmares como uma forma de persistência da África no Brasil.

A segunda perspectiva de ressemantização do quilombo como resistência política serviu de modelo para se pensar a relação (potencial) entre danos populares e a ordem dominante (Arruti, 2008). O que prevalece nesta forma de ver e considerar os quilombos é que a referência à África é substituída pela referência ao Estado ou às formas potencialmente revolucionárias de resistência popular. O problema teórico da contra-aculturação surgiu do interior do debate acadêmico, que mais tarde seria apropriado pelo movimento social negro. O problema da resistência política de classe nascia do próprio protesto político ganhando assim, espaço acadêmico enquanto este também tornasse crítica política.

No terceiro plano de ressemantizar os quilombos, Arruti (2008) considera que na resistência negra houve a soma das perspectivas cultural e política. Para ele, sob inspiração dos escritos de Edson Carneiro, o movimento negro passou a propor o dia 20 de novembro - data do registro da morte de Zumbi dos Palmares como uma data alternativa ao treze de

maio, e com a fundação do movimento negro contra a discriminação, o MNU, o movimento propôs que a data marcasse o dia nacional da Consciência Negra. Com a publicação do livro *O Quilombolismo*, de Abdias Nascimento, o quilombo ganha a forma de uma tese "histórico-humanista", tornando-se um movimento social de resistência física e cultural da população negra, que se estruturou não apenas como agrupamentos de fugitivos para o interior das matas na época da escravidão.

Nesse plano de ressemantização, “quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (Nascimento, 1980, p. 263). A partir deste processo houve a multiplicação e usos destas “novas” interpretações do quilombo, seja através das manifestações populares, na música, na literatura e cinema, bem como através da realização de cultos ecumênicos, a exemplo da Missa dos quilombos realizada no Recife em 1981, onde pela primeira vez em todo o mundo católico e seus representantes reunidos em celebração coletiva pediram perdão pelo posicionamento histórico da igreja diante dos negros, da África, e em especial dos negros aquilombados.

Esses acontecimentos já demarcam o debate contemporâneo sobre os territórios quilombolas no Brasil, propondo uma superação da (in)compreensão sobre o conceito de quilombo. Alguns estudos antropológicos sobre identidade étnica, especialmente em relação aos territórios negros se defrontam com uma adjetivação, que tem sua origem na interpretação jurídica e do imaginário social posto no artigo 68 da Constituição, que enquadra os atores sociais na categoria de remanescentes (Silva, 2008).

Essa forma de conceber essa categorização, implica a noção de indivíduos congelados no tempo e espaço de uma reminiscência histórica da qual se deseja encontrar uma reprodução fiel no presente ou o próprio reconhecimento de formas atualizadas dos antigos quilombos. Para essa autora, essa forma de ver compromete o olhar dos indivíduos como protagonistas de um processo identitário que, além de um passado compartilhado na memória coletiva, também dialoga com o hoje em todas as possibilidades de ressemantização de símbolos identitários e potencial político de ação coletiva.

Na compreensão de Arruti (2008), o debate do termo “quilombo” não tem uma relação direta com sua imprecisão, mas sim sobre o quanto da realidade social e territorial pode ser acionada e reconhecida a parte dele. Neste aspecto, as territorialidades por meio deste reconhecimento como quilombolas serão vistas a partir de uma nova realidade jurídica, política, administrativa e social. O sentido de quilombo nos documentos oficiais seria o resultado de uma visão exterior que expressaria o desconhecimento daqueles que

elaboram as leis acerca das lutas por direitos da comunidade negra na zona rural brasileira (Gusmão, 1992). Contudo, o mesmo autor ressalta que é preciso superar a falsa e limitada ideia de que quilombo é uma questão puramente da terra, de desconsiderar os modos variados de vida e existência das comunidades remanescentes.

Neste contexto, Linhares (2003) ratifica esse debate ressaltando que os Grupos sociais, independentemente do tempo em que foram estabelecidos, devem ser observados como mantendo um princípio de autonomia, e que as relações continuamente redefinidas, pelos grupos devem ser vistos, sem se esquecer que são sujeitos nessas relações estabelecidas, afirmando assim, uma identidade e se colocando em oposição à noção de escravo como “coisa”, exigindo, dessa maneira, um repensar sobre a forma de ver estes grupos sociais, considerando que estes sujeitos não são “coisas” ou escravos mesmo sendo vistos numa visão carregada de estereótipos que nega a humanidade do indivíduo, colocando-o numa condição social subalterna e desprestigiada socialmente.

Outro aspecto a ser considerado é a noção de sujeitos que tem uma existência enquadrada, relacional e dinâmica, portanto, não é imutável, mas que exprime correlação de forças e tensões inerentes aos interesses em disputa. Assim, ao analisar a realidade social, Arruti (1997) destaca que o conceito de “Etnogêneses” apreende esse processo de uma autoconstituição, sendo ela uma construção de autoconfiança e identidade coletiva que visa a ganhos políticos e possui uma expectativa de autodeterminação, e que a partir desse debate conceitual é que surge a noção de identidades emergentes e não apenas de remanescentes, buscando assim, o entendimento a partir da etnicidade enquanto processo que dialoga com o ontem, o hoje na perspectiva do amanhã.

Bocara (2005) afirma que a noção de etnogênese e etnificação são dimensões de um mesmo fenômeno. Enquanto a primeira remete à capacidade de criação e adaptação das entidades indígenas e à emergência de novas formações sociais, a segunda serve para caracterizar os dispositivos coloniais (de estado e capitalista) que produzem efeitos de normalização e espacialização e participam da criação do étnico através da reificação das práticas e representações das sociedades indígenas.

Em última análise, a ressemantização da categoria quilombola para as comunidades quilombolas-ribeirinhas não se limita na conquista e reconhecimento jurídico ou mesmo na demarcação cartográfica, embora importante, mas se consolida na afirmação de uma identidade territorializada. Ao deslocar o conceito de quilombo de um "enclave de fuga do passado" para uma "estratégia de permanência no presente", a comunidade ressignifica sua

própria (R)existência frente às pressões desterritorializantes. Essa transição marca a passagem de uma identidade atribuída externamente para uma identidade autoconstruída, onde ser quilombola é, fundamentalmente, ser parte de uma trama que vincula o sagrado ao labor e a ancestralidade ao território.

1.4 MEMÓRIA COLETIVA COMO RESISTÊNCIA

Quando discutimos a memória, imediatamente pensamos na sua função de guardar e reter informações, eventos e experiências que ocorreram em um determinado intervalo de tempo, sejam elas de índole pessoal, individual ou coletiva. Nesse contexto, Júnior e Farias (2015) definem a memória como a capacidade do ser humano de aprender, armazenar e recordar informações. No entanto, eles ressaltam que, embora possa parecer uma tarefa simples, o estudo dos elementos da memória é mais complexo do que se imagina.

A abordagem seguida neste trabalho traz a perspectiva de Bosi (1994), que considera a memória como um fenômeno profundamente individual e pessoal, onde cada pessoa preserva em sua mente o seu passado, que se manifesta na consciência através de imagens, recordações, sonhos e devaneios. Além de simplesmente guardar informações, a memória desempenha um papel crucial no processo psicológico global, pois conecta a presença do corpo com o passado, afetando simultaneamente a percepção do presente. A autora argumenta que a memória traz à superfície o passado a partir do contexto atual, misturando-o com percepções imediatas e influenciando a plena consciência.

Ao analisar criticamente as ideias de Pollak (1989), encontramos um dos estudos mais robustos sobre os processos sociais que moldam a memória. A principal contribuição do autor reside na alteração da percepção da memória, passando de algo fixo e estabelecido para uma noção de construção permeada por conflitos, silêncios e disputas. Em seu artigo intitulado "Memória, Esquecimento e Silêncio", ele questiona a visão durkheimiana, que enfatiza a estabilidade, e revela que a memória nacional é moldada por processos intencionais de enquadramento, seleção e exclusão. Ao investigar situações como a destalinização, o período pós-guerra na Alemanha e a experiência dos "malgré-nous" alsacianos, o autor demonstra que toda memória coletiva está atrelada à legitimidade de quem a conta e àqueles que são silenciados.

Além disso, destaca que o silêncio, dependendo do contexto, pode servir para proteger as vítimas, conservar identidades vulneráveis ou atuar como uma forma de

resistência contra narrativas dominantes. Ao promover a utilização da história oral para captar reminiscências ocultas, Pollak (1989) admite que cada narrativa é uma reconstrução posterior e que os entrevistados precisam continuamente negociar o que podem e não podem expressar, colocando o pesquisador frente ao desafio de interpretar um material que é, simultaneamente, um testemunho e uma elaboração pessoal. Sob essa perspectiva, Pollak realiza uma breve reflexão sobre os estudos de Maurice Halbwachs, ao afirmar que esse autor sugere não apenas a seletividade de toda memória, mas também um processo de negociação para harmonizar a memória coletiva com as memórias individuais. Quando afirma:

Para que nossa memória se beneficie da dos outros. Não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum (Pollak, 1989, p. 4).

Ao examinar a memória sob a ótica construtivista, Pollak esclarece diversos elementos significativos. Quando essa abordagem é aplicada à memória coletiva, ela se concentra nos processos e nas pessoas que participam da formação e da formalização das memórias. Pollak enfatiza que ao focar na análise de grupos excluídos, marginalizados e minoritários, a história oral destaca a relevância das memórias ocultas que, sendo parte essencial das culturas minoritárias e dominadas, contrariam a "memória oficial", que neste contexto refere-se à memória nacional.

As lembranças ocultas citadas por Pollak (1989) continuam seu processo de subversão de forma silenciosa, emergindo de maneira sutil em situações de crise, manifestando-se de forma abrupta e intensa. É nesse contexto que a memória se torna objeto de disputa, o que justifica a escolha do tema da pesquisa, dado o foco nos conflitos entre memórias em competição.

Um outro ponto relevante da memória coletiva é sua importância na chamada “memória dos mais velhos”, conforme destaca Bosi (1994). Em suas investigações, a autora afirma que o “idoso” ao evocar o passado não está simplesmente se distanciando, mesmo que por um momento, das obrigações diárias, tampouco se entregando a um escapismo onírico; na verdade, ele se dedica de maneira consciente e atenta a revisitar sua própria história, que é a essência da existência. Portanto, Bosi enfatiza que a pessoa idosa geralmente não se satisfaz apenas em deixar que as recordações venham à tona; ele busca precisar essas memórias, questiona outros mais velhos, revisita seus antigos documentos e

cartas, e, sobretudo, narra aquilo que retém na memória sem necessariamente registrá-lo por escrito.

O velho se interessa pelo passado bem mais que o adulto, mas daí não se segue que esteja em condições de evocar mais lembranças desse passado do que quando era adulto, nem, sobretudo, que imagem antigas, sepultadas no inconsciente desde sua infância, recobrem a força de transportar o limiar da consciência só então (Bosi, 1994, p. 23).

Para essa autora, há um momento em que o homem maduro deixa de ser ativo na sociedade, deixa de ser um reprodutor da vida presente do seu corpo, o que chamaria de “velhice social”, restando-lhe a função própria de lembrar, se tornando a memória da família, do grupo, da instituição da sociedade, onde os mais velhos são os guardiões das tradições, não só porque eles receberam mais cedo que os outros, mas também porque só eles dispõem do lazer necessário para fixar seus pormenores ao longo de conversação com os outros velhos, e para ensinar aos mais jovens a partir da iniciação.

Portanto, o interesse dos mais velhos pelos acontecimentos do passado tem conexões com as lembranças de tempos do passado, isso não quer dizer que conseguiu se lembrar de todos os fatos de ordem familiar, comunitário ou político. Mas, de acordo com Pollak, a memória é construída, seletiva e ligada à identidade dos indivíduos e grupos, envolvendo tanto lembranças pessoais quanto eventos vividos “por tabela”, personagens, lugares e vestígios.

Na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, a memória coletiva dos interlocutores da pesquisa se apresenta na relação de pertencimento, pelo reconhecimento da sua identidade quilombola, expressadas através das narrativas de luta e resistência e das tentativas de expulsão de seu território. Relatos dos mais velhos da comunidade, evidenciam momentos em que foram expulsos da comunidade pelo INCRA que no momento iniciava a criação do Projeto de Especial de Colonização (PEC) que mais tarde viria se chamar PEC Serra do Ramalho.

O PEC Serra do Ramalho foi criado com o objetivo de assentar as famílias que foram expulsas compulsoriamente de seus territórios dos respectivos municípios de Sobradinho, Sento Sé e Pilão Arcado para instalação da hidrelétrica de Três Marias. A narrativa do seu Antônio confirma essa discussão:

[...] Foi por aí. Quando o INCRA chegou, que ele tirou nós daqui, eu mesmo era doido pra ficar por aqui, com o gadinho, né?

Por causa que o pai vendeu o gado dele, eu tinha o meu também, eu não queria vender. Era rapaz novo, mas não queria vender. Ai em dois, mas a promessa do INCRA quando chegou aqui, o povo fazia tanta fofoca, que as vezes a gente pensava que era verdade. Porque dizia que veio, que ia botar nós como escravo, que não sei o que, contava essa história de escravo. Quem é que quer ser? E aí ninguém queria. E quando nós começou a ir lá para [não entendido]. Eu que não vou ser escravo mesmo (Antônio Estevam, 71 anos, interlocutor)

Este relato expõe o descontentamento do morador do Pambu/Araçá contra o processo de expulsão dos seus moradores da comunidade. Evidencia, em seus relatos, momentos em que foram expulsos, e de acordo com a narrativa de seu Paizinho, ele e quem quisesse ir morar nas agrovilas, neste caso o PEC Serra do Ramalho, poderia ir, mas, apenas os casados, os solteiros, não.

Diversos testemunhos evidenciam o momento em que os habitantes da comunidade foram deslocados. Nas declarações, percebemos a indignação em relação a essa situação, com todos os que comentaram sobre o acontecimento afirmando que não desejavam deixar suas casas. Eles ressaltam que “*a tragédia começou quando o Incra chegou*”. Aqueles que se pronunciaram sobre esse processo reiteram que não queriam abandonar suas moradias, ressaltando a sensação de uma ruptura imposta que afetou lares, lembranças e estilos de vida. Muitos lembram que, a partir daquele incidente, “*a tragédia começou quando o Incra chegou*”, uma frase que expressa o sentimento coletivo de perda e deslocamento. A forma como as terras foram ocupadas em todo o Brasil se deu através da lógica de expulsão de indígenas e negros, além da exploração da mão de obra forçada de africanos e seus descendentes (Leite, 2008)

A expulsão sofrida pela comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá não representou apenas as mudanças físicas de um lugar para outro, provocou, também, um impacto profundo sobre vínculos comunitários, práticas tradicionais e relações ancestrais com o território. A retirada compulsória alterou profundamente a rotina de trabalho ligadas à agricultura, à roça e à pesca e a descontinuidade dos aspectos culturais praticados pela comunidade, a exemplo das rezas e festejos.

Não podia ficá nessa área não, que essa área ia fazer outras coisas lá. Nem sei mais o que era! E a gente, uns mudou pra Lapa, outros pras agrovila, não é? Foram pas agrovila. Nós mesmo foi pra ilha, Nós foi pa ilha né, fiquemo nas ilha. Aí quando o rio enchia, pa caatinga. Aí não ia, não ia fazê nada, não ia tirar nós. Ficou assim, depois desse tempo pra cá, aí o incra tornou voltá de novo po tempo dessa associação aí, essas casas de novo aí (Dona Maria das Graças, 73 anos, rezadeira/benzedeira).

Dona Amélia lembra do período em que fora expulsa da comunidade pelo INCRA.

Eu lembro que nós mudemo. Nós saímo daqui pra Coco. Moremo três ano lá. Aí papai resolveu vim... a gente... nós vim... ah, bom... como é que chama? Antonio veio embora pra qui, ele veio, pego, veio embora também. Aí a gente veio. Fiquemo morando aqui, mas fiquemo morando na Ilha. Fizemo a casa aí. Nesse tempo que nós tava na Ilha do Pambú. Tinha um bucado de... todo mundo mudô pra lá. Agora, pra nós fica aqui, nós fiquemo, depois o Incra botô a gente de novo.

Os depoimentos revelam não só o trauma da expulsão, mas também a resistência em manter viva a memória daquele tempo. Ao narrar suas histórias, sua relação com a terra e seu território, os moradores deixam evidências de que, apesar da violência institucional sofrida, ainda mantiveram seus laços de pertencimento para com o seu território, mesmo com as ameaças de expulsão, se colocando resistente em defesa de seu território que é a sua própria identidade. Ainda é possível perceber a intrínseca relação dos moradores de Pambu/Araçá com o rio e a ilha do Pambu. Nesse período, a ilha recebeu várias famílias que moram no território, mas que em virtude da expulsão dessas famílias pelo INCRA, encontraram nas ilhas que ficam no Rio São Francisco um lugar de refúgio e de acolhimento.

1.5 RELAÇÃO ENTRE IDENTIDADE E ETNICIDADE

De modo geral e genérico, a identidade é colocada num modo simplista de compreender este aspecto cultural dos sujeitos e também do seu povo. Nesse entendimento, a identidade na visão de Proença; Teno (2011) pode ser entendida como o conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma determinada pessoa. Algumas dessas características, ligadas ao nome do sujeito, idade, sexo, parentesco, impressão digital e outras, são consideradas imutáveis, estando estas ligadas à sua história de vida, como nacionalidade, personalidade, ideais, sonhos, fantasias, atividades profissionais, que assumindo essas características fazem com que o sujeito se perceba como único, com sua

realidade individual e consciência de si mesmo, permitindo diferenciá-lo dos seus semelhantes e dissemelhantes.

Na perspectiva de Hall (2006), entende que há uma explosão discursiva em todo o conceito de identidade, de modo que esse conceito tem sido submetido, ao mesmo tempo, severas críticas. Para esse autor, a identidade é um conceito que não pode ser pensado de forma antiga, sem a qual certas questões-chave não podem sequer ser pensadas.

Para compreender os processos identitários dos sujeitos é preciso mais que olhar para os seus aspectos individuais como o nome, idade, sexo ou suas preferências, será necessário observar outros importantes elementos que estão intrínsecos a sua identidade, sendo necessário analisar os aspectos e os contextos políticos, sociais e culturais, por considerar que a conceituação de identidade é uma questão difícil e complexa e o assunto interessa a vários ramos do conhecimento, a exemplo da antropologia e da psicologia social.

Considerando a complexidade deste processo, compreendo que a construção da identidade enquanto construção social, se dá através de um processo dinâmico por meio do qual o indivíduo e seu grupo constroem sentidos sobre sua realidade a partir das experiências do seu cotidiano, das suas relações sociais e culturais que norteiam a relação de pertencimento.

Lima e Macedo (2020) corroboram essa discussão ao ressaltar que o sujeito constitui sua identidade por meio dos sentidos que atribui a uma prática cultural, sendo a identidade aquilo que confere significado a um grupo ou povo. Conforme Castells (1999, p. 22), a identidade é precisamente esse processo de construção de significado com base em atributos culturais — ou em conjuntos inter-relacionados deles. Nessa perspectiva teórico-metodológica, as identidades constroem-se na relação consigo mesmo e, simultaneamente, na identificação e na diferença em relação ao outro. Constituem foco central das relações sociais, sendo continuamente elaboradas a partir de repertórios culturais e históricos de matrizes africanas, bem como das vivências em sociedade. Sua existência carrega, portanto, as marcas das relações processadas ao longo dos séculos (Filho, 2020), envolvendo aspectos como a diferença, os símbolos e o meio social no qual o sujeito está inserido.

Segundo Munanga (1994), a identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas, quando o ser humano através de seu sistema axiológico sempre selecionou os aspectos pertinentes de sua cultura para melhor definir-se em contraposição

ao alheio. A partir das premissas levantadas sobre o processo de construção das identidades, e aqui de forma particular, as identidades negras das comunidades quilombolas não constitui tarefa fácil, se revelando um exercício desafiador em decorrência do processo histórico de negação e exclusão vivenciado por esses sujeitos, e que diante desse quadro, pode-se perceber que a construção de identidades, principalmente as quilombolas, vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas pela memória coletiva e por fantasias pessoais pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso (Castells, 1999, p. 23).

Dessa maneira, a construção das identidades negras nas comunidades quilombolas exige reconhecimento dos processos históricos marcados por uma trajetória atravessada pela escravidão e violência, negação sistemática de humanidade e por diferentes formas de exclusão. Assim, as experiências não apenas deixaram marcas profundas, como também moldaram as condições sob as quais homens, mulheres e famílias quilombolas construíram sentidos de vida e reafirmaram seus vínculos comunitários.

Nesta linha de pensamento, entendo que a identidade emergente dessas comunidades se apresenta como resultado do enfrentamento, num esforço contínuo para afirmar dignidade, memória. Corrobora Hall (1996), neste sentido, ao afirmar que as identidades não são essências fixas, se constituem de forma processual, sempre em movimento, produzida nas relações sociais e nas disputas simbólicas, ou seja, a identidade das comunidades negras quilombolas se forma na tensão entre o passado e o presente, entre a herança ancestral e as práticas cotidianas que mantêm viva a coletividade.

Logo, é fundamental elucidar, neste trabalho, que pensar a identidade das comunidades negras quilombolas é compreender que ela nasce da imbricação de fatores históricos de muitas camadas entre a experiência histórica da diáspora africana, o trauma da escravidão, a memória dos ancestrais, a resistência cotidiana e tradição cultural transmitida entre gerações. Nesse veio, entende-se que essa articulação complexa é o que mantém viva as raízes comunitárias e assegura a devida continuidade, mesmo diante dos processos violentos cometidos contra essas comunidades.

Juntos aos aspectos constitutivos das identidades, se faz necessário também a compreensão acerca da intrínseca relação entre identidade étnica e etnicidade. A relação dos dois aspectos constitui eixo principal para do processo de formação de grupos sociais, suas dinâmicas de pertencimento e modos pelos quais coletivamente constroem narrativas sobre si. Na compreensão de Hall (2006, p.62) “a etnia é o termo que utilizamos para nos

referirmos às características culturais, língua, religião, costume, tradições, sentimento de ‘lugar’ que são partilhadas por um povo”.

Trata-se, portanto, de uma relação complexa, historicamente situada e profundamente atravessada pelos processos de memória, poder, reconhecimento e diferenciação. Destacamos que enquanto as identidades, longe de serem essências fixas, são construídas nas relações sociais em que estão inseridas, que se expressam por meio de práticas, discursos, experiências e territorialidades.

Enquanto a etnicidade oferece os quadros simbólicos, culturais que fundamentam a constituição dessas identidades, servindo assim, como estrutura de sentido e campo de disputa política e social. Essa dimensão relacional de etnicidade, oferece um marco decisivo ao argumentar que os grupos étnicos não se definem por um conteúdo cultural “puro” ou homogêneo, mas pela manutenção de fronteiras sociais (Barth, 2000). Para o autor, o que institui a etnicidade são os critérios de pertencimento, os marcadores simbólicos e as classificações que delineiam a diferença entre “nós” e “eles”, e nesse entendimento, a etnicidade se apresenta como prática social, e por esse aspecto, ela se consolida através das interações intergrupais, nas trocas, nos conflitos e principalmente nas estruturas de negociação cultural que acontecem na sua forma histórica. Olhando para aspecto histórico da identidade, aqui ressalto a compreensão de Bandeira (1991) quando considera que a Identidade étnica se define como instrumento de autoidentificação da comunidade.

Para Giddens (1991), a identidade como um projeto de reflexão do eu, se organiza por meio de narrativas que oferecem continuidade e coerências experiências individuais e coletivas, e dentro dos contextos étnicos, essa busca por continuidade torna-se ainda evidente, considerando que a etnicidade fornece quadros de sentidos que situam os indivíduos em linhagem, tradições, memória e cosmologias. Portanto, a identidade étnica funciona como âncora simbólica que possibilita aos sujeitos melhor entendimento sua posição no mundo, e que através dessa ancoragem se apresenta pela via dos rituais sagrados, saberes ancestrais e vínculos territoriais que fortalecem ainda mais a coesão social.

Necessário ressaltar o papel da memória social na sua intrínseca relação entre identidade e etnicidade. Na compreensão de Halbwachs (2006) afirma em seus estudos sobre esse tema que a memória é sempre socialmente construída, pois depende de quadros coletivos que orientam o que é lembrado, esquecido e transmitido, e que no campo da

etnicidade, a memória não apenas resgata o passado, mas legitima de forma contínua e legítima os laços de pertencimento, onde os cantos, narrativas, festejos, rituais, práticas produtivas funcionam como dispositivos de atualização da etnicidade, capazes de fortalecer ainda mais identidades social e culturalmente constituída.

Dessa maneira, destacamos neste capítulo que a identidade e a etnicidade constituem um campo dinâmico, fluido e profundamente histórico. Ao longo da trajetória histórica, constituíram-se no processo que sustenta a vida coletiva, estruturaram vínculos comunitários e mantêm sua continuidade mesmo diante de profundas desigualdades e transformações sociais.

2 O MÉDIO SÃO FRANCISCO BAIANO: TERRITÓRIO, QUILOMBOS E O ENFRENTAMENTO AO COMPLEXO BARRAGEM-USINA DE SOBRADINHO

O intuito deste capítulo é apresentar um breve histórico do processo de territorialização da região do Médio São Francisco Baiano, os modos de ocupação, concentração e expropriação da terra e território, observando os aspectos econômicos, políticos e culturais de maneira que possamos compreender como a disputa por esse território aponta para forte concentração de terra e expropriação das comunidades tradicionais e tentativa de expulsão de seus territórios, seja através do sistema latifundiário ou mesmo pelo próprio governo em suas ações governamentais. Assim, este capítulo analisa experiências de conflitos, aferindo os processos de desencadeamento no local a partir da opção política de desenvolvimento adotado pelo o Estado brasileiro no processo de mundialização do capital.

O histórico de luta dos povos tradicionais por seus territórios é marcado pela democratização das relações de poder, relações que estão diretamente ligadas ao acesso à terra e território como forte concentração fundiária como fator de centralização de poder e exclusão social. Os estudos realizados por Germani (2005) sobre a região do Médio São Francisco Baiano (MSF) mostram que, nessa região, a concentração de poder econômico e político está diretamente ligada à concentração da terra. Esses estudos ainda destacam que a região do MSF, também denominado de Vale do São Francisco, começou a ser ‘desbravado’ em 1553, momento do início as ‘entradas’ para o interior da colônia com objetivo de obtenção de mão de obra escrava para o trabalho nos canaviais e engenhos e mais tarde pelo interesse na exportação das riquezas minerais que começam a ser descobertas.

A chegada dos europeus na região ocorreu no século XVI, durante o processo de colonização do Brasil por Portugal. Assim, os portugueses, em busca das riquezas da então colônia, principalmente do ouro, começaram a explorar a região. Para Corrêa; Monteiro; Maçal (2020) desde a segunda metade do século XX, o campo brasileiro atravessa uma transformação intensa, principalmente pela intensificação da agricultura e por uma guinada da industrialização como política nacional, onde mudaram as formas de produzir e a própria utilização da mão de obra, com a intensa mecanização que transforma as relações de trabalho no campo, mas não a sua natureza colonial de exploração e de expressão.

Neste contexto, o Vale do São Francisco, sob influência da frente pioneira, transforma-se em área de colonização, baseada na criação extensiva de gado, atividade que,

muito antes de subordinação às condições físicas regionais, articula com os objetivos coloniais canavieiros nas áreas litorâneas.

Desse modo, as frentes pioneiras seguiram dos limites paulista e baiano rumo ao Brasil central, alcançando dessa maneira, o alto e médio curso da bacia do Rio São Francisco. Com a descoberta de minas no Alto São Francisco, a economia do vale teve impulso, passando a construir um atrativo de mercado de demandas para a criação de gado. Esse processo de corrida para as minas determinou o surgimento de vários núcleos em toda extensão do vale, constituídos em torno dos “currais” ao longo do rio.

Estudos realizados por Germani (2005) ainda destacam que estes núcleos foram responsáveis pelo desdobramento de ativos mercados de gado e produtos vegetais que serviram como pontos de escoamento para os principais centros urbanos do norte, Nordeste e sul da colônia, seguindo até o final do século XVII, garantindo base regional. [...] Assim, tanto Garcia d’Ávila quanto Antônio Guedes de Brito se utilizaram dos currais de gado para ocupação das suas grandes possessões de terras adquiridas pelo sistema de sesmarias, que objetivava povoar os terrenos incultos do interior do Brasil, quando Garcia d’Ávila adquiriu concessões territoriais às margens do Rio São Francisco no sertão sanfranciscano (Nogueira, 2011).

Para Dutra (2007), os núcleos iniciais de povoamento que se formaram em toda a extensão do Vale do Rio São Francisco, desde a fase da colonização foram constituídos em torno dos “currais” ao longo do rio que foi um fator importante no estabelecimento de um ativo mercado de gado e de produtos vegetais da região. Assim, o Rio São Francisco por muito tempo ficou conhecido como o “rio dos currais”, onde o homem seguia o “caminho do boi”, cortando o sertão e abrindo as conhecidas estradas boiadeiras (Rêgo, 1945).

A partir daí, o comércio de Minas se volta para o mar, e o rio já não tem tanta importância para o mercado agroexportador. Assim, parte significativa das cidades da região do MSF tem sua base econômica voltada à pecuária, permanecendo assim até meados da década de 1970 (Santos, 1998). A pecuária, enquanto atividade econômica, também desenvolvida nessa região, inclui a criação de caprinos, ovinos, ainda que em menor parte. A prática do extrativismo também presente esteve ligada a extração de recursos naturais, entre eles, o carvão, a cera de carnaúba e borracha de maniçoba, produtos que despertavam o interesse novamente a região, acelerando o significativo fluxo durante as décadas de 1891 a 1912 (Germani, 2005).

A agricultura também se desenvolveu no Médio São Francisco, paralelamente ao processo de povoamento da região. Com o princípio de subsistência, a agricultura manteve

suas principais características, aliada à exploração da pecuária, sempre mais extensiva do que o cultivo da terra. As relações sociais de produção no Vale do Rio São Francisco não estavam contidas estritamente em si, mas mediatizadas pelas relações que os grupos concretos mantinham com o território (Sigaud, 2000).

Nesse contexto, os pequenos agricultores, sendo proprietários ou não, se ocupavam de outras áreas de vazantes e ilhas disseminadas no curso do rio, ilhas que aparecem e desaparecem em virtude dos períodos de cheia e vazante, o período das chuvas no semiárido brasileiro. Nos espaços conhecidos como vazantes e nas ilhas são realizados cultivos de várias culturas, a exemplo do plantio de mandioca, abóbora, melancia, feijão, milho, algodão e cana-de-açúcar. Dessa maneira, ao longo dos anos, a região do MSF se consolidou como região de produção da agricultura familiar e principalmente a prática da pesca.

Desse modo, uma diversidade de povos, de seus modos de vida e culturas, que ocuparam esses espaços ao longo dos séculos contribuíram para a formação territorial e identitária da região do Médio São Francisco Baiano. A população que residia e trabalhava na área que deu lugar a formação do lago, casa de máquina de obra, caracterizavam-se majoritariamente como povos tradicionais que realizam cultivos agropecuários e pesca nas áreas de zona úmida, lacustre e várzea, e que em virtude da construção da hidrelétrica perderam suas terras e sofreram a opressão econômica oriunda da implantação dos grandes projetos (IPEA, 2017).

Estudos realizados por Santos (1998) e Germani (2005) ressaltam que a região do Médio São Francisco foi alvo de forte disputa e atuação dos coronéis na expulsão dos agricultores de suas terras, situação que marca o poder da oligarquia brasileira e concentração fundiária desde os séculos XIX e XX. [...] “As populações negras descendentes dos africanos escravizados que chegaram ao Vale do São Francisco ainda no século XVII se destacaram em muitos acontecimentos importantes na região” (Silva, 2010, p. 55).

Nesses aspectos, o isolamento e o próprio processo de colonização, os fenômenos do mandonismo e da violência física, simbólica e cultural estão diretamente ligados à concentração fundiária e à posse da terra. Apesar da forte atuação e violência dos coronéis fundiários contra a população sertaneja nesta região, podemos destacar o processo de resistência por parte dos povos e comunidades que já lutavam pela permanência e garantia de seus territórios, quando as lutas sociais e coletivas fizeram emergir vários grupos e

movimentos de resistência no enfrentamento de todas as formas de violência cometidas contra esses povos e comunidades. Nestas lutas sociais, as formas de resistência tiveram como aliados a participação direta da Fundação do Desenvolvimento Integrado do São Francisco (FUNDIFRAN)¹⁴, da Comissão Pastoral da Terra (CPT)¹⁵ Movimentos Sociais de luta pela Terra e próprio Movimento Negro.

No caso específico dos movimentos sociais, esses foram forjados nas lutas e resistências em defesa dos povos e comunidades tradicionais que viviam na região do Médio São Francisco Baiano, que vem sofrendo com as investidas e tentativas de expulsão de suas terras por latifundiários que se utilizavam de todos os recursos, incluindo o político e de violência contra esses moradores. Assim, o que se constata é que os conflitos territoriais na região do MSF baiano são frequentes, históricos e envolvem principalmente disputas entre agricultores, empresários e comunidades tradicionais pelo controle da terra e dos recursos naturais.

De 1950 a 1990, o Vale do Rio São Francisco foi marcado pela forte concentração fundiária e pelas relações de poder impostas às comunidades tradicionais, procedimento que desencadeou um intenso processo de ‘fome de terra’, resultando na exploração e expulsão daqueles que já viviam ali secularmente (Estrela, 2009). Neste cenário, o processo de exclusão cometido contra essa população, também das suas formas de cultivo da terra, revela a discriminação do Estado em relação aos “barranqueiros”, não apenas percebidos como tratados enquanto cidadãos de segunda categoria (Sigaud, 1986).

A região Nordeste foi compreendida como “região problema” no cenário nacional e colocada em segundo plano no âmbito das políticas de desenvolvimento. Os elementos considerados para essa adjetivação da região estavam relacionados aos fenômenos climáticos da seca, aos baixos indicadores sociais e a uma incipiente estrutura industrial (Cavalcante; Feitosa, 2019). Estudos realizados pela Fundação de Desenvolvimento Integrado do São Francisco no período de 1970-1971, constam que a região do MSF foi pouco integrada ao restante do país, não devendo ser possível identificar polos que pudessem exercer efeitos dinamizadores sobre o conjunto da região. Na verdade, o que se

¹⁴ A FUNDIFRAN foi fundada em 06 de agosto de 1971, na cidade da Barra, BA, período que a população da região sentiu o reflexo do regime militar com os assassinatos de Lamarca e Zequinha Barreto pelos militares. A década de 70, 80 e meados dos anos 90 esta região também foi palco de grandes conflitos de terras e assassinatos de trabalhadores rurais, inclusive do diretor da FUNDIFRAN na época, Sr. Josael de Lima (Jota).

¹⁵ A Comissão Pastoral da Terra (CPT) é uma entidade católica, que atua junto aos trabalhadores e trabalhadoras do campo, articulando-se com as diversas entidades dos camponeses e com outras entidades e organizações que apoiam suas lutas e reivindicações. Localmente, destaca-se o trabalho da irmã Mirian.

apresentava eram apenas algumas cidades ou municípios de maior, ou menor importância relativa quando comparados entre si, mas com maior dependência de vínculo com outras regiões, o que representava a ideia de baixo grau de articulação interna. O resultado dessa dinâmica, de acordo com Zhouri Oliveira (2007), foi a intensificação do uso de áreas economicamente marginais e a expansão da fronteira econômica de mercado sob territórios historicamente ocupados por agricultores e minorias. Nesse entendimento, ela destaca que, o que se tem é a conformação de zonas de conflitos onde as assimetrias de poder que atravessam as relações entre os segmentos em disputa resultam em processos violentos de expropriação das populações locais.

A partir da década de 1970, segundo Estrela (2009), a região do MSF passou a ganhar importância governamental através da implantação de projetos de infraestrutura, com construção de ferrovias, projetos de irrigação e pela transformação de cidades em polos comerciais e indústrias, a exemplo da cidade de Bom Jesus da Lapa.

Entre os projetos de infraestrutura implantados na região, está a criação do Programa Especial para o Vale do São Francisco (PROVALE) através do decreto 1.207 de 07/02/1972, que teve entre os seus objetivos complementar os programas de execução, para ocupar os ‘vazios econômicos’ existente na região e acelerar o desenvolvimento econômico e social de forma que pudesse integrar a região ao Plano Nacional de Desenvolvimento deste período militar brasileiro.

Estudos de Germani (2005) ressaltam que é a partir da década de 1970 surge alguns polos na região do Médio São Francisco, polos de atividades econômicas, situados principalmente em algumas cidades que ganharam notoriedade, a exemplo da cidade de Bom Jesus da Lapa que, ao longo dos anos, com a implantação de Projeto de Irrigação Formoso ‘A’ implementado pela Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco¹⁶ (CODEVASF), recebeu infraestrutura, a exemplo de estradas e da ponte Gercino Coelho¹⁷ que teve como meta a conexão com outras cidades da região e fora dela, como é o caso de Brasília – capital do país e Salvador, capital do Estado.

A implantação destes projetos de infraestrutura no Médio do São Francisco faz parte do projeto desenvolvimentista do governo federal instalado através da criação de

¹⁶ A Codevasf é vinculada ao Ministério do Desenvolvimento Regional e possui escritórios regionais nos estados abrangidos por sua atuação, como Pernambuco, Bahia, Sergipe, Minas Gerais e outros.

¹⁷ A Ponte Gercino Coelho é a ligação existente entre as duas margens do Rio São Francisco, à altura da cidade baiana de Bom Jesus da Lapa, com extensão de 1.180 metros, e inaugurada em 1990. Serve de ligação entre as estradas federais BR-349 e BR-430.

vários órgãos que pudesse alcançar o dito desenvolvimento regional através da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) enquanto autarquia federal brasileira responsável por promover o desenvolvimento socioeconômico da região Nordeste. Criada em 1959 durante o governo de Juscelino Kubitschek, visando reduzir as desigualdades regionais entre o Nordeste e as demais regiões do Brasil, a SUDENE atua na formulação de políticas públicas e na execução de projetos voltados ao dito desenvolvimento. Entre suas principais competências, estão o planejamento e a execução de ações de infraestrutura, a atração de investimentos, a promoção de capacitação e qualificação profissional, a geração de emprego e renda, a preservação do meio ambiente, dentro dos limites da legislação brasileira.

Na perspectiva governamental, a SUDENE surge como uma instituição para garantir uma política de desenvolvimento regional, que atrelaria a economia nordestina ao processo de industrialização do país e tornar menos dependente das atividades exportadoras. Alguns estudos apontam que os planos econômicos nacionais, até então, tinham por característica uma administração paternalista, cujos incentivos eram concentrados espacial e setorialmente de forma intencional. Assim, o que se evidenciava era a urgência de implementação de um planejamento regional que pudesse agir sobre os problemas socioeconômicos do Nordeste (Cavalcante; Feitosa, 2019).

Os estudos de Estrela (2009) ressaltam que foi a partir da década de 1940 do século passado que as políticas voltadas para o desenvolvimento do vale passaram a ser implantadas nessa região, quando cita a criação da companhia do Vale do São Francisco em 1948 como requisito e cumprimento do preceito constitucional, visto que até a época da construção da UHE de Sobradinho os órgãos ambientais que regulam e normatizam empreendimentos hidrelétricos não possuíam o arcabouço jurídico/institucional capaz de condicionar a aprovação de qualquer empreendimento (IPEA, 2017).

Nesse sentido, com dotação orçamentária de 1% da renda nacional para investimento, ações foram estabelecidas para as áreas de saúde, educação, transporte, energia, controle de utilização das águas, desenvolvimento da irrigação, reflorestamento, a defesa dos interesses coletivos, inclusive pela desapropriação das áreas necessárias nesta região. Com essa perspectiva de desenvolvimento adotado pelo governo e aplicado na região do Vale São Francisco, em 1945, foi criada a Companhia Hidrelétrica do Rio São Francisco, obra que originou a construção das hidrelétricas de três Marias, Minas gerais, Paulo Afonso, Bahia, Sobradinho, Itaparica, Bahia, Pernambuco, Bahia Pernambuco e Sergipe.

Com a perspectiva desenvolvimentista e também com a chegada dessas obras, foram realizados vários projetos com vista ao tal desenvolvimento local e regional através da criação da CHESF, que representou para o governo crescimento regional, quando foram realizadas diferentes obras, inclusive a construção da represa de Sobradinho. Isso provocou o deslocamento compulsório de aproximadamente 70 mil pessoas, além da construção e criação de cidades, a exemplo do Projeto Especial de Colonização. Contudo, Duque (1982) afirma que o projeto foi pensado de forma autoritária, imposto nas suas formas de aplicação de cima para baixo e executado sem nenhuma flexibilidade, segundo um modelo rígido. Para ela, essa concepção autoritária e rígida levou os agentes de execução a se desgastarem na fiscalização dos detalhes, sobre tempo insuficiente para tarefas essenciais de incentivo e apoio à produção.

Na década de 1970, quando o Regime Civil Militar imperava na região do Médio São Francisco, os posseiros, agregados, rendeiros, plenos e as comunidades de fundo e fecho de pasto resistiam às tentativas de expulsão da Terra e do território. Além disso, há disputas pela posse da terra entre grandes proprietários rurais, que utilizam muitas vezes de meios violentos para expulsar comunidades tradicionais, como quilombolas e indígenas, de suas terras ancestrais. Segundo Estrela (2005), essa região foi marcada pelas tensões e conflitos envolvendo fazendeiros, grileiros, posseiros, antigos agregados. Esses conflitos estão ligados a disputa da terra pelo Território que marcam forte violência na região,

Esses conflitos provocaram violência e assassinatos de muitos trabalhadores e trabalhadoras, lideranças locais. Entre as vítimas podemos mencionar o assassinato do advogado Eugênio Lira da Silva em Santa Maria da Vitória, em 1977 com um tiro na testa. Outro assassinato no mesmo ano na região foi a de Josiel Lima, popularmente conhecido como Jota (J), diretor da Fundação de Desenvolvimento Integrado do São Francisco. Ele foi assassinado no município de Barra, Bahia, por conta das denúncias que fazia e por conta da assistência aos posseiros em luta contra os fazendeiros/grileiros que mantinham suas bases à época no município de Muquém, Bahia. No mesmo município de Muquém, em 1979, o posseiro Manoel Dias também foi assassinado após confronto com fazendeiros/grileiros, situação essa que provocou o assassinato contra o posseiro Antônio Pereira de Oliveira, conhecido como Pelé.

Nesse contexto, os conflitos, lamentavelmente, não ocorrem apenas nesses municípios mencionados anteriormente. Podemos citar tantos outros municípios da região do Médio São Francisco, como o caso de conflitos e tensões no município de Bom Jesus da Lapa, Bahia. Alguns estudos de Silva (2010) afirmam que houve registros de conflitos

pela posse de terras envolvendo remanescentes dos mocambos conhecido como terras quilombolas e os fazendeiros grileiros.

Dessa forma, conflitos estabelecidos nesta região, especialmente no município de bom Jesus da Lapa, impactaram em inúmeras tentativas de proibir os quilombolas livres do acesso às Ilhas e as barracas do Rio. Os fazendeiros/grileiros usaram da violência para expulsá-los das terras que legalmente eram de domínio da União.

Os estudos de Silva (2010) sobre os conflitos nessa região destacam que foram esses os principais motivos para a origem dos conflitos no quilombo do Rio das Rãs, de Parateca, Pau d'Arco e de tantas outras comunidades da região do Médio São Francisco. Espaços que eram constituídos como territórios tradicionalmente ocupados, resultantes da territorialização de grupos que escaparam e resistiram a violência da dominação colonial do Brasil, descendentes de povos originários e sequestrados da África pelos navios negreiros, passam a ser invadidos pelos interesses das empresas de desenvolvimento do Vale do São Francisco descritas até aqui. No próximo tópico, abordaremos a compreensão teórica que temos das categorias identidade, terra e território que nos ajudam a compreender essas dinâmicas da territorialização, das lutas e das resistências nesta região.

2.1 “A DESGRAÇA COMEÇOU QUANDO O INCRA CHEGOU”.

A região do MSF baiano demarca uma particularidade e diversidade na forma de acesso e ocupação territorial. Recorremos nesta tese a alguns estudos e pesquisas já realizadas (Dutra, 2007; Filho, 2018; Araújo, 2016; Santos, 2017; Sodré, 2008) para compreender o processo de ocupação e reconfiguração territorial como “lutas por território” nas quais estão em jogo as reivindicações de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais pela demarcação coletiva ou pelo reconhecimento formal de certos espaços que se destacam como um dos fenômenos mais debatidos e examinados no mundo “rural”¹⁸ brasileiro (Araújo, 2016).

Inaugurada nos anos 70, durante a era de forte intervencionismo estatal, a barragem de Sobradinho foi promovida como um ícone de desenvolvimento, união regional e

¹⁸ A expressão rural apresentada em aspas “rural” segue a compreensão de Araújo (2016) apresentado pelo ponto de vista dos movimentos associados a essas demandas, sendo uma diversificação das formas de designar esses espaços – via referências às florestas, ao cerrado ou às águas, por exemplo, é preferível a qualquer denominação que se arrogue (tal como supostamente o faz a categoria “rural”) a capacidade de ser um denominador comum a todas essas lutas.

confiabilidade no fornecimento de energia. Contudo, os impactos sociais, territoriais e culturais que surgiram apontam para um aspecto menos aparente desse empreendimento: a significativa desarticulação das comunidades tradicionais que historicamente mantinham vínculos materiais e simbólicos com o rio.

As comunidades que vivem ribeirinhas, os pescadores de maneira artesanal, os que se dedicam à vazante e os pequenos agricultores baseiam a sua existência em uma lógica territorial distinta, estruturada em função dos ritmos naturais do Rio São Francisco. Nesse sentido, o território não era apenas um espaço físico, mas também um local que representava pertencimento, memória e reprodução social. Como enfatiza Milton Santos, o território é sempre uma consequência do uso, da história e das interações sociais que se estabelecem ali, sendo indissociável da vida diária das pessoas que nele residem

A criação da represa de Sobradinho resultou na inundação de grandes áreas, na realocação forçada de milhares de famílias e na destruição de modos de vida que dependiam da pesca, da agricultura sazonal e da coleta de recursos naturais. Esse acontecimento pode ser entendido como uma forma de desterritorialização compulsória, um conceito desenvolvido por Rogério Haesbaert (2011) ao examinar casos em que comunidades perdem o controle tanto material quanto simbólico sobre suas terras devido a projetos impostos por autoridades superiores.

A construção da barragem ocasionou mudanças nas dinâmicas territoriais da comunidade em seus conteúdos cultural, produtivo e político-organizacional. Pensar a desterritorialização unicamente como a saída voluntária e involuntária de indivíduos ou grupos sociais de um determinado local omite os processos que sequenciam esse deslocamento (Pereira, 2020, p. 262).

Além das perdas em termos de produção, os efeitos se estenderam a aspectos culturais e identitários. As comunidades tradicionais preservam conhecimentos que eram passados de geração em geração, ligados à gestão hídrica, ao ciclo agrícola e às atividades coletivas. Esses grupos estabelecem relações singulares com a natureza, fundamentadas na utilização sustentável dos recursos e na criação de saberes locais profundos, intimamente conectados ao território (Diegues, 2000). A inundação das áreas tradicionais destruiu essas redes de conhecimento, enfraquecendo as identidades coletivas e as formas específicas de organização social.

Do ponto de vista político, o caso de Sobradinho evidencia a assimetria de poder entre o Estado, os grandes empreendimentos e as populações locais. Scott (1998) argumenta que projetos de grande escala frequentemente simplificam realidades sociais complexas, ignorando práticas locais e impondo modelos técnicos que desconsideram a

diversidade sociocultural. Em Sobradinho, as políticas de reassentamento no seu contexto geral mostraram-se insuficientes para recompor as condições de vida anteriores, limitando-se, em muitos casos, à compensação material, sem considerar os vínculos simbólicos com o rio e a terra.

Nesse contexto, a represa não só modificou o fluxo das correntes hídricas, como também transformou as interações sociais, econômicas e culturais, criando novas modalidades de vulnerabilidade. Como aponta Alfredo Wagner Berno de Almeida, a rejeição dos territórios históricos é uma tática comum em iniciativas de desenvolvimento que colocam os direitos coletivos sob a dependência das exigências do capital e da infraestrutura (Almeida, 2008). Nesse entendimento, ainda com perspectivas diferentes no trata e nos impactos elucidado pelos autores mencionados, é possível observar o conjunto de profundas transformações dadas pela inserção da economia regional em um mercado capitalista mais amplo, onde as novas condições de concorrência dificultam a venda dos produtos tradicionais fornecidos pela região (Zhouiri; Oliveira, 2007).

A experiência de Sobradinho demonstra que o tal progresso, quando avaliado unicamente por critérios econômicos e técnicos, pode resultar em sérias injustiças sociais e ambientais. Entender os efeitos nas comunidades tradicionais exige a visão do território como local de existência, lembranças e identidade, e não apenas como um bem a ser explorado. A análise crítica sobre Sobradinho continua relevante, especialmente frente à persistência de grandes projetos que, em nome do avanço, continuam a perpetuar processos de exclusão e marginalização de povos que têm raízes históricas em suas terras.

Outras tantas populações também atingidas pela construção da UHE Sobradinho foram anfitriãs, que sendo aquelas que receberam grande fluxo de pessoas em função da realocação das famílias diante do alargamento de suas terras (IPEA, 2017) a exemplo da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá. Mas, a relação entre os do lugar e os recém chegados não foi tão harmoniosa como alguns pensam.

Na situação do quilombo de Pambu/Araçá revela um processo de desapropriação e remoção de seus habitantes do local. Com a chegada das famílias afetadas pela Usina Hidrelétrica Sobradinho, tanto os indígenas quanto os quilombolas foram deslocados pelo INCRA para acomodar os novos e recém-chegados. O relato da interlocutora, Lúcia evidencia este processo da chegada dos atingidos pela represa e a sua inserção dentro da comunidade de Pambu/Araçá:

Algumas pessoas tiveram acesso a lotes aqui, só que dentro desse processo do... de... dentro desse processo aí de criação do, do PEC, essas áreas ficaram pra ser divididas entre a comunidade. E aí essas pessoas não abriram as áreas. Até hoje não... o Incra nunca resolveu esse problema com a comunidade, né. Então as pessoas continuam é... plantando dentro dos seus quintais, ali uma arinha de, de, de 100 x 50. Hoje não, não chega + 50, é 25 x 100, né, porque as famílias aumentaram, né, os pais hoje é. A demanda é muito grande na comunidade. Então a gente tá construindo pros nossos filhos dentro do nosso... do lado da nossa casa, porque não se tem mais espaço pra ninguém. E aí as pessoas têm que produzir dentro dos seus próprios quintais. Aqueles que têm... é... tinha uma área da associação coletiva, né, que algumas famílias plantam nela, aqui na área de cequeiro. E aqueles que conseguiram posteriormente a isso comprar seus lotes rurais, produzem nessas áreas. Mas a maioria não tem, a maioria é seu quintal produtivo mesmo e as margens do rio. É a ilha, né, que é onde planta o na época da, da vasante.

Esta fala de Lúcia elucida que há um processo de regularização fundiária que ainda se encontra incompleto, relacionado à implementação do PEC, onde as áreas destinadas ao uso coletivo pela comunidade não foram, de fato, disponibilizadas. A referência ao INCRA indica uma falta ou deficiência na intervenção do Estado, evidenciando uma lacuna entre o reconhecimento oficial do direito à terra e sua efetiva realização. Este cenário remete a um padrão habitual na história agrária do Brasil, caracterizada pela burocratização dos direitos e pela persistência de condições de insegurança fundiária.

Este processo está na memória de Seu Antônio, quando ele fala que a desgraça começou com a chegada do INCRA. Assim, relata seu Antônio:

Aí ele mandou fazer 40 mil tijolinho. E isso nem sonhava de vim o Incra. Aí ele gostava, ele dizia que queria fazer um curral e a frente da casa com a cerca assim de areia, que é a cerquinha que a pessoa podia caminhar em cima. Que o curral dele era assim. Era bem feito assim, de madeira de laje. Que os meninos quando eram. Eu não, que eu era medroso, mas meus irmãos, que eram mais corajoso, caminhava em cima no curral todo. Certinho assim, que ele fez assim. E ele disse que tinha um sonho, fazer uma casa e a cerca da casa e o curral, tudo fosse assim. Ele tirou, nessa época, tirou parece que 40 mil lajes, nós muntuamos tudo ali, óh, naquele mato ali. Eu não sei se foi 10 mil. Eu sei que foi um monte. Tudo aquele montão de laje aí. Nós muntuamos tudo lá. Quando deu no outro ano, no próximo ano o Incra chegou aqui. Aí o sonho dele foi de água abaixo. E essas lajes ficou muntuada lá, que ele carregou com os caminhoneiros. Os caminhoneiros que vinha trazer material, chegava quando voltar. Aí o povo chegava: Beto, tem dois caminhões lá enchendo de madeira lá, de suas madeiras. E eu vou fazer o quê? Quando nós ia pra ilha. Pra levar pra ilha não podia. Pra botar aonde. Ele tinha uma casinha na Lapa. Pra botar essa madeira como? Eu disse, comprar. Quem ia comprar? Ninguém aqui comprava. Que todo mundo tava, o Incra tava tirando. Ele disse, eu não posso fazer nada. O povo carregou tudo. Carregou tudo, eu acho que foi pra vender. Que eles levaram pra vender (Seu Antônio, interlocutor).

A narrativa de Seu Antônio revela as consequências diretas da presença do Incra na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, evidenciando, por meio da vivência pessoal, os processos de transformação, desilusão e perda de bens associados à intervenção do Estado na região.

Durante a realização da entrevista seu Antônio, diversos aspectos me chamaram a atenção, entre eles o profundo conhecimento que ele possui sobre suas próprias vivências e sobre a história da comunidade. Como ele bem afirma, *“sou uma pessoa que gosta de participar e ver tudo certinho”*.

Um outro elemento significativo identificado ao longo da entrevista foi o orgulho em relação à identidade quilombola e às práticas tradicionais de cultivo da terra. Contudo, ao abordar a chegada do INCRA à comunidade, o depoimento revela um ponto de inflexão marcante. A expressão: “o sonho dele se desfez” sintetiza o impacto profundo que essa intervenção institucional provocou nos projetos pessoais e coletivos, não apenas interrompendo uma construção material, mas desestruturando um futuro que vinha sendo edificado a partir do esforço familiar e da relação histórica com a terra.

Ao tratar do PEC Serra do Ramalho como projeto inconcluso do INCRA, Sodré (2008) corrobora esta discussão ao afirmar que, quando o INCRA chegou às margens esquerdo do Rio São Francisco, deparou-se com uma população ribeirinha que ali nascera e vivia nos próprios barrancos do Rio São Francisco, dentro de um modo de vida tradicional, cuja produção se baseava na pesca e na agricultura de subsistência, praticada na várzea do rio, áreas de alagadiço, também conhecido como lameiro.

Para esta autora, essa prática de produção estabelecia um ajuste ecológico, uma continuidade entre a população e o meio imediato, onde a subsistência, quase que exclusivamente, dependia do meio ambiente. Existiam aproximadamente 500 famílias que exploram tradicionalmente a cultura de subsistência e a pesca artesanal (Sodré, 2008).

Esta área à margem esquerda do rio, deveria em princípio, ser desocupada com o deslocamento das famílias tradicionais para o PEC-SR. Não obstante, embora algumas famílias tenham aceitado serem incluídas no PEC-SR, não se adaptaram ao projeto de intervenção proposto pelo INCRA, isto é, a viver na área de “sequeiro”, afastado do rio. Ao falar da proposta do INCRA em incluir os ribeirinhos no PEC-SR, Seu Antônio relata que poderia ir morar lá, era só os homens casados, solteiro não, e por isso, não.

Por causa que o pai vendeu o gado dele, eu tinha o meu também, [não entendi] mas dois, eu não queria vender. Era rapaz novo, mas não queria vender. Aí em dois, mas a promessa do Incra quando chegou aqui, o povo fazia tanta fofoca, que as vezes a gente pensava que era verdade. Porque dizia que veio, que ia botar nós como escravo, que não sei o que... contava essa história de escravo. Quem é que queria ser? E aí ninguém queria. E quando nós começou a ir lá pra [não entendi] Aí eu mesmo deu vontade de ir... Pai: eu não vou, que eu não vou ser escravo mesmo. Aí já... a conversa já tava acabando. Mas eu não era escravo, tava que nem o povo lá de baixo. Aí nós doido pra ir. Mas aí que a gente procurava, o Incra disse que só podia ir quem era casado. Solteiro não podia... por isso que eu... eu mesmo [não entendi]. Nessa época tinha essa bagunça.

Assim, Seu Antônio relata: *“Mas daí pra cá. A cheia quase era normal. E aí...Foi por aí. Quando o INCRA chegou, que ele tirou nois daqui eu mesmo era doido pra ficar por aqui. Com o gadinho, né?”*

A análise da fala revela que a decisão de deixar a região ribeirinha e se dirigir ao PEC Serra do Ramalho foi amplamente influenciada por um ambiente de medo, insegurança e instabilidade social, gerado pela disseminação de rumores e pela contínua ameaça de perda de liberdade. Esses fatores não apenas delineiam um cenário de tensão real, mas também instauram um processo de violência simbólica, segundo a definição de Pierre Bourdieu (1989). Para esse autor, a violência simbólica é manifestada de maneira discreta, invisível e aceita socialmente, sendo absorvida pelos próprios indivíduos subjugados, que começam a encarar certas imposições como algo natural ou inevitável. No relato, os rumores de que o Incra transformaria os ribeirinhos em "escravos" servem como instrumentos simbólicos de controle, gerando medo e desorganizando a rotina, mesmo sem a necessidade de coercitividade física direta.

O receio da escravidão indica a internalização de uma ameaça que atua no âmbito do imaginário coletivo, impactando decisões práticas, como a venda do gado, a quebra do modo de vida tradicional e o deslocamento forçado.

Nesse contexto, a violência simbólica atua ao impor uma visão distorcida e hierárquica da realidade, onde os ribeirinhos se veem como indivíduos sem controle sobre seu próprio futuro, sujeitos às decisões externas do Estado. Como menciona Bourdieu, essa modalidade de violência se concretiza porque encontra condições sociais que a tornam visível e aceitável, principalmente em contextos históricos de desigualdade e marginalização. Portanto, o medo de “se tornar escravo” não é apenas uma crença pessoal, mas uma manifestação de uma estrutura social que historicamente marginaliza essas comunidades.

No caso da Pambu/Araçá, a expulsão de seus moradores do seu território constitui aspecto revelador expressivo da colonialidade, pois não se trata de um simples deslocamento de pessoas dos seus lugares que muitas vezes são nativos do próprio local. Ao meu ver, se trata de fenômeno histórico e estrutural, que está fortemente ligado com as dinâmicas de concentração fundiária, expansão do capital e imposição de projetos supostamente econômicos alheios aos modos de vida local.

Diferentemente da forma com que essas comunidades são tratadas pelo estado que seguem a cartilha da colonialidade enquanto forma de pressão, o deslocamento provocado trata-se um momento que não se limita a perda física da terra e do território, mas desencadeia impactos amplos e interdependentes de ordem econômica, social e cultural, comprometendo a reprodução material e simbólica desses grupos.

Quando analisamos a expulsão dos moradores da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá de Serra do Ramalho, Bahia na relação com os atingidos pela represa de Sobradinho, podemos identificar um duplo fenômeno de expropriação e apropriação de territórios ocupados secularmente. Ao mesmo tempo que Pambu/Araçá sofria com a violenta expulsão de seu território, os recém-chegados passavam pelo mesmo problema, porém situado dentro dos seus territórios, nas cidades de Sobradinho, Xique-Xique, Barra e Pilão Arcado. Tanto de um lado como do outro, essas comunidades passaram pelo mesmo processo, se tornando vítimas de um sistema que negou e nega a existência de suas existências.

De forma específica, no primeiro momento da dupla expulsão, as comunidades são retiradas de seus territórios originários pelas dinâmicas associadas à expansão do capital, à apropriação privada da terra ou a grandes projetos de desenvolvimento. O que se percebe é que se trata de uma forma de acumulação por espoliação, na qual o território tradicional é convertido em mercadoria, e seus habitantes passam a ser tratados como obstáculos ao progresso (Harvey, 2004). No caso de Pambu/Araçá, esse processo se expressa na pressão fundiária, na negação do reconhecimento territorial e na fragilização dos direitos coletivos, o que resulta na expulsão direta ou indireta das famílias de seus espaços ancestrais.

A segunda expulsão, aqui entendida a população ribeirinha que foram expulsas de seus territórios em virtude da construção da hidrelétrica de Sobradinho, ocorre quando essas populações, até então deslocadas, são novamente submetidas a condições de instabilidade territorial e social nos locais de reassentamento. As famílias removidas em função da construção da UHE mostram de forma incisiva esse processo. Embora tenham

sido reassentadas compulsoriamente, muitas vezes em áreas ambientalmente frágeis ou economicamente inviáveis, essas populações passaram a enfrentar novas formas de desterritorialização, seja pela ausência de políticas públicas adequadas, seja pela incompatibilidade entre os novos territórios e seus modos tradicionais de produção e reprodução da vida. A desterritorialização não é um evento pontual, mas um processo contínuo que pode se aprofundar quando não há condições reais de reterritorialização (Haesbaert, 2011).

Avaliando o duplo fenômeno pelo ponto de vista econômico, observamos a perda de autonomia produtiva, a precarização do trabalho e a dependência crescente de políticas assistenciais. A Expulsão territorial, por assim dizer, rompe as bases de subsistência das famílias, sobretudo quando se trata de comunidades camponesas, quilombolas, ribeirinhas ou tradicionais, quando a base de economia está diretamente articulada ao uso coletivo da terra, da água e dos recursos naturais. Essa situação que provoca a interrupção de práticas produtivas como a agricultura familiar, a pesca artesanal, o extrativismo e o manejo tradicional dos bens comuns.

Não é preciso muito esforço para compreender que esse tipo de deslocamento tende a empurrar as famílias para relações de trabalho precárias, marcadas pela informalidade, baixos salários e dependência de políticas assistenciais. A expropriação territorial aprofunda a pobreza estrutural e amplia as desigualdades socioeconômicas, uma vez que retira dessas populações a autonomia produtiva e as submete à lógica do mercado capitalista.

No âmbito social, há o enfraquecimento das redes de solidariedade, a fragmentação comunitária e o aumento das vulnerabilidades. A expulsão desorganiza redes de solidariedade, parentesco e cooperação que se constroem historicamente nos territórios. A terra não é apenas um espaço físico, mas também um elemento organizador da vida social, responsável por estruturar relações comunitárias, formas de governança local e mecanismos próprios de resolução de conflitos.

O deslocamento obrigado fragmenta essas redes, enfraquece a coesão social e gera processos de vulnerabilização, como o aumento da insegurança alimentar, da violência e da marginalização urbana, especialmente quando as famílias são deslocadas para contornos das cidades. Além disso, a expulsão territorial acontece sem consulta prévia ou participação efetiva das comunidades no processo de decisão e escolha, configurando uma violação de direitos. Enquanto no aspecto cultural, a ruptura com o território compromete a transmissão

de saberes, práticas rituais e memórias coletivas, elementos centrais para a identidade dos povos tradicionais. O Território não é apenas um espaço físico, é, sobretudo, um lugar de existência, onde se articulam saber, trabalho, ancestralidade e resistência (Santos, 2007; Santos, 2015).

Ademais, os impactos culturais provocados pelo fenômeno do deslocamento são mais invisibilizados, embora sejam centrais para compreender a gravidade desse processo. É nele que cotidianamente as práticas culturais são fomentadas, seja através dos saberes tradicionais, rituais, festas, formas de educar as novas gerações e modos específicos de relação com a natureza. A expulsão rompe essa continuidade histórica, produzindo o que pode ser entendido como um processo de desterritorialização cultural.

A perda dos lugares de referência simbólica compromete a transmissão intergeracional dos saberes e enfraquece identidades coletivas, gerando sentimentos de desenraizamento, luto e desvalorização cultural. Em muitos casos, esse processo é acompanhado pela deslegitimação dos modos de vida tradicionais, vistos como obstáculos ao “desenvolvimento”.

Os três tipos de impactos até aqui analisados, os econômicos, sociais e culturais elucidam que a expulsão das famílias de seus territórios não é um evento isolado, mas parte de uma lógica mais ampla de apropriação desigual do espaço e dos recursos. Trata-se, portanto, de um processo que produz exclusão, subalternização e apagamento histórico, ao mesmo tempo em que beneficia interesses do capital. Entendo que analisar essa dinâmica onde as pessoas são expulsas do lugar onde escolheu para morar e viver, exige reconhecer e respeitar o território como um direito coletivo fundamental para a dignidade, a autonomia e a continuidade dos modos de vida das populações afetadas.

2.2 TERRITORIALIDADES QUILOMBOLAS ÀS MARGENS DO RIO SÃO FRANCISCO

Compreendo que, para abordar as questões da terra, território e suas territorialidades é necessário reconhecer que existe uma imensa diversidade sociocultural acompanhada de uma extraordinária diversidade fundiária no Brasil (Little, 2002).

Esses territórios, historicamente, são marcados por conflitos rurais que remontam a história agrária recente no Brasil, onde se pode averiguar a fragilidade das políticas

agrícolas calcadas nas desigualdades sociais e econômicas e nas relações de poder e dominação de uma elite recriada.

Sobre esses aspectos, Alentejano (2012) reitera que desde o processo de colonização, a ‘terra’ é sinônimo de poder e riqueza no Brasil e de disputa acirrada pelo seu controle, e que a predominância das formas de acesso à terra no Brasil sem dúvida é pela via da apropriação privada¹⁹. Portanto, compreender os processos de territorialização atualmente não é uma tarefa fácil, considerando que existe uma gama de conceitos e entendimento do que seja a territorialização, a depender da área ou corrente que se busca compreender.

Desse modo, ao analisar os processos de territorialidades, Haesbaert (2006, p. 37) assegura que “existe amplitude desse conceito e que apesar de ser um conceito central para geografia, território e territorialidade diz respeito à especificidade humana tem uma tradição também em outras áreas cada uma delas, centrada em uma determinada perspectiva”. Contudo não tenho pretensão de aprofundar o debate teórico acerca dos conceitos de territórios e territorialização, mas apresentar de forma específica uma compreensão que se aproxima do tema deste projeto de tese e como conceito se apresenta frente ao diálogo dos ‘territórios tradicionalmente ocupados’.

O ponto central que marca a redescoberta do conceito de território sobre novas interpretações é que ele muda o significado do território conforme se altera a compreensão das relações de poder. O poder é inerente às relações sociais, que substantivam o campo de poder. “O poder está presente sempre nas ações do Estado, das instituições, das empresas, enfim, em relações que se efetivam na vida cotidiana, visando ao controle e à dominação sobre os homens e as coisas” [...] (Saquet, 2013, p. 33).

Ao estudar as sociedades indígenas, Little (2002), afirma que existem múltiplas sociedades indígenas, e cada uma delas com formas próprias de inter-relacionar com seus respectivos ambientes geográficos, forma um dos núcleos mais importantes dessa diversidade, enquanto as centenas de remanescentes de comunidades dos quilombos espalhadas por todo o território nacional é outra forma importante. Aqui se faz necessária uma apresentação acerca das questões da terra, território e territorialidade. Assim, define Little (2002).

¹⁹ As terras privadas são presididas pela lógica capitalista individualista, segundo a qual o dono consegue o direito do controle exclusivo sobre a parcela que ele pertence, da sua exploração para fins econômico, de vendê-lo e de reivindicar a propriedade se ela estiver injustamente em poder de outro (Britto, 2020)

A teoria da territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Defino a territorialidade como coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou homeland. (Little, 2002, p. 3).

Dentre os aspectos apontados acima, Little (2002) ainda ressalta que existe outro aspecto fundamental da territorialidade humana que é a multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais, sendo preciso a devida análise antropológica da territorialidade também de abordagem etnográfica. “Essa condição deriva do fato de que a terra não é somente lugar de produção e reprodução: ela é transformada no próprio corpo social, porque nela estão enterrados os ancestrais que instituíram seus *mundi sociais* (Costa, 2015, p. 27).

Os processos territoriais brasileiros são demarcados tanto pela sua diversidade e sua relação com a terra, como pelos conflitos enfrentados pelo direito e acesso à terra e ao território. Nesse contexto, constitui-se numa particularidade presente nos diferentes modos de produção, e que ao longo da sua história vem se desenvolvendo e recriando a resistência e reproduzindo sua cultura através de suas gerações.

Na compreensão de Francesco (2012), o território se configura como uma categoria que engloba, além de um espaço biofísico, uma unidade configurada por seu histórico de ocupação, pelos mecanismos locais e de regulação do direito sobre a terra, pelas práticas cotidianas e modos de fazer, pela memória, os afetos e os aspectos simbólicos da relação em que os moradores mantêm com seu lugar.

Na perspectiva de comunidades tradicionais²⁰ apresentada por Diegues (1999) esses grupos têm culturas diferenciadas e são possuidores de modo de vidas e cooperação social própria mantendo-se certa afinidade no convívio com o território e o ambiente em que estão inseridos. Para esse autor, essas comunidades assumem características diversas, mas com especificidades dependendo de seus modos de vida, podendo ser dados como quilombolas, comunidades ribeirinhas, pescadores artesanais, grupos extrativistas indígenas. Essa diversidade dos povos e comunidades partilha elementos comuns ainda que possuindo suas singularidades, mas antes tudo revela um horizonte aberto, frente a ‘ausência comunal’ do

²⁰ A comunidade tradicional possui uma identidade e uma vocação caracterizada pela: transformação convivência únicos com a natureza; autonomia; autonomia; memória de lutas passadas e histórias atuais de resistência e experiência partilhar a de viver em territórios cercados e ameaçados pelos atuais ocupação e organização das sociedades atuais (Brandão; Borges, 2014).

que seja tradicional, o que não inviabiliza destacar os qualificantes comuns das comunidades tradicionais (Santos, 2020).

O elemento que se destaca neste processo é que a formação dos territórios dos povos tradicionais se fundamenta em décadas, alguns casos séculos de ocupação efetiva. Os estudos realizados apontados por Sodré (2008) sobre as comunidades tradicionais-ribeirinhas do Médio São Francisco Baiano, destacam que essas populações têm suas origens nas antigas famílias que viviam secularmente, às margens do Rio São Francisco.

Um aspecto relevante na definição dessas culturas tradicionais é a existência de sistema de manejo dos recursos marcados pelo respeito aos ciclos naturais, e pela sua exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas. Esses sistemas tradicionais de manejo não são somente forma de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, por intermédio de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustento dos ecossistemas naturais (Diegues, 2000, p. 20).

Essas comunidades ribeirinhas do Rio São Francisco assumem particularidades no campo das lutas pelo reconhecimento de seus territórios. Na sua história, essas populações constituíram nos últimos anos relações com o Rio, com a terra e desenvolveram assim formas singulares de modos de vida enquanto ribeirinhos. A constituição dessas comunidades se originou a partir das terras tradicionalmente ocupadas por homens e mulheres que ao longo dos anos se fixaram no território como forma de resistência e mantiveram suas tradições culturais.

Um outro aspecto importante apresentado por Bandeira (1991) configura-se quando essas comunidades implicam em coletividade constituída com base nos princípios da solidariedade, da reciprocidade e do igualitarismo, e que o acesso à terra não se dá pela posse direta, mas mediado pela comunidade. Assim, entende que essas comunidades são formações sociais negras constituídas no contexto nacional, estabelecendo interações com o mercado regional e com a sociedade mais ampla, sem abdicar de sua visão comunitária da terra, até muito recentemente.

Conforme consta no relatório do IPEA (2017) é comum encontrar às margens dos grandes rios, um perfil peculiar de formação social, produto de um processo de exclusão. Assim consta que, no projeto nacional de ocupação do interior do território brasileiro, setores hegemônicos de cada período foram se apropriando das terras planas e férteis, naquelas que poderiam ser empreendidos grandes monocultivos agropecuários, visando unicamente o atendimento dos principais mercados nacionais e externo.

Little (2002) ainda destaca que no Brasil existe uma imensa diversidade sociocultural acompanhada de uma extraordinária diversidade fundiária. Assim, ele ressalta que podemos analisar as múltiplas sociedades, tendo cada uma delas formas próprias de se inter-relacionar com seus respectivos ambientes geográficos. Por estas questões, pensar sobre as territorialidades das comunidades quilombolas do MSF baiano nos possibilita um repensar sobre a disputa e os diferentes tipos de acesso à terra e ao território e suas formas de viver na relação com a terra.

Almeida (2009) destaca que os **“territórios tradicionalmente ocupados”** podem ser descritos somente a partir de seus contextos etnográficos específicos, pois incluem uma variedade de formas de ocupação da terra, que combinam formas de apropriação familiar com áreas de uso comum, regida por decisões coletivas, fundamentadas no direito costumeiro e nas redes de parentescos. Por essa razão, ao tratar dos diferentes tipos de acesso à terra e ao território, inevitavelmente, passamos por dois importantes aspectos enquanto elementos que marcaram significativamente esse território. O primeiro deles é que, tradicionalmente, esses territórios quilombolas se fizeram e constituíram ao longo de sua existência na sua íntima relação com a natureza, e de forma muito particular na relação com o São Francisco.

Entre outros aspectos, ainda destaco o processo de conflitualidades vivenciado pelos sujeitos sociais quilombolas, haja vista que o processo de colonização ainda tem raízes fincadas na relação de dominação e exploração da terra e territórios tradicionalmente ocupados, processo que historicamente tem provocado a expulsão das famílias de seus territórios enquanto “lugar” cultural e socialmente constituído.

Sobre esse processo, marcado pelos conflitos de disputa por terra e território Alentejano (2012) corrobora essa discussão afirmando que, desde a colonização, a terra é sinônimo de poder e riqueza no Brasil e de disputa acirrada pelo seu controle, e que a predominância da forma de acesso à terra no país é sem dúvida na forma de propriedade privada. Sem a pretensão de entrar no mérito do processo de escravidão sofrido pelos povos negros, aqui prevalece a historicidade de suas formas de resistência de conquista de suas terras e território.

Filho (2013) aponta que esse território por muito tempo esteve atrelado à colonização associada à pecuária extensiva, de tal modo que o São Francisco foi chamado de “rio dos currais”. Segundo Capistrano de Abreu, 1960 apud Filho, 2013, afirma que no

Vale do São Francisco, os currais reuniam de duzentas até mil cabeças de gado, e havia fazendas que tinham tantos currais que chegavam a ter de seis mil a quinze mil cabeças.

Nesse entendimento, e assim compreendo, que pesquisar sobre os processos territorialização das comunidades quilombolas-ribeirinhas da região do Médio São Francisco, marcada pelos conflitos de terra e expulsão das famílias de seus territórios, nos permite compreender que apesar da legislação ‘dar’ garantia do direito ao seu território, ainda se faz necessário a conquista dele através de sua ocupação e de seus fazeres cotidianos enquanto prática social.

2.3 O CASO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE RIO DAS RÃS

Ao longo do seu processo histórico, a comunidade negra de Rio das Rãs passou por diferentes denominações e atribuições, a exemplo de Fazenda Rio das Rãs, Comunidade Remanescente de Quilombos Rio das Rãs, Quilombo de Rio das Rãs ou apenas Rio das Rãs (Purificação, 2015) ou mesmo Mucambo.

[...] Conceber a noção de quilombo tendo como parâmetro apenas as fontes documentais oficiais é insuficiente, também, porque a partir dessas fontes deduz-se que o acesso às terras quilombolas se verificou apenas pela ocupação das mesmas pelos escravos que se evadiam das fazendas para se amocambar, como querem os principais textos sobre quilombos no Brasil (Gomes, 2005 apud Santos, 1999).

A história da comunidade negra do Rio das Rãs está inserida no contexto de formação socioespacial da região do Médio São Francisco, foi alvo de intervenções do governo e de ações privadas guiadas por uma lógica de desenvolvimento excludente. Nesse interim, a comunidade recebeu a designação geral de Rio das Rãs, em meio ao conflito ocorrido em 1981, anteriormente tal denominação era utilizada” (Purificação, 2015). Às iniciativas, justificadas por narrativas de modernização e avanço, resultaram em consequências profundas de perda de terras, marginalização social e acentuação das desigualdades raciais. Processo esse elucidado por Dutra (2015, p. 17):

A década de 1980 marcou profundamente a região do Médio São Francisco: trabalhadores rurais envolveram-se em vários conflitos contra ricos fazendeiros, que queriam apossar das terras habitadas por antigos moradores para a implantação de projetos agropecuários, em terras povoadas ancestralmente. A região São Franciscana é uma das últimas áreas de fronteira agrícola do estado da Bahia, quando se toma como referência a modernização do processo agrícola, com a entrada de grandes projetos agropastoris na região.

A formação da comunidade do Rio das Rãs deve ser analisada à perspectiva das dinâmicas históricas de ocupação do Vale do São Francisco, especialmente no contexto da desagregação do regime escravista e da reconfiguração das territorialidades negras no pós-abolição. A fixação das famílias negras na região expressa estratégias coletivas de sobrevivência, autonomia relativa e resistência à marginalização estrutural.

Desde esse período, a circulação de pessoas, saberes e práticas entre diferentes comunidades negras ao longo do Rio São Francisco favoreceu a construção de vínculos de solidariedade. O rio operou como eixo de integração territorial, permitindo trocas materiais, apoio mútuo e compartilhamento de experiências de resistência. Essas conexões históricas contribuíram para a consolidação de uma territorialidade que ultrapassa os limites administrativos formais, constituindo uma rede negra rural articulada regionalmente.

O professor e pesquisador Valdério Santos Silva ressalta que as comunidades tradicionais do São Francisco historicamente se organizaram a partir de relações de pertencimento e reciprocidade, formando sistemas territoriais solidários que desafiam a fragmentação imposta pelo Estado (Santos, 2010).

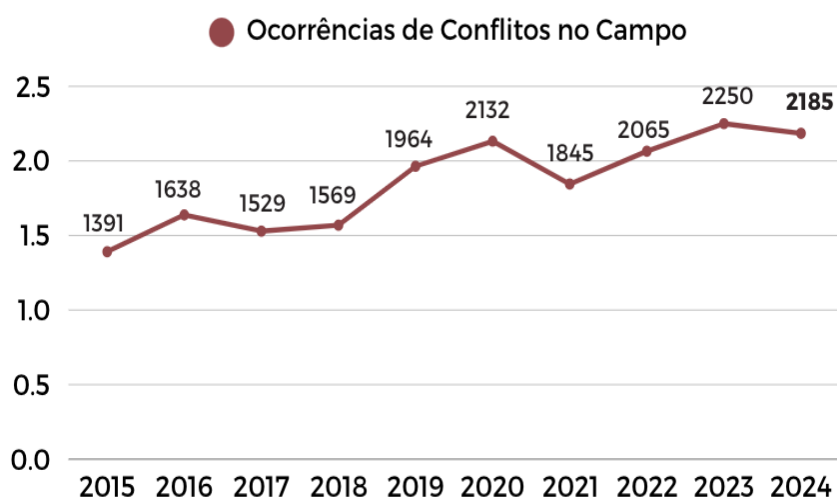
No período pós-abolição, a exclusão fundiária e social da população negra produziu condições semelhantes de vulnerabilidade entre diferentes comunidades quilombolas do Médio São Francisco. A negação sistemática de direitos gerou experiências comuns de violência, invisibilização e insegurança territorial. Essa condição compartilhada favoreceu a construção de laços de solidariedade entre o Rio das Rãs e outras comunidades quilombolas, inclusive aquelas localizadas no município de Serra do Ramalho. A troca de informações, o apoio em momentos de conflito e a circulação de lideranças contribuíram para a formação de uma consciência coletiva regional, fundada na percepção de que as injustiças sofridas não eram episódicas, mas estruturais.

A intensificação dos conflitos fundiários ao longo do século XX, impulsionada pelos projetos desenvolvimentistas no Médio São Francisco, afetou simultaneamente diversas comunidades quilombolas. No Rio das Rãs e em Serra do Ramalho, os processos de grilagem, expulsão e criminalização seguiram padrões semelhantes, evidenciando a existência de um modelo territorial excludente aplicado de forma sistemática.

A publicação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) sobre índice de conflito no campo ainda tem em seu eixo a concentração e expropriação da terra dos trabalhadores do campo. O que se observa nesses dados é uma verdadeira escala do número de conflitos e

ações de resistência no campo, especificamente nos anos de 2019, 2020 e 2023. De acordo com a CPT, essa manutenção dos conflitos em patamares altos está diretamente relacionada ao aumento dos conflitos pela água, além da persistência do aumento dos conflitos pela terra, impactados pelo crescente número de violências contra a ocupação e a posse (Comissão Pastoral da Terra, 2025). Em 2024, foram contabilizadas 2.185 ocorrências de Conflitos no Campo (por terra, água, trabalho e resistências). É o segundo maior número de conflitos no campo de toda a série histórica, desde 1985, abaixo apenas de 2023 (2.250). O que se observa nestes dados estatísticos é que os Conflitos por Terra apresentados neste relatório da CPT, mostram que foram 1.768, no mesmo patamar de 2023 (1.766), o que resulta no maior número da última década.

GRÁFICO 01 – CONFLITOS NO CAMPO



Fonte: Dados da CPT (2024).

Retornando ao contexto dos conflitos e resistência no MSF baiano, e que apesar da escalada do número dos conflitos por terra, a solidariedade entre as comunidades quilombolas deixou de ser apenas local e passou a assumir caráter regional. A solidariedade presente nas relações e trocas das experiências de resistência dessas comunidades se expressa por meio do apoio político, da participação conjunta em mobilizações, da troca de estratégias jurídicas e da construção de discursos comuns frente ao Estado e aos agentes econômicos. Conforme destaca Valdério Santos, os conflitos territoriais no Médio São Francisco tendem a gerar articulações coletivas, nas quais a defesa de um território específico se converte em defesa de modos de vida compartilhados (Santos, 2010).

O processo de organização política do Rio das Rãs foi profundamente influenciado pelas experiências de outras comunidades quilombolas do Médio São Francisco Baiano,

principalmente em Serra do Ramalho. A circulação de lideranças, a participação em encontros regionais e a atuação conjunta junto a movimentos sociais e instituições de apoio fortaleceram a capacidade de articulação política da comunidade. Essa rede de solidariedade contribuiu para ampliar o alcance das reivindicações territoriais, transformando conflitos locais em pautas regionais e estaduais.

O reconhecimento institucional das comunidades quilombolas devem ser compreendido como resultado de mobilizações coletivas que extrapolam os limites de cada território específico. Como observa Dutra (2007), o protagonismo político do Rio das Rãs não se construiu de forma isolada, mas em permanente diálogo com outras comunidades negras, compartilhando saberes, estratégias e experiências de luta.

A solidariedade entre o Rio das Rãs e as comunidades quilombolas do Médio São Francisco Baiano e de Serra do Ramalho também se expressa no plano cultural. Práticas religiosas, festas, formas de organização do trabalho e narrativas históricas apresentam elementos comuns, reforçando um sentimento de pertencimento coletivo mais amplo. Essas práticas culturais compartilhadas funcionam como dispositivos de reconhecimento mútuo, fortalecendo a identidade quilombola em escala regional. Por essa análise, pode-se afirmar que a identidade se constrói na relação com o outro e na experiência compartilhada da diferença e da exclusão (Hall, 2003). No cotidiano, a solidariedade manifesta-se em gestos concretos de apoio, acolhimento e cooperação, reafirmando que a resistência quilombola se sustenta tanto em grandes mobilizações quanto em práticas ordinárias de convivência e ajuda mútua.

O histórico da comunidade do Rio das Rãs evidencia que a resistência quilombola no Médio São Francisco Baiano não pode ser compreendida de forma fragmentada. As relações de solidariedade estabelecidas com outras comunidades quilombolas da região, especialmente de Serra do Ramalho, revelam a existência de uma luta territorial coletiva, fundada em experiências históricas comuns e em projetos compartilhados de permanência no território. Essa dimensão solidária da resistência amplia o significado político do Rio das Rãs, situando-o como parte de uma rede regional de comunidades negras que enfrentam, de forma articulada, os efeitos excludentes do desenvolvimento hegemônico. Reconhecer essas articulações é fundamental para compreender a força política do movimento quilombola e para a formulação de políticas públicas que respeitem a diversidade territorial e cultural do Médio São Francisco.

Rio das Rãs está diretamente vinculado às dinâmicas de circulação de populações negras ao longo do Rio São Francisco, eixo estruturante da ocupação do sertão nordestino. O rio, além de via de transporte e subsistência, funcionou como espaço estratégico para a fixação de comunidades negras que buscavam distanciamento relativo dos centros de poder colonial. A trajetória da comunidade negra do Rio das Rãs revela os limites estruturais do modelo de desenvolvimento adotado no Médio São Francisco. Ao privilegiar grandes projetos econômicos em detrimento das populações tradicionais, o Estado produziu desigualdades profundas e conflitos persistentes.

A ocupação do território pelas famílias negras não se deu apenas por necessidade material, mas como estratégia consciente de construção de autonomia. O território foi sendo produzido socialmente a partir do trabalho coletivo, da partilha dos recursos naturais e da conformação de laços de pertencimento que ultrapassam a noção jurídica de posse. Trata-se de um território vivido, no qual a terra é inseparável da memória e da história do grupo.

Essa forma de ocupação entra em choque com a lógica estatal moderna, que reconhece apenas a terra titulada e individualizada. Como aponta Milton Santos, o território não é apenas uma base física, mas também o resultado das relações sociais que nele se estabelecem (Santos, 2006). No Rio das Rãs, essas relações produziram um espaço negro rural que resistiu, por décadas, à invisibilização institucional.

No período pós-abolição, o Médio São Francisco foi integrado de maneira subordinada ao projeto nacional de desenvolvimento, mantendo estruturas sociais profundamente desiguais. A população negra, embora formalmente livre, permaneceu excluída dos direitos mais básicos de acesso à terra, à saúde e à educação no seu pleno exercício da cidadania. Essa exclusão não foi acidental, mas estruturante. A ausência de políticas públicas voltadas à inclusão dos ex-escravizados consolidou um regime de marginalização que se reproduziu ao longo das gerações. No Rio das Rãs, o racismo estrutural operou tanto pela negação explícita de direitos quanto pela omissão deliberada do Estado frente às violências sofridas pela comunidade.

A colonialidade do poder conforme descrita por Quijano, elucida o tratamento sistemático que essas comunidades receberam como entraves ao desenvolvimento (Quijano, 2005). A luta e a resistência da população negra da área sempre estiveram voltadas para a obtenção de direitos e o acesso à terra, mesmo em um ambiente que se

apresentava como republicano e constitucional. Fato elucidado na fala da professora, Zenaide.

Imagina quando estiver chovendo. Nós ficamos ilhados dentro da comunidade. Então a gente tem que chegar e abrir a boca do a quem doer. Nós precisamos, nós somos seres humanos, né? E também nós dependemos dessa estrada pra nós sair pra um lugar. Vai pra nove, vai pra três, vai pra Lapa. Nós precisamos dela, né? Isso é importante, né? Precisamos de uma escola de qualidade. Nossa escola só tem três salas. Três salas. É muito pequena. A aprendizagem, pra ela ser uma aprendizagem boa, exemplar, ela também precisa de um espaço acolhedor (Zenaide, 41 anos, professora).

A fala dessa interlocutora é consoante a própria história de luta dessas comunidades por direitos, tendo em vista que desde a segunda metade do século XX, as disputas sobre a propriedade da terra no Rio das Rãs se agravaram devido à inclusão do Médio São Francisco em grandes iniciativas de desenvolvimento, focadas na modernização da agricultura, aumento da pecuária e na gestão dos recursos naturais. Essas iniciativas foram realizadas sem a consulta às comunidades locais, desconsiderando deliberadamente as formas tradicionais de ocupação do espaço.

A comunidade passou a enfrentar grilagem, bem como violência simbólica e física, junto com tentativas de deslegitimação de sua narrativa histórica. Neste cenário, a resistência tornou-se mais visível e estruturada. Permanecer na terra passou a simbolizar um desafio direto ao poder econômico e político da região.

A memória compartilhada passou a ser um componente essencial dessa luta. Ao revisitar sua história e reafirmar suas raízes, a comunidade do Rio das Rãs criou uma narrativa alternativa ao relato oficial sobre o desenvolvimento. Como menciona Paul Ricoeur, a batalha pela memória é, de certa forma, uma luta pelo futuro, uma vez que determina quais indivíduos são vistos como verdadeiros detentores de direitos (Ricoeur, 2007).

O processo de organização político-social da comunidade do Rio das Rãs neste caso, deve ser entendido como resposta direta à intensificação dos conflitos territoriais. Como destaca Nivaldo Dutra (2007), o caso do Rio das Rãs evidencia que o reconhecimento institucional é sempre resultado de conflito e negociação, e não de concessão espontânea do Estado. A comunidade precisou aprender a operar nas linguagens jurídicas e administrativas, sem abandonar seus referenciais históricos e culturais próprios. A resistência do Rio das Rãs se sustenta, de forma contínua, nas práticas culturais que organizam a vida cotidiana da comunidade. Essas práticas não são meramente tradicionais,

mas profundamente políticas, pois afirmam modos de existência que desafiam a lógica homogeneizante do desenvolvimento capitalista. A resistência quilombola, longe de representar atraso, aponta para alternativas de relação com o território baseadas na coletividade, na memória e na justiça histórica. Reconhecer a centralidade dessas experiências implica repensar os próprios fundamentos das políticas públicas e do desenvolvimento regional.

A identidade quilombola, não é um dado fixo, mas uma construção histórica permanentemente atualizada. Stuart Hall contribui para essa leitura ao compreender a identidade como um processo relacional, marcado por disputas e reposicionamentos (Hall, 2003). No Rio das Rãs, assumir-se quilombola tornou-se uma estratégia de resistência frente à tentativa histórica de apagamento da presença negra no campo. Destarte, a comunidade quilombola do Rio das Rãs se insere no contexto teórico-metodológico da colonialidade do poder, conforme formulada por Quijano, quando se manifesta justamente na reprodução dessas desigualdades em escala regional, afetando de forma semelhante diferentes comunidades negras rurais (Quijano, 2005).

A solidariedade intercomunitária surge, nesse contexto, como estratégia de enfrentamento a essa lógica de dominação. A experiência do Rio das Rãs revela que a luta pela terra e pelo reconhecimento sempre se construiu em diálogo com outras comunidades quilombolas do Médio São Francisco e, de modo particular, com aquelas situadas no território de Serra do Ramalho. Essa dimensão relacional da resistência amplia o sentido político do território, compreendido não apenas como espaço delimitado, mas como campo de articulações coletivas e alianças históricas. Essa relação de solidariedade, podemos observar em Dutra (2015, p. 93):

O ano de 1995 foi marcante para os trabalhadores negros rurais de todo o Brasil, em Brasília, diversas organizações sociais, em particular o movimento negro, organiza a Marcha Zumbi dos Palmares, uma grande comemoração aos trezentos anos da morte de Zumbi, o maior símbolo da luta contra a escravidão. Esta Marcha situa-se como um ponto forte de articulação das comunidades negras, tanto rurais quanto urbana. No que diz respeito às comunidades negras rurais quilombolas, esta serviu para que um ano depois, em 1996, fosse criada a Coordenação Nacional Quilombola (CONAQ), aqui é significativo destacar que a criação desta entidade se deu no município de Bom Jesus da Lapa, onde o Movimento CETA articulou essas comunidades. Vale lembrar, ainda, que o Quilombo de Rio das Rãs, reconhecido como um dos principais focos de resistência e luta quilombola fica, também, localizado neste município, na região do Médio São Francisco, onde várias outras comunidades nesse período passaram a reivindicar o reconhecimento como territórios tradicionais, entre elas Mangal/Barro Vermelho.

Do mesmo modo, o que se percebe é que o processo de resistência da comunidade quilombola de Rio das Rãs não se deu com uma ação isolada ou restrita na região do MSF, mas como prática histórica estruturante que se articula em redes de solidariedade intercomunitárias.

Durante a pesquisa de campo, por diversas vezes, tanto a comunidade quilombola de Rio das Rãs, como Araçá-Volta são mencionadas pelos nossos interlocutores. Além dessas comunidades, também foram citadas lideranças da regional, a exemplo de Florisvaldo Rodrigues, participante desta pesquisa na condição de interlocutor, o Senhor Simpício, Bartolomeu Guedes dentre outros. Assim, a interlocutora, Nilda Maria narra:

Foi no período que aqui no quilombo não tinha escolaridade de fundamental dois, onde que tivemos, tive que me ausentar pra por algum tempo pra estudar, e assim ao termino do ensino médio retornei a comunidade, onde a gente já vinha na luta, onde eu já admira inclusive o quilombo Araçá Cariacá desde os meus 13 anos, que conheci a pessoa de Florisvaldo Rodrigues, eu tinha 13 anos na época assim, admirava muito a luta deles, e ai desde ai que já, a história deles eu via que era a mesma história minha., da minha comunidade, do meu avô, que conheci quando ele veio a óbito eu tava com 12 anos, então assim era a mesma história, ai onde me despertou essa vontade de ter esse reconhecimento.

Essa relação entre as comunidades quilombolas fica mais evidente quanto ao tratamento das formas de organização social e políticas na região. As comunidades quilombolas da região do MSF baiano tem se destacado frente às lutas sociais de enfrentamento aos grandes projetos e processos de expropriação de comunidades de seus territórios.

O que é possível analisar a partir dessas reflexões, que as resistências enfrentadas pela comunidade quilombola do Rio das Rãs, sua forma de organização social são aspectos importantes na conquista pela permanência em seu território, bem como sua relação de solidariedade com as demais comunidades quilombolas da região, a exemplo do Pambu/Araçá foram capazes de fortalecer a luta social e consequentemente as comunidades que ainda estão no processo de reconhecimento de seus territórios.

Reitera, Dutra (2015, p 96) ao afirmar “que grande número de comunidades remanescentes da região do Médio São Francisco, levou esses moradores a buscarem formas próprias de articulação e organização, por isso, no ano de 2003. Depois de participarem de uma série de reuniões”. Para ele, essas reuniões promovidas pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) Bom Jesus da Lapa, e outras entidades ligadas aos trabalhadores como o movimento CETA, nas várias discussões que travavam sentiram a necessidade de fundar uma organização que estivesse mais diretamente ligada a questão quilombola dando

acompanhamento e articulando as diversas comunidades reconhecidas ou não como remanescentes de quilombos.

Portanto, do ponto de vista histórico, é possível analisar que os processos de resistência travados pela comunidade quilombola de Rio das Rãs se insere em contexto que tem a decolonialidade como principal estratégia de luta e resistência frente aos conflitos pelo acesso e permanência em suas terras e territórios.

3 COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE EM TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS

Neste capítulo apresento os impactos da colonialidade e modernidade enquanto sistema de opressão cometido contra as comunidades tradicionais, de forma específica às comunidades quilombolas-ribeirinhas da região do Médio São Francisco. Aqui aponto como esses dois sistemas negam a existência destas comunidades e seus modos de viver e relacionar com seu território. Para o estudo, contamos com a contribuição teórica-metodológica de Mignolo (2017), Quijano (2005), Brandão (2007) e Balandier (1963).

Conforme já mencionado neste trabalho, as mudanças ocorridas no mundo desde os séculos XVI e que se estende até os dias de hoje. Araújo (2023) destaca que durante os séculos XIX e XX, o mundo passou por diferentes transformações no campo político, social e principalmente no campo econômico. Essas mudanças ocorreram em razão do surgimento e expansão do modelo capitalista nos países da Europa ou países centrais. Uma racionalidade empresarial que domina todo o cenário da cidade, do campo e das relações entre um outro (Brandão, 2007).

Desse modo, a situação colonial, assim denominada por Balandier (1963) afetada pela colonização, que procura uma apreensão completa, só pode realizar-se através da referência a este complexo de situação colonial. Para Mignolo, (1992, p. 438) “A estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como “,"étnicas ", "antropológica " ou "nacionais ", segundo os movimentos, os agentes e as populações implicadas.” Para ele, essas construções intersubjetivas, produto da dominação colonial por parte dos europeus, foram inclusive assumidas como categorias de pretensão científica e objetiva de significação a-histórica, ou seja, como fenômenos naturais e não da história do poder.

O colonialismo engendrou um sistema interétnico etnocêntrico criando uma relação de desigualdade e estratificação fundada na oposição entre "civilizado" e "selvagem" ou "primitivo", em que se faculta ao primeiro o direito de retirar dos povos "não civilizados" o estatuto de sociedades autônomas (Bandeira, 1991, p.11).

Ao aprofundar este debate acerca do histórico da colonização, depois de ter mostrado a importância do fator externo, quanto às transformações que afetam as sociedades colonizadas, coloca a presença de um fator interno implicado pelas estruturas sociais das sociedades submetidas (Balandier, 1963).

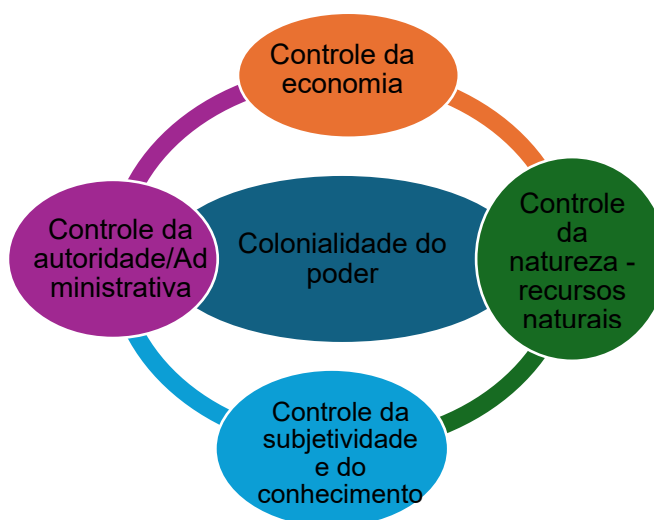
O contexto da colonização aparece como prova imposta a algumas sociedades ou como uma experiência sociológica grosseira. Mas, de acordo com o autor acima mencionado, destaca que uma análise das sociedades colonizadas não pode esquecer as suas condições específicas, visto que elas não revelam somente os aspectos observados pelos antropólogos, os processos de adaptação e de recusa, as condutas inovadoras nascidas da destruição dos modelos sociais tradicionais, mas também manifestam os “pontos de resistência” das sociedades colonizadas, as estruturas e os comportamentos fundamentais (Balandier, 1963).

Observamos que para os aspectos da situação colonial citada no início deste texto, o foco será pautado indubitavelmente a colonialidade, discussão está inaugurada pelo sociólogo peruano, Aníbal Quijano. Sublinha Mignolo (2017, p. 2) “a colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o renascimento até hoje, da qual colonialismo históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada”.

Para Mignolo, esse conceito conforme empregado pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular, o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu inicialmente com a história das invasões europeias de Abya Yala. Assim, reitera que a “colonialidade” já um conceito “descolonial”, e projetos descoloniais já podem ser traçados desde o século XVI até ao XVIII. Por esse entendimento, destaca que a “colonialidade” enquanto Matriz Colonial do Poder (MPC), é claramente uma resposta específica à globalização e ao pensamento linear global, que surgiram através das histórias e sensibilidades da América do Sul e do Caribe.

O conceito de colonialidade, de acordo com Ballestrin (2013, p. 100) “foi estendido para outros âmbitos não só o do poder”. Dessa forma, a matriz colonial do poder é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados (Mignolo, 2017, p. 12). Veja o fluxograma:

FIGURA 23: FLUXOGRAMA – BASE DA COLONIALIDADE



Fonte: Elaborado por Araújo (2025).

Desse modo, é um projeto que não pretende se tornar único, e sim, uma opção particular entre as que aqui ele chamou de descoloniais (Mignolo, 2017). Para ele, a modernidade é uma narrativa complexa, cujo ponto central de origem se deu na Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, neste caso, a colonialidade, e por essa perspectiva, ressalta que a colonialidade em outras palavras, é constitutiva da modernidade, visto que não há modernidade sem colonialidade.

O desdobramento do século XVI, que se deu pelo pensamento e práticas descoloniais, apontam como respostas às inclinações opressivas e imperiais dos ideais europeus modernos projetados para o mundo não europeu, onde são acionados. Assim, entende que a consciência e o conceito de descolonização como uma terceira via ao capitalismo e ao comunismo se consolidou nas conferências de Bandung e dos países não alinhados. Se reconhece que a colonização agiu pelo jogo de três forças difíceis de separar, a ação econômica, administrativa e a missionária (Balandier, 1963).

Em uma de suas orientações, Mignolo (2017) elucida sua visão acerca das organizações transnacionais não oficiais se manifestando não apenas contra o capitalismo e a globalização, e questionando a modernidade, mas também abrindo horizontes globais, embora não capitalista, e se desvinculando da ideia de que há uma modernidade única e primária cercada por outras periféricas ou alternativas. Assim reitera que, mesmo não rejeitando por inteiro a modernidade, essas organizações estão deixando claro que a

modernidade anda junto com a colonialidade e, portanto, que a modernidade precisa ser assumida tanto por suas glórias quanto por seus crimes.

Após descrever alguns cenários em que se encontram a modernidade e colonialidade, Mignolo (2017) ressalta que há uma singularidade das conquistas ocidentais em relação a história conhecida até o século XVI, quando aponta dois âmbitos salientes, sendo eles: a economia e epistemologia. No caso da primeira, a economia, ele destaca que a nova sociedade da Europa e suas colônias americanas tinham suas bases econômicas diferentes, que incidia em reinventar o *superávit* para aumentar a produção. Nesse ínterim, destaca a contribuição de Armstrong, quando este avalia a mudança radical do domínio da economia, o que permitia que o Ocidente reproduzisse os seus recursos de forma infinita onde se tem uma intrínseca relação com o colonialismo.

O segundo cenário apontado por Mignolo, é a epistemologia. Mas, logo de início deixa evidente sua acepção sobre esse termo, quando afirma que a epistemologia deve ser compreendida no seu sentido mais amplo, de forma que abranja tanto a ciência enquanto conhecimento como a arte enquanto significado.

Ao retomar a discussão provocada por Armstrong (2008) que trata das transformações no domínio do conhecimento ainda no século XVI, destaca que os europeus realizaram uma revolução científica que lhes deu maior controle sobre o meio ambiente do quem antes se havia conseguido. Ao considerar a relevância de um novo tipo de economia, neste caso, o capitalismo e da revolução científica, considera que “ambos cabem dentro do discurso progressista e correspondem a retórica celebrativa da modernidade, retórica da salvação e da novidade, baseada nas conquistas europeias durante o Renascimento” (Mignolo, 2017, p. 4).

Todavia, considerando os estudos do intelectual e político africanidense, Eric Willian, ao afirmar que existe uma dimensão oculta dos eventos que aconteciam ao mesmo tempo, tanto no Âmbito da economia quanto no do conhecimento, o que ele vem a chamar de “dispensabilidade” ou descartabilidade da vida humana em geral desde a Revolução Industrial até o século XXI (Mignolo, 2017). “Havia apenas uma singularidade que diferenciava a liberdade acordada que no comércio de escravos da liberdade acordada em outros comércios: a mercadoria envolvida era o homem” (Eric Willian, 1944 apud Mignolo, 2017. Ou seja, o discurso obscuro por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas humanas, onde o conhecimento justificava o racismo e a

inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis (Mignolo, 2017).

Estes dois cenários, tanto a economia quanto a epistemologia, fizeram surgir a ideia da modernidade. Surge inicialmente como uma colonização dupla, do tempo e do espaço, quando aponta que a colonização do espaço e do tempo são os dois pilares da civilização Ocidental (Mignolo, 2017). Para ele, a colonização do tempo foi criada pela invenção renascentista da Idade Média, e quanto a colonização do espaço foi criada pela colonização e conquista do Mundo Novo. Contudo, a modernidade veio junto com a colonialidade, quando na sua visão não considerava a América como uma entidade existente a ser descoberta, ela foi inventada, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da missão cristã.

A partir daí, a modernidade se apresenta em três diferentes e não sucessivas fases. A primeira, foi a fase ibérica e católica liderada pela Espanha e Portugal entre 1500 e 1975. Enquanto a fase “coração da Europa” liderada pela Inglaterra, França e Alemanha entre 1750 e 1945, e por último, a fase americana estadunidense, que foi liderada pelos Estados Unidos entre 1945 e 2000. A partir destas fases, uma nova ordem global começou a se desenvolver no mundo policêntrico e interconectado pelo mesmo tipo de economia (Magnolo, 2017).

Para o autor mencionado acima, existe uma outra versão para a terceira fase entre 1500 e 2000, é a de que grande transformação do século XVI que ocorrera no Atlântico, que conectou iniciativas europeias, quando escravizou africanos, desmontou civilizações, e envolveu o genocídio em Ayiti, foi a emergência de uma estrutura de controle e administração de autoridade, economia, subjetiva, normas e relações de gênero e sexo, que segundo ele, eram conduzidas pelos europeus ocidentais, tanto nos seus conflitos internos como na sua exploração do trabalho e expropriação das terras.

A contribuição de Ottobah Cugoano registrado por Mignolo (2017) retratou de forma contundente desse cenário, quando no final do século XVII descreveu a organização imperial do comércio de escravos inscrita na emergência da economia triangular do Atlântico. Ao elucidar tal processo, Ottobah sublinha que o tráfico de sequestrar e roubar homens foi iniciado pelos portugueses no litoral da África, e como o acharam benéfico para os seus propósitos malvados, eles logo se empenharam em cometer maiores depredações. Ainda neste cenário, Mignolo reitera a contribuição de Ottobah, ao afirmar que os espanhóis seguiram o seu exemplo infame, e o tráfico negreiro parecia bastante vantajoso

para proporcionar comodidade e afluência através da sujeição cruel e escravidão dos outros.

Este cenário dramático, assim chamado, atrás do qual uma estrutura duradoura de administração e controle foi colocada, enquanto esses tipos de eventos se desdobram nos séculos XVI e XVIII. O controle e administração adotados significava que os atores e as instituições que construíram esse jogo também estabeleciam suas regras, sobre as quais as lutas para o poder decisório se desdobravam. Em cena, os africanos e os indígenas estavam excluídos desse processo.

3.1 MATRIZ COLONIAL DO PODER (MCP): A MATRIZ DA OPRESSÃO

A Matriz Colonial do Poder (MCP) funda em consistentes formulações críticas para compreender a constituição histórica da modernidade e a persistência das desigualdades globais. Ao deslocar a análise do colonialismo enquanto evento histórico encerrado para a colonialidade enquanto estrutura duradoura, o pensamento decolonial evidencia que o mundo moderno foi organizado a partir de hierarquias raciais, epistêmicas e ontológicas que permanecem operantes.

A matriz colonial é construída e opera sobre uma série de nós históricos-estruturais heterogêneos, ligados pela “/” (barra) que divide e une a modernidade/colonialidade, as leis imperiais/regras coloniais e o centro/às periferias, que são as consequências do pensamento linear global no fundamento do mundo moderno/colonial (Mignolo, 2017, p. 10).

A modernidade, nesse sentido, não pode ser compreendida sem a colonialidade. Conforme argumenta Aníbal Quijano, o projeto moderno europeu só se tornou possível por meio da colonização das Américas, da exploração do trabalho racializado e da imposição de um padrão eurocêntrico de conhecimento. Para ele, o fundamento da modernidade/colonialidade está no descobrimento e na invenção da América (Ballestrin, 2013).

A matriz colonial do poder surge de acordo com esse autor, através da articulação histórica entre capitalismo, eurocentrismo e dominação colonial, uma tripla e articulada forma de colocar em prática sua matriz opressora. A colonialidade do poder, do saber e do ser conforme proposto por Quijano (2017) constitui o núcleo estruturante dessa matriz.

Essas dimensões atuam de forma integrada, lançando não apenas desigualdades materiais, como também regimes de verdade, formas de subjetivação e hierarquias de humanidade. Assim, analisar a matriz colonial do poder implica envolver como essas dimensões que se articulam historicamente que continuam conformando as experiências sociais contemporâneas.

A formação dessa matriz está anexada à emergência do sistema-mundo moderno, inaugurado com a expansão europeia no final do século XV. A colonização das Américas não representou apenas um processo de conquista territorial, bem como a entrada de um novo padrão civilizatório que reorganizou as relações sociais em escala global. Aníbal Quijano (2000) identifica que a invenção da ideia de raça como o eixo organizador desse novo padrão de poder da racialização das populações colonizadas permitiu naturalizar a exploração econômica e a dominação política, transformando diferenças históricas e culturais em hierarquias supostamente naturais. A raça tornou-se, assim, um princípio classificatório central, estruturando a distribuição do trabalho, do poder e do prestígio social. A colonialidade é um elemento constitutivo e específico do padrão mundial de poder capitalista. Quijano, 2000, p.342) afirma:

Ela se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiano e da escala social. Origina-se e mundializasse a partir da América.

Sobre a lógica racial fundamenta a colonialidade do poder, compreendida como o controle articulado do trabalho, da economia, da autoridade política e dos recursos naturais, se torna a principal base do capitalismo moderno que nasce surge imbricado à escravidão africana, ao genocídio indígena e à expropriação colonial, a divisão social do trabalho quando submeteu as populações racializadas às formas mais violentas e precarizadas de exploração, enquanto reservava posições de mando às elites europeias e seus descendentes (Quijano, 2005). Mesmo após os processos de independência, a colonialidade do poder não foi superada. As elites nacionais mantiveram as estruturas deixadas como fruto do colonialismo, reproduzindo desigualdades raciais e sociais. E dessa forma, o Estado moderno solidificou-se enquanto aparato principal de reprodução desse padrão, frequentemente apresentando-se como neutro, enquanto opera segundo uma lógica excludente e eurocentrada.

Nesta linha de pensamento, chamo a atenção para compreendermos melhor que a matriz colonial do poder se apoia, necessariamente, na colonialidade do saber, dimensão que garante a legitimidade simbólica da dominação. Para Quijano, a modernidade europeia

instituiu seu próprio sistema de conhecimento como universal, negando validade epistemológica a outras formas de saber, quando afirma que esse processo configura uma verdadeira geopolítica do conhecimento, na qual determinados lugares do mundo são reconhecidos como produtores legítimos de teoria, enquanto outros são relegados à condição de objetos de estudo (Mignolo, 2003).

Essa hierarquização epistêmica implicou a desqualificação sistemática dos saberes indígenas, africanos e populares. Boaventura de Sousa Santos analisa esse processo como a produção ativa de inexistências, sustentada pela “linha abissal” que separa o conhecimento considerado científico daquele tratado como superstição ou ignorância (Santos, 2007, p. 72). A colonialidade do saber, portanto, não é neutra: ela define o que pode ser conhecido, quem pode conhecer e a partir de quais critérios.

No plano ontológico, a matriz colonial do poder se expressa na colonialidade do ser. Nelson Maldonado-Torres demonstra que a colonização produziu uma hierarquia de humanidade, na qual os sujeitos racializados foram posicionados como menos humanos ou como não plenamente existentes (Maldonado-Torres, 2007, p. 252). Essa negação ontológica sustenta práticas de violência extrema, naturalizando a morte, a exclusão e o sofrimento de determinados grupos.

Fanon (1968) corrobora esse pensamento ao afirmar que o colonialismo não se limita à exploração econômica, mas, sobretudo, age fortemente sobre a subjetividade dos colonizados. Ao serem constantemente confrontados com discursos que negam sua humanidade, os sujeitos colonizados internalizam a inferiorização, vivenciando conflitos identitários e existenciais profundos. Dessa forma, a matriz colonial do poder constitui um sistema integrado, no qual a dominação material, epistêmica e ontológica se reforça mutuamente, produzindo um mundo hierarquizado e desigual.

A matriz colonial do poder não pertence apenas ao passado colonial. Suas permanências estruturam o mundo contemporâneo, manifestando-se nas desigualdades globais, no racismo estrutural e na marginalização sistemática de povos e saberes não eurocentrados. No âmbito da epistemologia, a colonialidade tem no seu fundamento a teologia, ou seja, na geopolítica do conhecimento.

O conhecimento na MCP era uma faca de dois gumes: por um lado, era a mediação para a ontologia do mundo, assim como um modo de ser no mundo (a subjetividade); por outro lado, uma vez que o conhecimento era concebido imperialmente como um verdadeiro conhecimento, se tornou uma mercadoria para ser exportada àqueles cujo conhecimento era alternativo ou não moderno, segundo a teologia cristã e, depois a filosofia secular e as ciências. Essa combinação foi tão suficientemente capaz, em termos de acumulação de riqueza e poder, que, até o final do século XIX, a China e a Índia tiveram que confrontar o fato de que os homens e as instituições ocidentais as viam como (isto é, construíram o conhecimento de tal modo que chegaram a vê-las como) atrasadas historicamente; e a história, para o Ocidente, era igual à modernidade (Mignolo, 2017, p.8).

No campo econômico, a colonialidade do poder se expressa na continuidade do modelo extrativista e na dependência estrutural dos países periféricos. A exploração intensiva dos recursos naturais, frequentemente realizada em territórios indígenas, quilombolas e ribeirinhos, reproduz a lógica colonial de apropriação da terra e da natureza. O desenvolvimento, nesses termos, permanece profundamente desigual, beneficiando elites locais e interesses transnacionais. No plano político, a colonialidade se manifesta na exclusão histórica de populações racializadas dos espaços de decisão. Embora os regimes democráticos tenham se expandido formalmente, as estruturas de poder continuam concentradas, dificultando a participação efetiva de grupos subalternizados. No contexto atual, o controle colonial da autoridade se atualiza por meio da criminalização de movimentos sociais e da negação de direitos territoriais.

Diante dessas permanências, os debates decoloniais defendem a necessidade de processos de descolonização do poder, do saber e do ser. Isso implica não apenas reformas institucionais, mas transformações profundas nas formas de produzir conhecimento, organizar a vida social e reconhecer a dignidade humana. A descolonização, nesse sentido, é um processo histórico contínuo, que se constrói a partir das lutas e resistências dos povos subalternizados

Neste ínterim, compreender essas dimensões é fundamental para pensar a partir do compromisso com a justiça histórica e a pluralidade epistemológica. A crítica decolonial não propõe uma negação abstrata da modernidade, mas uma reconfiguração profunda de seus fundamentos, abrindo espaço para a construção de mundos outros. A interpretação aqui proposta dialoga com o campo de estudos decoloniais, mas não se limita a ele, na medida em que a Trama da (R)existência permite tensionar alguns de seus pressupostos. Em Quijano (2000), a colonialidade do poder é compreendida como matriz estruturante das relações sociais, organizando hierarquias raciais, epistêmicas e territoriais. Ainda que essa perspectiva seja fundamental para compreender os processos de dominação que incidem

sobre comunidades quilombolas, ela tende a privilegiar a dimensão estrutural da opressão, oferecendo menor visibilidade aos modos cotidianos pelos quais os sujeitos produzem e sustentam suas formas de vida.

3.2 PRÁTICAS DE RESISTÊNCIAS QUILOMBOLAS

Na primeira parte deste capítulo, discutimos sobre a situação colonial e colonialidade e seus processos de expropriação e apropriação da terra e territórios daqueles e aquelas pessoas que ocupavam e ocupam de forma ancestral os territórios tradicionalmente ocupados, a exemplo dos quilombos. Nesta linha de raciocínio, compreende-se que este pensamento está alinhado com a questão colonial. Visto que, “a Colonialidade implica na classificação e reclassificação da população do planeta, em uma estrutura funcional que articula e administra essas classificações, na definição de espaços para esses objetivos e em uma perspectiva epistemológica para conformar um significado de uma matriz de poder na qual canaliza uma nova produção de conhecimento” (Walsh; Oliveira, 2018, p, 4).

Assim, os quilombos foram vistos e tratados pelo Estado colonial e imperial como espaços de desordem, ilegalidade e ameaça a propriedade privada e a ordem escravocrata. Esse processo de criminalização persistiu ao longo do tempo, sendo reproduzida em discursos, seja no campo jurídico ou historiográfico, persistindo até os dias atuais.

O histórico das lutas e resistência mostram como a matriz colonial foi perversa com as populações negras do Continente Africano, e em todos os lugares que este foram, eram sequestrados para serem escravizados, de forma acentuada no Brasil que foi o último país a abolir a escravidão. Contudo, ainda após este processo da dita abolição, as comunidades negras e quilombolas ainda enfrentaram e enfrentam vários problemas no que trata ainda da permanência e do direito dos seus territórios. A visibilidade da luta quilombola na esfera pública brasileira é relativamente recente, tendo crescido de fato somente após a Constituição de 1988 (Santos, 2015). O que se observa nesse contexto das resistências quilombolas é que ela se utilizou das mais diferentes estratégias de luta, conquista e permanência em seus territórios. Estas formas de resistência são compreendidas nesta tese como decolonialidade (Mignolo, 2017).

O surgimento da decolonialidade quilombola aparece como um mecanismo analítico, política e epistemológica fundamental para compreender as formas históricas e

contemporâneas de resistência das comunidades quilombolas frente à colonialidade persistente que estrutura as relações sociais, raciais, econômicas e territoriais no Brasil. Não se trata de uma categoria teórica abstrata, a decolonialidade quilombola expressa modos concretos de existir, produzir conhecimento, organizar a vida coletiva e disputar projetos societários em contextos marcados pelo racismo estrutural, pela expropriação territorial e pela negação sistemática de direitos. A decolonialidade quilombola não se limita à crítica teórica ao colonialismo; ela se expressa nas práticas cotidianas das comunidades quilombolas. Trata-se de uma racionalidade que articula território, ancestralidade, espiritualidade, trabalho coletivo e memória.

Dessa maneira, a decolonialidade enquanto prática social adotada pelas comunidades quilombola-ribeirinha do MSF baiano se deram a partir de diferentes estratégias, se utilizando dos mecanismos de resistência, estando eles ligando a memória, modo de vida com seus territórios, na relação com o Rio São Francisco, na sua forma de plantar e colher, como também através dos aspectos culturais, entre eles, os festejos de “Santos” e rezas.

Além desses aspectos que serão amplamente discutidos no quinto capítulo, ainda podemos colocar em pauta as formas de organização política e social das comunidades quilombolas, tendo em vista que as conquistas dessas comunidades no campo jurídico dizem muito sobre os avanços históricos do seu processo de organização contra hegemônico (Santos, 2015).

Por assim dizer, as formas de organização política e socialmente das comunidades quilombolas se fundam em um dos principais eixos da luta histórica pela permanência e defesa de seus territórios. Olhando pelo viés da situação colonial expressada por Balandier, os quilombos se estruturaram de forma coletivas de resistência contra o regime escravista, nas dimensões políticas, sociais, econômicas e simbólicas que garantiram não apenas a sobrevivência física, assim como a reprodução cultural desses grupos. Munanga (1996) ao afirmar que territorialidade quilombola está diretamente vinculada a uma concepção coletiva de pertencimento, na qual o território não é mercadoria, mas condição de existência social e cultural.

Os quilombos como fenômeno histórico não podem ser compreendidos como refúgios de escravizados fugidos apenas, devem ser vistos também como formas organizadas de contestação política ao sistema colonial-escravista. Segundo Moura (2020), os quilombos possuem ou possuíam estruturas internas próprias, com lideranças, normas

de convivência e estratégias de defesa do território, e dessa forma configurando-se como uma “negação prática da ordem escravista”. Na visão do autor, essa organização coletiva foi fundamental para garantir a permanência no espaço ocupado, mesmo perante os ataques violentos do Estado colonial às diversas situações e regimes de autoridade.

Segundo Leite (2008), no final do século XIX, com a quebra dos vínculos coloniais e as mudanças decorrentes dos projetos de industrialização no Brasil, o quilombo ampliou-se para outras parcelas da população, indo compor outras vozes dos abolicionistas para os movimentos sociais, tornando-se uma parte do projeto político de uma sociedade mais democrática e justa (Leite, 2008). Reitera Moura, que essa perspectiva de organização política-social quilombola se estrutura fundamentalmente na defesa do território como lugar onde a vida, a relação com a terra e o rio, memória e ancestralidade acontecem.

No contexto atual, a lógica histórica de organização adotada por essas comunidades se mantém e se atualiza de acordo com Leite (2000), ela destaca que as comunidades quilombolas desenvolveram formas particulares de organização política para dialogar com o Estado, especialmente a partir do reconhecimento constitucional de 1988. Para a autora, associações comunitárias, conselhos locais e lideranças tradicionais atuam de maneira articulada, combinando saberes ancestrais e instrumentos jurídicos modernos na luta pela titulação das terras.

A maneira como as comunidades quilombolas se organizam evidencia a continuidade histórica das estratégias coletivas de permanência territorial. (Leite, 2000). *“A gente continua lutando pra conseguir os nossos direitos. E lutando pra conseguir manter o que a gente já tem, pra não ser usurpado de novo”* (Elisângela, presidenta da Associação de Pambu/Araçá). Essa perspectiva de organização social é muito presente na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá.

Durante as entrevistas, os interlocutores relataram a existência da associação local destacando sua importância para as comunidades e consequentemente para eles. Ao mencionar a existência da associação local, foi unânime ouvir dos (as) interlocutores (as) da pesquisa relatos que evidenciam a existência da referida associação e sua participação nos processos organizacionais.

Eu acho que o fato da, da, da resistência, da própria associação, assim, né, que nunca desanimou diante das dificuldades, dos governos e desgovernos que a gente teve. Diante de tudo aí, das ameaças e tudo mais, é... a gente ter resistido. A gente continuar com a associação, continuar é... firme ali, né, colocando os problemas ali pra ser discutido, pra ser resolvidos. Isso foi sempre, né, e alguém assim, né, Régis mesmo era uma das pessoas que mais batia de frente, né, assim, pra não deixar a associação é... desanimar, o povo desanimar (Lúcia Reis, 43 anos).

A exemplo do relato de Lucineide, quando narra a existência da associação local e aponta as dificuldades enfrentadas por ela na luta frente às ameaças cometidas à comunidade. Ainda é possível observar no relato acima, que associação de Pambu/Araçá é um instrumento que potencializa a luta da comunidade pelos seus direitos, incluindo o direito de permanência no território, pois, ao falar da importância da continuidade da luta conforme ela destaca os ensinamentos de seu irmão Reginaldo, quando diz que *“ele era a pessoa que batia de frente e não deixava o povo desanimar”*.

Outros relatos mostram o papel mobilizador e educador da associação de Pambu/Araçá quando mencionam que é associação enquanto lugar que é realizado as discussões dos “assuntos” de interesse de toda comunidade.

Então foi através da associação. E... e também teve umas pessoas de fora, da comunidade, conheceu e falou: vocês já tentou, vocês já procurou saber se vocês não são Quilombola, através do que vocês têm? Nós paramos pra pensar: não. Vamos tentar? Vamos. Através da associação, claro, né? (Elisângela, presidenta da Associação de Pambu/Araçá).

Neste relato, a presidenta da associação fala da importância da associação no início do processo de reconhecimento da comunidade como quilombola. Ela fala dos processos de organização e reivindicação pelo o reconhecimento quando deixa claro a importância da participação da Central Regional Quilombola e de suas lideranças na orientação e assessoria de como proceder, considerando que a tomada de decisão é premissa única e exclusiva da comunidade. A fala da presidenta Elisângela não é um simples relato, ao tratar da estrutura organizacional da associação de Pambu/Araçá, ela evidencia a associação como espaço estratégico de prática decolonial tanto no seu aspecto político, social e epistemológico. Além de tudo, demonstra um processo coletivo de tomada de consciência mediada pela construção da identidade quilombola que dialoga diretamente com o pensamento e a trajetória das práticas de resistência.

Ó, primeiro assim: A CONAQ, ela é discutida, né, a partir do movimento negro. Nós aqui também na região, o MMU, né, é específico mesmo, o MMU, que vai dentro da universidade UNEB, e fora da UNEB, foi importantíssimo pra nós, é... nesse, nesse avançar da nossa, da nossa organização, né, de criar ferramentas, né, pra esse enfrentamento (Florisvaldo Rodrigues, coordenador da CRQ).

Florisvaldo menciona na sua fala sobre a construção coletiva tanto da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), bem como da Central Regional Quilombola (CRQ) enquanto movimentos sociais que tem fomentado as discussões dos direitos das comunidades quilombolas nas esferas regional e nacional. Nestes termos, o Movimento Negro se apresenta, como real possibilidade capaz de provocar mudanças, de exercício da cidadania e de uma nova cultura política.

A atuação destes movimentos tem se pautado dentro da perspectiva das Pedagogias decoloniais. Os movimentos sociais na perspectiva de Gomes (2017) são produtores e articuladores dos saberes construídos pelos grupos não hegemônicos e contra-hegemônicos da nossa sociedade, eles atuam como pedagogos nas relações políticas e sociais. Para essa autora, muito do conhecimento emancipatório produzido pela Sociologia, Antropologia e Educação do Brasil se deve ao papel educativo desempenhado por esses movimentos. Neste contexto, Arroyo (2003, p. 32) corrobora quando afirma que “os movimentos sociais articulam coletivos nas lutas pelas condições de produção da existência popular mais básica. Aí se descobrem e se aprendem como sujeitos de direitos.

No enfrentando das lutas e resistências quilombolas, as pedagogias decoloniais se materializam no engajamento ético-político, tendo como ponto de partida a realidade concreta, dos conflitos e resistências, o povo como sujeitos plenos, de história, de valores, de aprendizagens, detentores de cultura; as experiências políticas e pedagógicas do povo organizado são pedagogias ou pedagógicas decoloniais (Dussel, 1980).

Neste cenário, podemos falar das contribuições de Nilma Lino Gomes (2017) quando destaca o papel educador do movimento negro no Brasil. Articulada organicamente aos movimentos negros e aos movimentos étnico-raciais, a experiência quilombola tensiona os limites do Estado-nação moderno, questiona a universalização do saber eurocentrado e afirma racionalidades outras, enraizadas na ancestralidade africana, na relação com a terra, na coletividade e na memória histórica da resistência à escravidão e ao colonialismo. Sobre as formas de luta e resistência desses movimentos, Gomes (2017, p. 21) destaca:

O Movimento Negro conquistou um lugar de existência afirmativa no Brasil. Ao trazer o debate sobre o racismo para a cena pública e indagar as políticas públicas e seu compromisso com a superação das desigualdades raciais, esse movimento social ressignifica e politiza a raça, dando-lhe um trato emancipatório e não inferiorizante.

No contexto brasileiro, o Movimento Negro ressignifica e politiza afirmativamente a ideia de raça, entendendo-a como potência de emancipação, e não como uma regulação conservadora, explícita como ela opera na construção de identidades étnico-raciais (Gomes, 2017). No caso do Movimento Negro Unificado²¹ (MNU), ele articula pautas e reivindicações como educação antirracista, políticas de ação afirmativa, direito à terra e reconhecimento cultural, dialogando diretamente com as lutas quilombolas. Essa articulação fortalece uma leitura decolonial da realidade brasileira, ao evidenciar que o racismo não é algo que ficou do passado, mas sim estrutura que ainda persiste nos dias de hoje.

As práticas decoloniais nas comunidades quilombolas da região do MSF, principalmente Pambu/Araçá se dão pela articulação identificada através da participação em reuniões, assembleias, mobilizações tanto a nível regional quanto estadual e federal numa relação de solidariedade e troca de experiência com outra comunidade quilombola-ribeirinha.

O senhor Edson narra sua participação em reuniões e mobilizações promovido pelo movimento pelo movimento CETA e a CRQ: *Teve muita. É muita reunião. Participava, vai nas outras reuniões. Nas outras comunidades que tem quilombo, né, pá pudê entende um pouco melhó o andamento, como é. Nós andando aí devagar.*

Na oportunidade de rememoração de sua participação nas mobilizações e assembleias que tem participando com perspectiva de troca de experiências entre as comunidades, o senhor Edson recorda de uma das mobilizações que participamos juntos nas décadas de 1990 em Salvador: *Foi mais assim aquela. Você foi naquela que fiquemos no museu lá? Onde tinha um avião véio, tinha um.*

Quando acrescenta as reais dificuldades enfrentadas por eles e demais participantes durante mobilizações na capital, Salvador: *Teve nego que saiu esgauritado, que disse que*

²¹ Ao longo da década de 1980, o Movimento Negro Unificado (MNU) consolidou-se como a principal organização política na defesa dos direitos da população afro-brasileira. Sua atuação foi decisiva para a formulação de uma agenda nacional de enfrentamento ao racismo, articulando crítica política, mobilização social e produção de consciência racial. Por meio de seu programa político, o MNU questionou de forma sistemática o mito da democracia racial, denunciando-o como um mecanismo ideológico de ocultação das desigualdades raciais no país (Movimento Negro Unificado, 1982).

pa vim embora teve que vendê papelão pá podê chegar aqui. O período mencionado pelo interlocutor da pesquisa acontece no contexto político da Bahia quando o estado era governado por Antônio Carlos Magalhães, que ficou conhecido pelo “Carlismo”²².

FIGURA 24: REUNIÃO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU-ARACÁ



Fonte: Material cedido pela interlocutora (2025).

O movimento negro atua historicamente como um agente educador, produzindo saberes políticos fora da escola formal. Gomes (2017) afirma que o movimento negro deve ser compreendido como um educador social, pois elabora práticas formativas que articulam identidade, política e combate ao racismo: “O movimento negro educa ao produzir leituras críticas da realidade social e ao ressignificar a identidade negra em uma sociedade marcada pelo racismo” (Gomes, 2017, p. 23). As assembleias comunitárias realizadas pela

²² O carlismo é um fenômeno político singular, germinado, mas não estruturado, entre 1971 e 1975 na Bahia. Sua consolidação se deu no segundo governo de ACM e seu apogeu durante a década de 1990. Porém, ainda hoje, mesmo com lideranças diferentes, preserva muito do seu passado conservador na política, liberal na economia e autoritário no seu modo de atuação (Souza, 2021). O carlismo foi uma das mais duradouras e influentes formas de organização do poder político na Bahia, especialmente entre as décadas de 1970 e 2000, tendo como figura central Antônio Carlos Magalhães (ACM). O carlismo estruturou-se em torno da liderança forte de ACM, com decisões políticas altamente concentradas em sua figura. O poder não se organizava prioritariamente por programas partidários, mas pela autoridade pessoal do líder e por sua capacidade de comando. Uma marca central do carlismo foi o uso sistemático de redes clientelistas, baseadas na troca de favores, cargos e benefícios por apoio político. Prefeitos, vereadores e lideranças locais eram incorporados à base governista por meio desse mecanismo. Não se caracterizou por uma orientação ideológica rígida. O grupo adaptava-se a diferentes contextos políticos nacionais, estabelecendo alianças tanto com governos autoritários quanto com administrações democráticas, desde que isso garantisse a manutenção do poder.

associação de Pambu/Araçá expressam exatamente essa pedagogia: um espaço de produção coletiva de consciência, no qual o conhecimento nasce da experiência histórica e da luta cotidiana. O processo formativo dentro do movimento tem atuado como prática política e pedagógica na formação dos sujeitos.

Quando Gomes (201, p. 1) interroga: “que a sociedade aprende com o Movimento Negro?” Ou como diz Maria da Glória Gohn, o que temos a aprender com os Movimentos Sociais? Ao trazer esse debate para este trabalho, estamos elucidando as contribuições formativas na formação política social daqueles que foram alijados dos seus direitos mais elementares, o direito à saúde, à educação, à terra e ao território.

Essa forma de organização em termos comunitários pode ser interpretada à luz da decolonialidade, como a materialização de uma prática educativa insurgente, que confronta a lógica colonial do saber, do poder e do ser. Onde o encontro comunitário quilombola não é somente o acúmulo de pessoas, é sobretudo um espaço de produção de conhecimento que não se submete à racionalidade eurocêntrica moderna, mas se ancora na experiência histórica, na oralidade e na coletividade, elementos centrais das epistemologias negras e quilombolas. As assembleias e reuniões realizadas pela comunidade Pambu/Araçá demonstram essa territorialidade decolonial, na qual o espaço físico se transforma em espaço de formação política, produção de saber e fortalecimento identitário.

Segundo Quijano, “a colonialidade do poder como um padrão de dominação que articula raça, trabalho, conhecimento e autoridade, perpetuando hierarquias mesmo após o fim formal do colonialismo” (Quijano, 2005, p. 117). A realização dessas atividades está dentro de uma outra lógica, pois ela afirma a comunidade quilombola como sujeito político e epistêmico, capaz de interpretar sua própria realidade sendo capaz de fazer as melhores escolhas e destino da comunidade. A assembleia quilombola enquanto ambiente político que se configura como um espaço de desobediência epistêmica, no qual a oralidade, a memória ancestral e a experiência comunitária assumem sua devida importância. Esse modo de se organizar se revela com uma pedagogia que interroga a universalidade do conhecimento ocidental e afirma outras formas legítimas de saber.

Ao reunir diferentes públicos de criança, de jovem, de adulto e de idosos em um mesmo espaço de decisão, a comunidade reafirma sua capacidade de autogoverno. Essa ação educativa, aqui compreendida como prática decolonial contribui para a reconstrução do ser negro quilombola, rompendo com séculos de silenciamento e marginalização. Nesse entendimento, Santos (2015, p. 41) destaca: “os quilombos operam a partir de uma lógica

contra-colonial, baseada na coletividade, na reciprocidade e na relação com a terra” (Santos, 2015, p. 41).

FIGURA 25: PARTICIPAÇÃO NA MOBILIZAÇÃO EM SALVADOR



Fonte: Material cedido por interlocutora (2025).

Durante esses anos em que realizei a pesquisa de campo na comunidade de Pambu/Araçá, e antes também, tive a oportunidade de poder compartilhar de vários momentos formativos promovidos pela escola e pela comunidade, e, conseqüentemente, de aprender nos diferentes encontros pedagógicos que nos oportunizou problematizar a realidade da comunidade de pesquisa e tecer algumas reflexões acerca dos direitos da comunidade enquanto quilombola-ribeirinha.

Este formato de organização adotado pela comunidade pesquisada assume os princípios do Movimento Negro. Visto que o Movimento social indaga a própria história do Brasil e da população negra do país, constrói novos enunciados e instrumentos históricos, ideológicos, políticos e analíticos e para explicar as formas do racismo brasileiro opera não somente na estrutura do Estado, mas também na vida cotidiana das suas próprias vítimas (Gomes, 2017).

FIGURA 26: SEMINÁRIO NOVEMBRO NEGRO EM PAMBU/ARAÇÁ



Fonte: Pesquisa de campo (2025).

A convite da comunidade, tive a oportunidade de participar da mesa inicialmente do Seminário: Novembro Negro, de 2025 realizada no dia 19/11/2025 conjuntamente pela escola e a comunidade, como duas importantes rodas de conversas nas quais se debateu Saúde da população negra: prevenção e cuidado com a saúde mental e física e a importância dos protocolos comunitários de consulta. Os protocolos são documentos elaborados pelos povos indígenas, quilombolas e demais povos tradicionais que estabelecem as regras para o procedimento da consulta prévia, livre, informada e de boa fé, para que sejam respeitados as especificidades culturais, os sistemas jurídicos próprios, as formas de organização social e deliberação coletiva (Observatório de Protocolos e Consultas, 2022).

A criação do protocolo de consulta prévia pelos povos e comunidades tradicionais é um importante instrumento de garantia de direitos. Por meio dele, essas comunidades e povos apresentam de forma direta ao poder público, às organizações públicas e privadas e à sociedade em geral quem são, sua história, seus costumes e práticas tradicionais, o que entendem por processo consultivo, quem deve ser consultado quando projetos e medidas venham impactar ou ameaçar suas vidas, seus territórios e seus direitos, como desejam ser consultados, quem são seus parceiros institucionais, etc. (Defensoria Pública da União, 2022, p. 7)

O encontro comunitário quilombola não configura apenas como um acúmulo de pessoas, mas, sobretudo, como um espaço de produção de conhecimento que não se submete à racionalidade eurocêntrica moderna, ancorando-se na experiência histórica e na coletividade – elementos centrais das epistemologias negras e quilombolas. As assembleias e reuniões realizadas pela comunidade de Pambu/Araçá demonstram essa territorialidade decolonial, na qual o espaço físico se transforma em um ambiente de formação política, produção de saberes e fortalecimento identitário.

Uma relevância pra mim, nesse sentido, foi quando a gente fez a nossa primeira comemoração do Novembro Negro. Foi pra mim muito marcante. Nessa época eu era a presidenta, e ele o vice. Mas, foi assim uma comemoração que eu nunca imaginei que a gente fosse conseguir, já sendo, sabe, Quilombola (Elisângela, 52 anos, Presidenta da Associação de Pambu/Araçá).

Assim, reitera a importância do Novembro Negro para a comunidade:

20 de novembro, feriado. Foi uma das outras, uma outra parte que pra mim foi muito marcante, foi quando a gente... que foi muita luta pra gente conseguir esse feriado, né? Se a gente já tinha o 20 de novembro, aí tinha que ser um feriado, a gente merecia isso. E aí, então a gente lutou muito e conseguimos. Então isso é um, um dos outros fatos marcantes. Mas, o mais marcante foi pra mim foi quando a gente comemorou a primeira vez o Novembro Negro.

O objetivo foi promover discussão sobre a luta e conquistas da comunidade. Na roda de conversa, os participantes discutiram os direitos territoriais das comunidades quilombolas já conquistados, entre o respeito ao protocolo comunitário de consulta Pambu/Araçá que está em fase de elaboração entre a comunidade e pesquisadores do Instituto de Educação e Tecnologias da Bahia (IF BAIANO) como uma estratégia conjunta de resistência contra ameaças externas, como projetos de desenvolvimento, empreendimentos e ações institucionais que, ao longo da história, ignoram os modos de vida das comunidades quilombolas.

Durante a discussão, tornamos claro que o protocolo comunitário vai além de um mero documento legal, ele representa a memória compartilhada, o conhecimento tradicional e a estrutura sociopolítica da comunidade. Esse instrumento reafirma os verdadeiros agentes de decisão, detalha como ocorrem os processos de deliberação interna e quais princípios guiam a interação da comunidade com o Estado, instituições acadêmicas, empresas e outros envolvidos externos. Assim, o protocolo é visto como uma ferramenta

decolonial, pois desafia práticas históricas de imposição e silenciamento, colocando a comunidade como a protagonista de sua própria narrativa.

Nesse evento, ainda ressaltou a importância da escola, das entidades públicas de ensino e das pesquisas voltadas para a sociedade, como as realizadas pelo IF Baiano, na geração de conhecimentos relacionados às lutas quilombolas. Ao interagir com a comunidade e valorizar seus saberes, a pesquisa ajuda a fortalecer a consciência política, a identidade quilombola e a habilidade de reivindicar direitos. A discussão sobre os direitos quilombolas em Pambu/Araçá destacou que a luta pelo território representa uma luta pela dignidade, pela preservação da memória, pela valorização da cultura e pelo futuro das próximas gerações.

Importante sublinhar a capacidade de organização e mobilização adotada pela comunidade de Pambu/Araçá, quando através da sua organização que é a associação local, promove espaços onde se problematiza sua própria realidade e dificuldades que enfrentam na defesa de seu território, se constituídos em sujeitos de direitos.

Esses movimentos na visão de Gomes (2011) são produtores e articuladores de saberes construídos pelos grupos não hegemônicos e contra-hegemônicos da nossa sociedade, além de atuarem como pedagogos nas relações políticas e sociais. Para essa autora, reitera em duas discussões que adotada por pelo Movimento Negro vem sendo reeducado por suas articulações e práticas de intervenções, e por essa razão, de um modo ou de outro, “todos são, herdeiros dos ensinamentos do Movimento Negro, o qual, por conseguinte, é herdeiro de uma sabedoria ancestral” (Gomes, 2017, p. 18).

4 DIREITOS QUILOMBOLA: IDENTIDADE, EDUCAÇÃO, TERRITÓRIO E (R)EXISTÊNCIA EM PAMBU/ARAÇÁ

O propósito deste quarto capítulo é tecer discussões sobre aspectos jurídico-normativos e que fundamentam o reconhecimento e a regularização dos territórios quilombolas no Brasil. A atenção principal é o artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição de 1988 e no Decreto nº 4.887/2003 dentre outros documentos legais, a exemplo da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) que questionava juridicamente a demarcação dos territórios. Assim, a finalidade é compreender como se deu a construção histórica desses sujeitos de direitos em termos jurídico-normativo.

4.1 TERRITÓRIOS REMANESCENTES E OS ASPECTOS NORMATIVOS-JURÍDICOS

A Constituição Federal de 1988 é um ponto crucial na trajetória do direito brasileiro ao garantir, através do artigo 68 dos (ADCT), o direito pleno à posse das terras habitadas pelos descendentes das comunidades quilombolas. Essa matéria provoca a tradição jurídica que, ao longo da história, tem marginalizado as populações negras do campo e suas concepções de território.

Conforme já apresentado no início deste capítulo, mas, penso que é importante enfatizar que o termo “Quilombo” tem assumido diferentes e variados significados na literatura de que trata dos remanescentes de quilombos. O uso do termo “remanescentes de quilombos” foi instituído pela Constituição Federal de 1988, quando, através do seu artigo 68 que trata dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que vem sendo utilizado por diferentes segmentos e grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes permite uma referência presencial no sentido de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico (O’Dwyer, 2008). Dessa maneira, na compreensão desta autora, estes grupos desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos na consolidação de um território próprio.

Entre outros aspectos, podemos observar que a identidade desses grupos não se define simplesmente pelos seus tamanhos e números de seus membros, e também pela experiência vivida e as visões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo étnico constituído.

Tratando-se especificamente do artigo 68 do ADCT de 1988, é consensual entre estudiosos, pesquisadores e lideranças de movimentos sociais, ainda que considerando a importância deste decreto enquanto instrumento normativo, que ele, por si só não é, e nem seria suficiente para regularização dos territórios quilombolas por uma série de questões. Lobão (2018) destaca alguns. Para ele, o primeiro motivo, por não estabelecer um prazo para o reconhecimento definitivo da propriedade, quando considera que o artigo 68 não apresenta como seria o processo de regularização das terras, nem sobre o processo adotado para identificar quem seriam estes remanescentes de comunidades quilombolas. O debate acerca desse tema, ressalta que esse dispositivo, com o reconhecimento do direito constitucional quilombola à terra de seus ancestrais, traz para a cena uma nova categoria, “comunidade de remanescente quilombola” (Cruz; Torres, 2023).

Na particularidade deste campo de aplicação do preceito normativo, O’Dwyer (2008) ressalta necessário a constituição de um canal permanente de debate sobre a questão dos laudos antropológicos produzidos para identificação e reconhecimento das chamadas “terras de pretos” ou “terras de quilombos”. Em outras palavras, Milano (2011) corrobora acrescentando que a possibilidade de auto reconhecimento identitário, estabelecida alguns instrumentos normativos, representa um avanço no que tange à superação da noção de um só povo, vinculado a um só território e submetido aos padrões de conduta e modos de viver estabelecidos por uma ficção político-jurídica moderna denominada de Estado Nação.

A mera positivação constitucional não é suficiente para garantir a concretização desses direitos. Quijano, (2005) chama a atenção para essa questão ao analisar que a colonialidade do poder permanece estruturando as relações sociais, jurídicas e raciais na América Latina, operando como mecanismo de hierarquização que subalterniza sujeitos racializados mesmo em contextos de reconhecimento formal de direitos.

No caso quilombola, essa colonialidade se manifesta na resistência institucional à titulação dos territórios e na constante tentativa de relativizar o alcance do artigo 68 do ADCT. Milano (2011) compreende que a incorporação normativa do critério de autorreconhecimento produz efeitos igualmente relevantes, pois, ao deslocar a atribuição classificatória para competência dos próprios sujeitos coletivos envolvidos, retira do Estado e do Direito estatal o monopólio até então exercido e proporciona a inclusão de novas vozes ao processo de reconhecimento.

4.2 DECRETO 4.887/2003

Neste entendimento, o processo de conceituação de quilombo e aplicação do preceito constitucional, o artigo 68 em seu processo de debate e elaboração, contou com a participação de diferentes segmentos, entres eles, procuradores, juristas, advogados, representantes do legislativo, e lideranças de movimento negro. Em consonância com essa discussão, Rodrigues (2014) argumenta que o decreto executivo 4.887/03 atua como um conector dos princípios contidos na legislação, funcionando como uma estrutura legal e organizacional que une os diversos dispositivos dispersos. De acordo com ele, o dispositivo serve para evidenciar a configuração dos direitos étnicos-quilombolas presentes no ordenamento jurídico como um conjunto coeso.

O decreto 4.887/03 é a engenharia legislativa que orienta os procedimentos de identificação dos destinatários do direito constitucional inaugurado pelo art. 68º do ADCT. Mas não só, naquele podemos ver também procedimentos que, quando identificado os grupos quilombolas, presta-se ao reconhecimento e delimitação de suas terras, assim como são elencados critérios para a questão (Rodrigues, 2014).

O Decreto 4.887/2003 integra um conjunto de iniciativas do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva durante seu primeiro período no poder, de 2003 a 2006, pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Esse decreto estabeleceu várias Secretarias, como a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que reorienta a luta das comunidades negras com base no princípio descolonial de autodefinição. Datado de 20 de novembro de 2003, o Decreto 4.887/2003 objetiva regular os procedimentos para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras habitadas por comunidades quilombolas, conforme mencionado no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

Silva (2014) destaca que o artigo 68 do ADCT inaugurou novo ordenamento jurídico brasileiro, concepção de propriedade que rompe com o individualismo liberal, ao reconhecer a titularidade coletiva e a centralidade da identidade étnica. Trata-se de um avanço significativo no campo dos direitos fundamentais, ao admitir sujeitos coletivos como titulares diretos de direitos constitucionais.

Dessa maneira, o referido decreto visa a estabelecer parâmetros e recomendações para reconhecimento do direito das comunidades quilombolas, quando estabelece.

Art. 1º. Os procedimentos administrativos para identificação, o reconhecimento, a delimitação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o artigo 68 do ato das Disposições Constitucionais Transitórias (Brasil, 2003).

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste decreto, os grupos étnicos raciais, segundo critério de auto atribuição, com estratégia histórica própria, dotando de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra com a resistência à opressão histórica sofrido (Brasil, 2003).

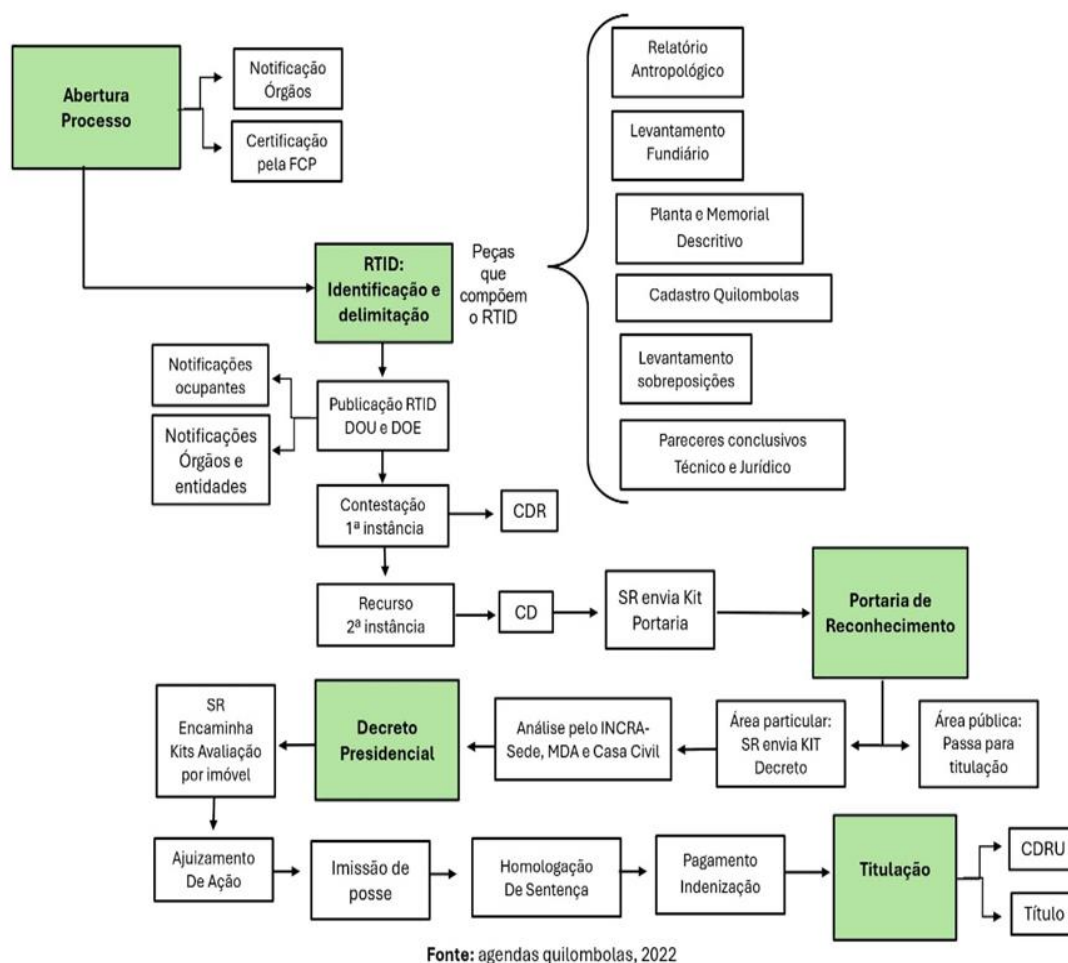
Entre outras determinações do decreto, ressalta-se o papel do Instituto de Colonização e Reforma Agrária, que tem papel central enquanto autarquia do Estado, nos processos de reconhecimento, certificação e titulação dos territórios negros. Desse modo, o referido apresenta no seu art. 3. A seguinte determinação:

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 (Brasil, 2003).

§ 1º 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 (Brasil, 2003).

A assinatura do Decreto é marcada pela simbologia expressiva, visto que foi assinado no dia em que o movimento negro comemora o dia da consciência negra, lembrando o dia da morte de Zumbi dos Palmares. E dessa forma, o decreto mencionado passou a delegar ao INCRA a execução da regularização dos territórios, sem detrimento das ações das esferas estaduais e municipais que também visem ao processo de titulação dos referidos territórios (Santos; Silva; Germani, 2011).

FIGURA 27: FLUXO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA QUILOMBOLA



Fonte: Cartilha-Caminhos para a titulação do território quilombola (s/n).
Elaboração: Araújo (2024).

Ao analisar o decreto 4.887/2003, é possível destacar duas importantes questões que definem a amplitude do conceito e das realidades que ele abarca. O primeiro é o critério de autoatribuição, que posiciona os grupos como portadores de suas identidades, e sujeitos de direitos, dando-lhes a prerrogativa de se auto declarem, fato que inverte a lógica histórica de nomeação em que os quilombos eram definidos e criminalizados por grupos externos (Corrêa; Monteiro; Marçal, 2020).

O segundo aspecto, trata do reconhecimento de que não adianta só regularizar um pedaço de terra, estes grupos precisam de território para a sua reprodução simbólico - material, incluindo não somente o território como moradia, e também o necessário para reprodução de seus modos de vida, compreendendo que esses territórios, não se configuram como posse privativa e individualizadas, mas coletiva, no sentido de uso comum.

O decreto 4.887/03 teve como objetivo implementar a questão quilombola no Brasil e reorganizar esse tema, uma vez que anulou o decreto anterior, 3.912/01, que estabelecia um marco temporal para a criação dos quilombos. Esse marco visava a comprovar e validar a posse contínua das terras entre 1888 e 1998 sem interrupções (Rodrigue, 2014).

Ainda considerando a densidade da legislação vigente, a disputa em torno do conceito parte de um grupo político ligados aos interesses de latifundiários, a exemplo da “bancada ruralista.”, que através do sistema partidário e o uso de seus mandatos promovem a deslegitimação dos remanescentes de quilombos, se utilizado também dos recursos midiáticos de massa para questionar não apenas a validade da legislação e o direito constituído, produzindo assim, uma narrativa em que os quilombos só seriam verdadeiros se atendessem o paradigma “isolacionista” tão pregado no decorrer do processo histórico. Ir contra a validade e legitimidade, partindo de determinadas características imaginadas do que seriam de fato os quilombos, se configura como estratégia desses grupos- externos, que tentam rotular uma configuração territorial, que é plural, em um reduzido número de experiências, para que ela possa atender o menor número possível de comunidades em disputa pelo território.

Esse quadro de acontecimentos demonstra que o acesso à terra e a permanência das comunidades negras no Brasil sempre estiveram diretamente ligados aos processos de lutas e resistências. “Os instrumentos legais, como as diversas formas de violência, ao atingirem uma parcela significativa da população no campo, acabaram por impactar também populações negras” (Corrêa; Monteiro; Marçal, 2020, p.253).

Na perspectiva antropológico-jurídica, Almeida (2008) enfatiza que o território quilombola vai além da mera questão fundiária, representando um espaço de reprodução social, simbólica e cultural, que está intrinsecamente ligado à identidade coletiva das comunidades, e, portanto, o artigo 68 do ADCT deve ser visto como um mecanismo de justiça histórica e reparação, em vez de uma concessão do Estado.

Neste contexto de negação e disputa, e com objetivo de efetivar o acesso à terra, o artigo 68 do ADCT é promulgado como forma de atender as demandas das comunidades negras, para regularizar a ocupação já existente, seja através das terras doadas de antigas fazendas, ou até de retomadas de áreas em situação de conflitos. Isto sem levar em conta que os processos de exclusão impediram estes grupos de continuarem organizados, a violência, que em alguns casos os descaracterizou enquanto membros de uma comunidade, impedindo-os à desagregação, à extrema pobreza e marginalidade social (Leite, 2000).

Este processo de desigualdade social no que trata o reconhecimento dos direitos constitucionais das comunidades remanescentes de quilombos, tem reflexos ainda, nos inúmeros conflitos vivenciados por essas comunidades, bem como no número de comunidades tituladas, sem notório a existência de obstáculos no longo do processo, o que resulta no baixo número de comunidades tituladas na forma definitivo em comparação com as certificadas que continuam na primeira fase do processo.

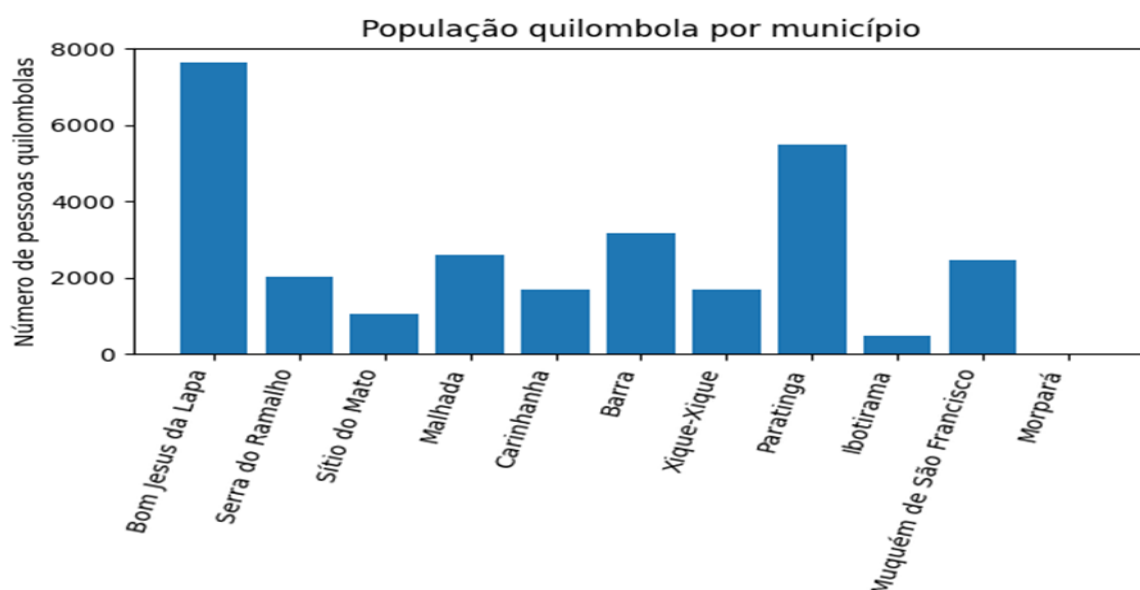
QUADRO 03- NÚMERO DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS CERTIFICADAS

QUADRO GERAL POR REGIÃO			
Nº	UF	Nº CRQs (Certidões)	Nº CRQs (Comunidades)
1	NORTE	309	382
2	NORDESTE	1849	2347
3	CENTRO-OESTE	153	171
4	SUDESTE	542	647
5	SUL	203	205
TOTAL POR ANO:		3056	3.752

Fonte: Fundação Cultural Palmares (2024).
Elaborado por Araújo (2026).

De acordo publicação da Fundação Cultural Palmares de 2024, são 3.752 comunidades quilombolas já certificadas em todo o país. Conforme mostra os dados do quadro 3, a região Nordeste tem o maior número de comunidades certificadas, com o número total de 2.347 comunidades. Em uma análise mais geral, penso que esses dados têm relação direta com os dados publicados do Censo Demográfico de 2022, quando aponta que o estado baiano tem o maior número populacional de 79,9% de pessoas que se reconhecem e autodeclaram preta ou pardas.

GRÁFICO 2: POPULAÇÃO DE PESSOAS QUILOMBOLAS POR MUNICÍPIO



Fonte: IBGE (2022).
Elaborado por Araújo (2026).

De acordo com o Censo (2022), foi realizado o mapeamento de toda população quilombola do país. Segundo este mapeamento, revelou que quase 60% desta está na região Nordeste, com mais de 900 mil pessoas autodeclaradas, dos quais o mais populoso entre eles é a Bahia. Pela primeira vez na sua história, o censo 2022 investigou a população quilombola e suas características demográficas, geográficas e socioeconômicas, obtendo informações importantes para a sociedade.

Os dados apresentados de forma inédita sobre as comunidades quilombolas, por sua vez, destacam o quanto essas áreas concentram uma população muito jovem. Além da estrutura etária das comunidades quilombolas, apresenta um recorde de sexo e idade. Neste caso, a predominância é masculina, com jovens até 24 anos e feminina a partir dos 30 anos, quando se analisa o recorte por sexo e grupo etário. Outro resultado importante diz respeito à idade da população quilombola, quando considerada a localização de domicílio dentro de territórios com alguma delimitação formal.

De acordo com Corrêa; Monteiro; Marçal (2020), destacam que essas dificuldades se dão pela morosidade em fazer os processos andarem, pela falta de orçamento para produção dos laudos territoriais e dos processos de desapropriação, e até mesmo pela ineficiência e baixo número de profissionais aptos a realizarem o processo.

Podemos identificar o impacto da morosidade no processo de titulação da comunidade pesquisada. Muitos dos relatos narrados pelos interlocutores mostram a demora na titulação do território. Quando perguntado sobre a titulação do território, foi unânime a resposta: *“Ainda não temos, “não temos”, ainda não conseguimos”*. *Temos muitos processos ainda (Lúcia, 43 anos)*.

Pensamos que esses relatos acerca da demora na regularização e titulação desses territórios têm relação direta com os desmantelamentos da estrutura administrativa do INCRA no período de governo do presidente Jair Messias Bolsonaro quando este extinguiu o Ministério do Desenvolvimento Agrário e, conseqüentemente, cortou recursos financeiros para cumprimentos e efetivação da política agrária do país.

É preciso entender que morosidade na titulação dos territórios quilombolas não podem ser compreendida simplesmente pela falta de recursos ou questões administrativas. É preciso situá-la dentro de um processo mais amplo de negação que ainda segue práticas e lógicas coloniais dentro e fora das estruturas do Estado. A negação de titulação dessas comunidades permanece submetida a relações de subalternização, mesmo diante da garantia jurídica normativa do direito de acesso e permanência nos seus territórios, mas, que ainda operam sobre a lógica colonial.

Ainda sobre essa questão da não titularização, o coordenador Florisvaldo expõe a sua insatisfação pela lentidão desse processo, quando faz a seguinte narrativa:

Quando a comunidade compreender, entender que precisa é... fazer o trabalho também da regularização fundiária, né. Então encaminha, faz a abertura do processo no Incra e aí todas essas partes, né, do... do relatório antropológico, né, da... delimitação, demarcação, definição do território. E aí vem as fases que é o Incra, até que chega nesse ponto da... da titulação, que a gente ainda não viu aqui na nossa região. Eu, que comecei em 96, então, ano que vem, Deus permitindo, 30 anos, e tomara que nesses 30 anos a gente veja, né, a, a... um dos nossos territórios quilombolas receber esse título. Porque é assim, foram tantas vidas tombadas. Mas foi tantas pessoas que nesses 30 anos vêm com a gente construindo com aquele sonho de receber, né, esse título, e não viu, muitos já morreram. Então é também essa demora do estado, né, esse negócio é... alguns desanimam... a gente... todo mundo né, mas também tem mudado a vida de muita gente, esse conhecer a história e esse enfrentamento e esse... esse pedido mesmo do... autorreconhecimento e quando consegue pelo estado, mas essa, essa compreensão e orgulho do ser Quilombola tem mudado a vida de muita gente. Por isso que eu não desisto, né. E vou ver ainda, acredito, com fé em Deus, essa titulação aí num bucado dos nossos territórios (Florisvaldo Rodrigues, 51 anos).

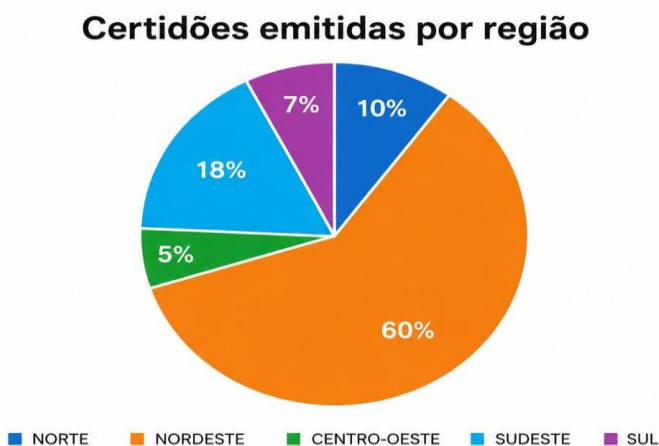
O relato do senhor Florisvaldo apresenta diferentes questões que influenciam diretamente nas comunidades e territórios não titulados. Sua fala mostra o

descontentamento pela morosidade do Estado na regularização dos territórios quilombolas, mas também ressalta a resistência pela conquista da certificação.

Tem um outro elemento importante presente na fala do interlocutor, Florisvaldo, que o papel educador dos movimentos e das comunidades quilombolas nesse processo. Ele ressalta sua satisfação em ver as pessoas reivindicarem aquilo que é seu e da sua história. Diante dessa narrativa, Gohn (2011) confirmaria sua tese de que os movimentos são espaços privilegiados de fazer educação não formal, onde se ensina, educa e politiza as pessoas aprendendo a interpretar a sua própria realizada.

Reconhece-se a complexidade deste processo de reconhecimento das comunidades quilombolas, quando o trâmite normativo, parte inicialmente do processo de certificação desta comunidades realizado pela FCP, que segue para o devido trâmite no INCRA, e seguirá na condução para realização do Relatório de Identificação e Demarcação (RTID) a ser realizado por equipe de trabalho de mapeamento com memorial, planta do perímetro, indicação de áreas ao uso e sobreposição do território, que após sua elaboração seguindo da fase de publicação e contestação. Segue gráfico de porcentagem de comunidades com certidões emitidas por região.

GRÁFICO 3: CERTIDÕES EMITIDAS POR REGIÃO



Fonte: Fundação Cultural Palmares (2025).

Elaborado por Araújo (2026).

Reconhecendo os avanços no processo de reconhecimento e titulação das comunidades quilombolas de todo o país, há ainda de reconhecer igualmente a amorosidade institucional por parte do Estado neste processo, haja vista que centenas de comunidades ainda não têm a certificação.

Muita insistência pra pudê conseguir e conseguimos, né. Então o primeiro Censo, né, que traz isso. Aí tá lá, meu menino, meu... por exemplo, tá lá em Brasília. Então será que O IBGE, né, a pessoa que vai entrevistá-lo, será que fez essa pergunta, né, pra ele, e tal. Então a gente sabe que um tanto de Quilombolas que tão espalhados pelo Brasil, que não aparece ainda, então. Mas já é um número bom. E é o Censo, dado oficial que a gente tem, porque ficava muito isso, quantas comunidades Quilombola? Qual é o número de Quilombola? Então a gente tem... claro que não é o número preciso. É preciso que fale, [Não entendido] então a gente sabe, mas bem próximo do que tá. E a comunidade de Pambu, é... eu acompanhei, né, uma... uma boa parte dessas discussões do Ser Quilombola. É. Acompanhei, fui junto com a representação lá na Fundação Cultural Palmares, no dia de entregar o documento. Acompanhei, né, no dia que essa carta chegou, a festa que foi feita na entrega dessa carta lá no... na comunidade. Mas... só isso não é o suficiente, né. Eu sempre digo que... gente... tenha noção que a... eu... o reconhecer Quilombola, que é assim, um pai, né, que tem um filho que não reconhece e nega por quanto tempo. Você vai pra justiça, até que um dia você não, é paternidade. Então reconhece, registra o menino, que agora da vez tá com... já com 30 anos, 20 anos, 19 anos. Quanto é que não tem aí de... de atraso, né? Nessa pensão, no compromisso do pai com aquele menino, porque negou. E o estado é a mesma coisa, eu, eu, eu, eu faço muito essa comparação. Então a dívida é grande (Florisvaldo Rodrigues, 51 anos).

A fala de Florisvaldo evidencia, de maneira contundente, as tensões históricas e institucionais que atravessam o reconhecimento oficial das comunidades quilombolas no Brasil, principalmente quando articulada aos dados produzidos pelo Censo Demográfico ao destacar sobre as insistências necessárias para que o Censo incorpore a categoria quilombola. O relato revela que a presença dessas populações nas estatísticas oficiais não foi um dado natural ou automático, mas resultado de longas lutas políticas e reivindicações coletivas dos movimentos quilombolas.

De acordo com os dados do Projeto Geografar (2006) dos Assentamentos na Área Rural (UFBA/CNPq), existem 931 comunidades negras rurais e quilombolas na Bahia, sendo 271 identificadas, 368 já certificadas e 306 com processo já aberto no INCRA (2022). Esses dados nos indicam a extrema morosidade com que são tratados os processos de regularização fundiária que na verdade revelam as práticas não executadas pelo Estado brasileiro como condição necessária para interpretar a questão quilombola (Silva; Germani, 2011).

O relato do senhor Antônio revela a sua angústia quanto a morosidade do Estado neste processo.

A primeira coisa é isso aí. Vocês tem que pedir reconhecimento ao governo. Que não....ao governo...que aí você chegou na porta. Aí vocês vão entrar prali. Que eles vai aí, eles vão enxergar vocês. Por enquanto não enxergam. O governo não. Só a Palmares. Que isso aí nós tem (Antônio, interlocutor da pesquisa).

A morosidade por parte do Estado no processo de reconhecimento e titulação de territórios quilombolas é narrada por vários interlocutores desta pesquisa.

Que a gente tá se encaminhando aí agora com, né, com a perca da nossa liderança, né, que é o atual presidente da associação. A gente vai passar por um novo processo, né, que é necessário fazer um novo processo de eleição. A gente tá se organizando pra isso. E após isso a gente vai começar ir pros próximos passos, né, correr atrás do nosso processo de ... de titulação, né? É, buscar o, o... fazer o, RTID, na nossa área, né, pra gente (Lucia Pereira Nunes Reis, 43 anos. Liderança e Coordenadora Pedagógica).

O relato de Lúcia menciona, de maneira incisiva, os impactos dessa morosidade na titulação do território. Ao relatar a necessidade de reorganização interna da associação, a realização de novo processo eleitoral e a busca pela retomada do RTID, a interlocutora evidencia que o percurso da titulação não é linear nem plenamente compreendido sequer no interior da própria comunidade. Essa dificuldade de compreensão não decorre de desinteresse, mas da complexidade burocrática do processo e da escassez de informações acessíveis, o que impõe às comunidades quilombolas a responsabilidade de decifrar, por conta própria, os procedimentos técnicos e jurídicos que deveriam ser acompanhados pelo poder público.

A morosidade nos processos de reconhecimento e titulação de territórios quilombolas representa um dos grandes problemas à efetivação dos direitos territoriais garantidos pela Constituição. Essa morosidade transcende meros atrasos administrativos, manifestando-se no cotidiano comunitário por meio de insegurança fundiária, interrupções em políticas públicas e enfraquecimento das organizações coletivas. Reiteradamente narrada pelos interlocutores da pesquisa, tal experiência compartilhada intensifica o sentimento de abandono institucional, confirmando uma visão de um Estado que trata as demandas quilombolas de maneira seletiva e desigual. A fala do Sr. Antônio traz um pouco disso: *Tem um ponto aí que nós somos reconhecidos aqui pela Palmares. Mas o reconhecimento pelo governo, a gente sofre (Antônio, 71 anos)*

Situação que é também confirmada através do relato da presidenta, Elisângela, quando diz: *“Só temos o reconhecimento, o título, não”*.

Essa lentidão muito colabora com o agravamento dos conflitos que atinge diretamente essas comunidades quilombolas, visto que a falta de regularização dos territórios perpassa o cotidiano destas comunidades. Nesta linha de análise que abarcam os procedimentos de identificação, certificação e titulação das comunidades quilombolas no Brasil, o censo do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE) de 2022, publicado

neste ano de 2024 apresenta pela primeira vez na sua história dados referentes às comunidades quilombolas.

A população quilombola do país é atualmente de 1.327.802, equivalente a 0,65% do total de habitantes do país. Assim, foram identificados 473.970 domicílios onde residia pelo menos uma pessoa quilombola, espalhada por um número de 1.696 municípios brasileiros, sendo a região Nordeste a maior concentração, com 65,19% do total de quilombolas do país (CENSO, 2022).

O fato de apresentar dados mais específicos das comunidades quilombolas é extremamente importante no trato e fomentação de políticas públicas para essas áreas, que por vezes se esbarra na falta ou inconsistência de informações sobre as comunidades quilombolas. Nestes termos, o Censo (2022) ampara uma lacuna que existe quanto ao acesso de dados que retratam as realidades das comunidades quilombolas do país.

Acevedo e Castro (1988) consideram que a escassez de titulação das terras provoca uma miríade de problemas e, sem o resguardo da terra, essas comunidades podem, em pouco tempo, sucumbir completamente à violência física e simbólica dos especuladores de terras e de um Estado ineficiente, podendo até chegar a sua extinção, como é o caso das comunidades quilombolas-ribeirinhas que foram expulsas de seus territórios em virtude da construção da Represa de Sobradinho.

Logo, tanto o reconhecimento quanto à titulação dos territórios quilombolas é condição necessária para garantia do direito de acesso e permanência dentro de seus territórios, garantindo dessa maneira a existência física-geográfica, social, cultural e simbólica dessas comunidades, bem como a própria reprodução de seus modos de vida, saberes tradicionais e suas formas de organização política-social.

Desse modo, compreendo que a efetivação dos direitos quilombolas não se limita a apenas a dimensão fundiária, mas constitui elemento essencial na reparação histórica, ao garantir nos termos legais que os quilombos sejam reconhecidos como sujeitos coletivos e de direitos, capazes de decidir seus próprios projetos de futuro em seus territórios tradicionalmente ocupados.

4.3 ADI 3.239/2004

Há muito tempo, as comunidades quilombolas vêm enfrentando questionamentos jurídicos e burocráticos que colocam em risco a manutenção dos direitos já adquiridos por

essas comunidades em todo o Brasil. Um exemplo é a ADI 3.239/2004, ajuizada pelo Partido da Frente Liberal (atual Democratas) (Pereira, 2020).

Destarte, Pereira (2020) corrobora essa discussão ao afirmar que o processo de invisibilidade atribuída às comunidades quilombolas produzida pelos discursos de negação de suas organizações territoriais e dos seus direitos coletivos é fruto do processo de subjugação desses povos às classes dominantes que, desde a inserção legal de suas demandas na Constituição Federal de 1988, regulamentadas pelo Decreto 4.887/2003 no Governo de Luís Inácio Lula da Silva, utilizam meios para retardar a efetivação dos direitos dessas comunidades, entre os quais o principal é a terra coletiva.

Nesse ínterim, no ano de 2018, o direito à titulação dos territórios quilombolas foram questionados no Supremo Tribunal Federal (STF) com objetivo de interpelar a legalidade do decreto 4.888/2003 pela Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI).

O objetivo da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) foi questionar a constitucionalidade do decreto 4.887/2003, este que foi discutido no início deste capítulo. A declaração de inconstitucionalidade do Decreto nº 4.887/03 provocado pela ADI 3.239 tinha como base argumentativa os aspectos formais e materiais.

A ADI 3.239 foi proposta inicialmente no ano de 2004 pelo Partido da Frente Liberal (PFL) que era, à época, um dos principais partidos da ala conservadora da sociedade brasileira. O partido, que a partir de 2007 passou a se chamar Democratas (DEM), foi extinto em 2021, passando a integrar com o também extinto Partido Social Liberal (PSL) o partido União Brasil, um dos atuais representantes do conservadorismo liberal no Brasil. A ação foi proposta em face da União, que a partir do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, passava por gestão do Partido dos Trabalhadores (PT) contrário à proposta da ação provocada pelo PFL (Santos, 2023).

Na petição de propositura da ação, o autor (Partido da Frente Liberal – PFL) buscou fundamentar a inconstitucionalidade da norma impugnada com argumentos em quatro direções diferentes, como aponta Sarmento (2008, p. 1):

(a) a impossibilidade de edição de regulamento autônomo para tratar da questão, haja vista o princípio constitucional da legalidade;

(b) a inconstitucionalidade do uso da desapropriação, prevista no art. 13 do Decreto 4.887/03, bem como do pagamento de qualquer indenização aos detentores de títulos incidentes sobre as áreas quilombolas, tendo em vista o fato de que o próprio constituinte

já teria operado a transferência da propriedade das terras dos seus antigos titulares para os remanescentes dos quilombos;

(c) a inconstitucionalidade do emprego do critério de autoatribuição, estabelecido no art. 2º, caput e § 1º do citado Decreto, para identificação dos remanescentes de quilombos;

(d) a invalidade da caracterização das terras quilombolas como aquelas utilizadas para “reprodução física, social, econômica e cultural do grupo étnico” (art. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL PROCURADORIA REGIONAL DA REPÚBLICA – 2ª REGIÃO 2º, § 2º do Decreto 4.887/03) – conceito considerado excessivamente amplo - bem como a impossibilidade do emprego de “critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades de quilombos” para medição e demarcação destas terras (art. 2º, § 3º), pois isto sujeitaria o procedimento administrativo aos indicativos fornecidos pelos próprios interessados.

Entre os questionamentos contra o decreto 4.887/03, apresentado pelo PFL, indicava que o referido Decreto reduzia a identificação do sujeito do direito apenas ao critério de autoatribuição, em seu artigo 2º, § 1º, de maneira diversa do que prevê o texto constitucional, que elege expressamente a remanescente (e não a descendência) como critério, e por essa razão esse regulamento poderia levar ao reconhecimento do direito a mais pessoas do que as que são realmente contempladas pela norma, submetendo a qualificação constitucional a uma declaração do próprio interessado nas terras. Tese que foi inteiramente rejeitada.

Ao analisar a Ação Direta de Inconstitucionalidade no 3.239, Sarmento (2008) ressalta que a dimensão social da questão de fundo debatida na ação é inequívoca. À época, encontravam-se cadastradas na Fundação Cultural Palmares mais de mil comunidades de remanescentes de quilombo, espalhadas por todo o país, e há estimativas de que este número possa passar de três mil, o que envolve, por mais cautelosos que sejam os cálculos, centenas de milhares de pessoas, portadoras de identidade étnica própria, e quase todas extremamente pobres. Para esse autor, caso fosse acolhidas as teses sustentadas na ADI 3.239, qualquer possibilidade de tutela atual dos direitos destas pessoas será sacrificada, com sério risco para a sobrevivência das comunidades quilombolas e das suas tradições culturais, que integram o patrimônio imaterial da Nação.

Prioste (2016) argumenta que ação impetrada pelo Democratas buscava, com a ADI 3.239, consolida o entendimento de que o art. 68 do ADCT reconheceu que a área cuja

propriedade deve ser reconhecida constitui apenas e tão-somente o território em que comprovadamente, durante a fase imperial da história do Brasil, os quilombos se formara (PFL, 2004, p. 11). Com base nesse fundamento é que o Democratas sustenta na ADI 3239, que “não há de se falar em propriedade alheia a ser desapropriada para ser transferida aos remanescentes de quilombo, muito menos em promover despesas públicas para fazer frente a futuras indenizações” (p. 11).

Em defesa do decreto 4.887/03, a Advocacia-Geral da União, inicialmente, suscitou preliminar de não reconhecimento da ação, arguindo que o Decreto atacado não é autônomo, pois tem como fundamento de validade as normas contidas no art. 14, IV, “c”, da Lei nº. 9.649/1998, e do art. 2º, III e § único, da Lei nº. 7.668/1998. Assim, segundo a AGU, não haveria em que se falar em conflito de constitucionalidade, mas sim num suposto conflito de legalidade (Santos, 2023). No mérito, a Advocacia-Geral da União apresentou seus argumentos elencados nos pontos abaixo (BRASIL, 2018):

a) a necessária aproximação de conceitos antropológicos para o preciso entendimento do artigo 68 do ADCT, tendo em vista a "transdisciplinaridade do conhecimento" presente no caso;

b) a impropriedade do decreto 3.912/01, considerando que tal norma parte de um conceito colonial e imperial de quilombo, não mais adotado pelos antropólogos, bem como os critérios temporais cumulativos para a titulação;

c) a autoatribuição como critério válido e acertado, contrabalanceado pelas decisões e responsabilidades atribuídas aos órgãos governamentais responsáveis, quais sejam, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a Fundação Cultural Palmares, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), a Presidência da República e o Ministério do Desenvolvimento Agrário, além de recepcionar o “critério da consciência para a determinação da identidade indígena e tribal”, presente na Convenção 169 da OIT;

d) o atendimento ao instituto jurídico criado pelo artigo 68 do ADCT, qual seja, propriedade coletiva aos remanescentes das comunidades quilombolas, a fim de não tornar “letra morta” o artigo referido e atendendo a vontade do constituinte;

e) a pouca importância na diferença entre “remanescentes” e “descendentes”, tendo em vista as concepções atuais antropológicas;

f) a conformidade da desapropriação prevista no Decreto nº 4.887/03, considerando um resgate da expropriação sofrida pelos quilombos, bem como a sua necessidade para efetivação do direito pretendido.

Assim, a PGR, que atuou no processo enquanto custos legis, ou seja, fiscal da correta aplicação da lei, se manifestou acompanhando, no que diz respeito ao direito material, a AGU. Emitiu parecer de forma favorável à improcedência da ação e à consequente declaração de constitucionalidade do Decreto nº 4.887/03, com a seguinte ementa (BRASIL, 2019).

Além desses, diversas entidades de classe, movimentos sociais, organizações não governamentais e governamentais, órgãos estatais e outros grupos autônomos interessados na temática, também se manifestaram no processo, conforme registrado no relatório constante no acórdão (BRASIL, 2019), a exemplo do Instituto Pro Bono; Conectas Direitos Humanos e Sociedade Brasileira de Direito Público (Petição nº. 102249/04); Centro pelo Direito à Moradia contra Despejos - Cohre; Centro de Justiça Global; Instituto Socioambiental - ISA; Instituto de Estudos, Formação e Assessoria em Políticas Sociais - Polis e Terra de Direitos (Petição nº. 103698/04). Com a maioria dos votos, o Supremo Tribunal Federal (STF) declarou a validade do Decreto 4.887/2003, garantindo, com isso, a titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas. A decisão foi tomada no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3.239, julgada improcedente pela maioria dos votos.

QUADRO 04: VOTOS DOS RELATORES DA ADI

Relator	Voto do Relator	Principal argumento
Cezar Peluso (Relator aposentado)	Procedência total	O decreto é inconstitucional por regulamentar diretamente a Constituição, o que só poderia ser feito por lei; apontou também vedação constitucional à desapropriação de terras públicas.
Rosa Weber	Improcedência	O art. 68 do ADCT é norma definidora de direito fundamental de grupo étnico-racial, com eficácia plena e aplicação imediata, independente de lei integradora
Dias Toffoli	Parcial Procedência	O decreto regulamenta leis ordinárias, não a Constituição; propôs interpretação conforme para fixar marco temporal em 5/10/1988, com exceção para casos de esbulho comprovado.
Edson Fachin	Improcedência	É legítima a desapropriação para assegurar o direito quilombola; validou a autodefinição e rejeitou o marco temporal por inviabilizar a proteção histórica dessas comunidades.
Luís Roberto Barroso (Recém aposentado)	Improcedência	O decreto concretiza direito fundamental; a autodefinição é apenas o início do procedimento e admite controle técnico; reconheceu exceções ao marco temporal em casos de esbulho renitente.
Ricardo Lewandowski	Improcedência	O autor da ADI não demonstrou violação constitucional; o art. 68 do ADCT é norma de aplicabilidade plena e imediata, asseguradora de direitos fundamentais.

Luiz Fux	Improcedência	A regularização fundiária quilombola tem relevante interesse social; os critérios do decreto são objetivos e plenamente controláveis pelo poder público.
Marco Aurélio	Improcedência	O art. 68 do ADCT trata de direitos coletivos; o decreto não inova a ordem jurídica e apenas concretiza o comando constitucional.
Celso de Mello	Improcedência	O art. 68 do ADCT é autoaplicável; o decreto maximiza a efetividade de direitos fundamentais, ligados à dignidade humana e à proteção cultural coletiva.
Cármen Lúcia	Improcedência	O constituinte reconheceu a propriedade definitiva aos quilombolas, cabendo ao Estado apenas cumprir; os critérios do decreto são compatíveis com a Constituição.

Fonte: Brasil (2018).
Elaborado por Araújo (2026).

Uma análise mais ampla sobre a rejeição da Ação Direta de Inconstitucionalidade aponta que a decisão do Supremo Tribunal Federal, que considerou improcedente a ADI n.º 3239, foi um marco significativo na proteção dos direitos territoriais das comunidades quilombolas no Brasil. Ao validar o Decreto n.º 4.887/2003, o STF não apenas confirmou a legitimidade do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), mas também gerou efeitos positivos campo jurídico, político e simbólico, influenciando diretamente a atuação dos movimentos sociais e afetando o modelo de constitucionalismo vigente no país.

Um aspecto importante a ser ressaltado é a solidificação da proteção jurídica no procedimento de reconhecimento e titulação das terras quilombolas, uma vez que a rejeição da ADI afastou a argumentação de que o Decreto n.º 4.887/2003 teria ultrapassado a competência regulamentar do Executivo. Isso reforça a compreensão de que a

regulamentação é um meio legítimo para efetivar direitos constitucionais de natureza programática.

Contudo, Rossi e Capato (2025) ressaltam que apesar da relevância do reconhecimento formal e jurídico do direito à terra dos quilombolas, a concretização de referido direito encontra óbices fundados no preconceito e nos conflitos fundiários, que, na dureza da realidade fática, expõe tais povos à perseguição e à marginalização. Mas, a definição própria como um critério válido para a identificação das comunidades quilombolas foi um elemento significativo nessa decisão.

Ao considerar esse aspecto, o Supremo examinou o arcabouço jurídico brasileiro à luz dos padrões internacionais de direitos humanos, em particular a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho. Esse reconhecimento marca um avanço conceitual relevante, pois desafia interpretações essencialistas e biológicas da identidade quilombola. Como ressalta Hall (2006) ao dizer que as identidades coletivas são construções históricas e políticas, não se tratando de categorias fixas ou naturais.

Logo, a rejeição e inconstitucionalidade da ADI 3.239 lançou efeitos extremamente necessários de maneira que pudesse rejeitar essa ação, que acima de tudo, pudesse fortalecer a democracia constitucional, a atuação dos movimentos sociais e a construção de um direito comprometido com a justiça social e o reconhecimento da diversidade. Ainda que persistam desafios na implementação concreta das políticas de titulação, a decisão significou um avanço na afirmação dos quilombolas como sujeitos coletivos de direitos na superação de heranças coloniais que historicamente marcaram o Estado brasileiro.

4.4 DA ESCOLA À TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA: UMA PEDAGOGIA QUILOMBOLA-RIBEIRINHA TERRITORIAL

Entendo que a escola enquanto aparelho ideológico do Estado²³[2] nunca foi neutra, e pensar o papel da escola na perspectiva decolonial ultrapassa os limites das pedagogias tradicionais compreendida como Educação Bancária (Freire, 1987) ainda tão presente no sistema educacional brasileiro. Para pensar a educação para além dos bancos escolares, da

²³ O Aparelho Ideológico de Estado, que assumiu a posição dominante, nas formações capitalistas maduras, após uma violenta luta de classe política e ideológica, contra o antigo aparelho ideológico do Estado dominante, é o aparelho ideológico escolar (ALTHUSSER, 1985, p.77).

escolarização ou mesmo da aplicação de conteúdos escolares. Nessa linha discursiva, nos amparamos em Brandão (1985) na sua afirmativa de que não temos educação e sim, educações. Assim, reitera:

Ninguém escapa da educação. Em casa, na rua, na igreja ou na escola, a sós, com os outros, em silêncio diante de um livro ou entre falas de alguém, de um modo ou de muitos todos nós envolvemos momentos de nossas vidas com a educação. Estamos sempre às voltas com ela para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar. Para saber, para fazer, para apensar, para esquecer, para ser ou para conviver, todos os dias envolvemos a vida de cada dia e mesmo de cada instante com alguma face da educação. Com um de seus rostos ou com várias faces: educação? Educações (Brandão, 1981, p. 6).

Esta afirmativa de Brandão nos ajuda compreender a educação de modo mais amplo, amparados numa perspectiva de educação que não acontece somente no espaço da escola no seu formato mais tradicional, representados apenas na figura do professor que tudo sabe, e na participação passiva do educando ou do quadro, do giz etc.

Esse modelo de educação já não atende às exigências formativas que a sociedade precisa, nem tão pouco atende as demandas das camadas populares, sem elas do campo ou da cidade. Por essa razão, Arroyo (2014) ressalta que é preciso pensar em termos educacionais em Outros Sujeitos e Outras Pedagogias. Para ele, essas outras Pedagogias são contra as pedagogias com que foram pensados e produzidos como subalterno, e que os Outros Sujeitos ao se afirmar presentes, residentes, trazem saberes, aprendizados que se supunha não possuíam porque subalternos, inferiores. Estes “trazem processos outros de aprendizagem, de formação e humanização, de conscientização” (Arroyo, 2014, p. 19).

Na compreensão do autor acima citado, reconhecer a presença de ‘Outros Sujeitos’ nos movimentos sociais ou nas escolas e reconhecer Outras Pedagogias exige não reconhecer as contradições que estão postas entre essa diversidade de lutas por reconhecimento, mas por direitos. Neste ínterim, ele nos ajuda a interrogar: que indagações trazem esses Outros Sujeitos para as teorias pedagógicas? E se os educandos são “Outros” na docência, os docentes poderão ser os mesmos? Aqui, Arroyo nos mostra um primeiro argumento sobre as questões levantadas quando diz que os movimentos de resistência a toda forma de subalternidade até pedagógicas não se limitam a criticar e desestabilizar as bases da pedagogia hegemônica, mas acima de tudo, constroem e afirmam Outras Pedagogias (Arroyo, 2014).

No diálogo com Arroyo, podemos fazer a ponte teórica-metodológica com a Pedagogia Decolonial enquanto perspectiva de formação política, social e humana. Essa pedagogia estabelece uma interação rica e significativa com a Educação Escolar

Quilombola, pois ambas se baseiam na crítica às formas dominantes de produção do conhecimento e na valorização dos saberes que foram historicamente deixados de lado.

A educação Escolar Quilombola (EEQ) como modalidade específica dentro da educação básica, tem sua base nas Diretrizes Curriculares Nacionais, configura-se como um projeto político-pedagógico que afirma o direito à diversidade, à memória coletiva e ao território, desafiando a perspectiva assimilacionista que influenciou a escolarização dos povos negros no Brasil. Sob a ótica decolonial, a escola quilombola não deve ser vista apenas como um ambiente de reprodução de conteúdos curriculares, mas também como um campo de disputa de saberes. No entendimento de Arroyo (2013), o currículo o território em disputa.

Essa disputa pode ser melhor compreendida quando se reconhece que a colonialidade do conhecimento atua através da desvalorização das epistemologias não europeias, rotulando-as como inferiores (Quijano, 2005). No contexto quilombola, essa colonialidade se manifesta quando as sabedorias sobre o território, as formas de organização comunitária, as práticas agrícolas, os conhecimentos ancestrais e as expressões culturais são ignoradas ou consideradas meramente como folclore, em vez de serem reconhecidos como saberes válidos.

Na Escola Nossa Senhora Aparecida da comunidade de Pambu/Araçá, a Educação Escolar Quilombola, assume sua particularidade no modo ver e conceber sua organização curricular com base nas vivências cotidianas da comunidade. No relato da professora, Zenaide relata um pouco do fazer pedagógico da escola com vista a práticas educativas que valorizem os aspectos culturais das crianças em fase escolar.

Sobre a cultura, sobre o autorreconhecimento das origens. Sempre a gente trabalha, sempre a gente tá batendo na mesma tecla. Porque antigamente, na época da gente lá, a gente tinha aquele negócio, aquela resistência. Ah, eu não gosto de negro. É feio, é isso, é aquilo. E hoje, a gente, hoje na escola, a gente já trabalha sobre essas questões de auto-aceitação, desde a educação infantil.

Nesta fala da interlocutora, observar-se que o processo de aprendizagem está ligado a questão identitária da comunidade, alinhada à história de resistência dos quilombos, às interações com a terra, à herança africana e às práticas culturais locais, reconhecendo os alunos como agentes históricos e criadores de conhecimento.

FIGURA 28 – MATERIAL PEDAGÓGICO DA ESCOLA



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

Além dos aspectos de afirmação da identidade quilombola presentes na fala da professora, seu relato ainda nos permite analisar um aspecto importante quando diz que no seu tempo de estudo “*não tinha essa coisa de falar de negro*”. Este fato mostra que o processo de construção de reconhecimento dessas identidades está em construção dentro do ambiente escolar, possibilitando a problematização acerca da colonialidade.

Na visão de Walsh (2013), essa forma de conceber a pedagogia é compreendida como prática que abrem radicalmente caminhos “para outros” e condições de pensamento, ressurgindo e insurgindo, levantando e edificando práticas pedagogicamente que nos fazem questionar a razão única da modernidade ocidental e do poder colonial ainda tão presente.

Neste cenário, a compreensão de decolonialidade no campo da educação é indubitavelmente pensar em uma Pedagogia que possa problematizar a necessidade de repensar, re-educar e re-configurar o universo dos mais necessitados, principalmente na América Latina e Caribe, desconstruindo a configuração colonial que, historicamente, tem marcado este espaço geográfico e humano (Brito; Severo, 2021).

Quando perguntado sobre a realização de atividades pedagógicas com temas que pudessem valorizar a história e as experiências da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, a professora Zenaide faz o seguinte relato:

Faz. Sim. É. Tem os conteúdos, no caso, na educação infantil é... sempre a gente trabalha, é... porque as crianças da educação infantil, mais é pinturas, né. A gente trabalha é... pra fazer pintura, no caso a gente pega aquelas imagens pra imprimir na internet e pra fazer pintura, mostrando pra eles, né, que há várias raças, há várias cores, há vários tipos de cabelo, pras crianças. E também a gente trabalha também com os meninos do Fundamental 2, né, sobre essas questões também, só que assim a gente não cria tanta coisa. Só que o ano, sei que o ano passado... o ano passado foi... É... na minha turma, eu não... eu não fiz, a professora Flávia fez. Não sei se ela tava com arte, e ela fez um trabalho com o Fundamental 2, também, sobre as... é... pegou uma pintura, no caso, um desenho, e confeccionou com grão de... de feijão. Ou você pode usar grão de qualquer coisa, no caso, pra fazer no cabelo. E aí fez a exposição, a gente guardou, a gente organizou muitas coisas pra gente apresentar no Novembro Negro as... as imagens (Zenaide Trindade, 41 anos).

A professora relata a realização de atividades pedagógicas promovidas pela escola para com as crianças no com objetivo de reconhecimento e valorização das identidades étnicas. No início da fala demonstra uma visão limitada quanto aos objetivos da educação infantil quando diz que as crianças da etapa escolar *“é mais pintura”*.

Contudo, a ação enquanto ato educativo-formativo é necessariamente importante na formação dos educandos, principalmente quando iniciado nas primeiras etapas da sua escolarização. A pintura, neste caso, é uma das modalidades das Artes Visuais mais exploradas na educação infantil, por envolver o uso das cores, texturas e leituras subjetivas aliados ao processo lúdico tão importante nesta fase escolar.

De acordo com Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil (RCNEI), de 1998, esse tipo de atividade estimula a coordenação, a percepção visual através do aguçamento dos sentidos como também o aprimoramento da imaginação, o fortalecimento da criatividade e a possibilidade de fruição estética

FIGURA 29: PAINEL – MÁSCARAS AFRICANAS



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

Ainda que na sua fala, a professora tenha reduzido a Educação Infantil ao ato de pintar, o painel da escola ajuda-nos a perceber outro entendimento, capaz de identificar a importância deste trabalho realizado em sala de aula na formação das crianças. Tendo em vista que durante o trabalho de campo pude identificar diferentes trabalhos na forma de painel expostos nas paredes da escola.

Este ato pedagógico mostra a capacidade de organização e relevância dos trabalhos realizados pelos professores e professoras da unidade escolar como forma de respeito e valorização da cultura quilombola frente as próprias contradições que são típicas da sua condição ao relatar que um de seus alunos se reconhece negro.

Este é ponto de tensão neste trabalho, porque nos provoca a fazer o seguinte questionamento, como pode uma criança nascida em comunidade quilombola dizer: “*eu não sou quilombola. Não sou*”. Esta fala que presente no relato da professora, Zenaide nos provoca a pensar que a colonialidade do ser quando define o que pode ser conhecido, quem pode conhecer e a partir dos seus critérios coloniais interferindo no autorreconhecimento de grupos étnicos, ou ainda como a *ideologia do branqueamento* ainda é capaz de atingir grupos minoritários no processo de afirmação identitária.

Nesse sentido, podemos problematizar essa questão com as seguintes perguntas: como se reconhecer negro dentro do ambiente escolar quando em partes de muitos dos materiais didáticos e paradidáticos a representação negra é pejorativa, estereotipada e quase sempre subalterna? Como se ver negro em outros espaços, incluindo o familiar, em que o uso das tecnologias em excesso pode construir imagem negativa da pessoa negra? Sem pretensão de apresentar uma resposta rasa para essas questões, acredita-se que a construção e afirmação da identidade quilombola passa pelas experiências vividas pelos mais velhos da comunidade, onde a construção do diálogo e presença dos anciãos na escola pode proporcionar uma conectividade entre os conhecimentos escolares e os saberes ancestrais dos mais velhos de Pambu/Araçá.

Várias falas dos interlocutores e interlocutoras como: “aprendi com meu pai”, “aprendi com minha mãe” ou “aprendi com minha avó” elucidam o papel da memória coletiva na comunidade de Pambu/Araçá com forte indicativo de uma interlocução entre o trabalho pedagógico da escola e saberes social e culturalmente construídos no âmago da comunidade de seus moradores, pode ser um ponto de entrelaçamento na proposta pedagógica escolar. A fala de Dona Maria das Graças nos revela essa possibilidade.

Deixa eu ver, meu Deus. Meu sobrinho queria que eu ensinasse ele. Eu falei assim: ô, Bastião, é... já tô já de idade, minha reza nem serve mais pra você. Ô tia Maria, queria aprender. Você queria aprender. Aprender pra quê? Pa rezar nos outros. Eu assim: você tá lá em São Paulo, cê vai rezá? Rezo. Falei assim: apois. Eu ensinei ele daqui. Eu não sei se ele aprendeu. Porque ele é muito estudioso, ele (Dona Maria das Graças, 73 anos).

A fala de Dona Maria das Graças nos revela a importância da memória coletiva no processo de ensinar-aprender os saberes ancestrais, ao transmitir ao sobrinho “*Bastião*” seus conhecimentos, o forte indicativo do papel educador de Dona Maria da Graças. Elementos que ressignificam o currículo escolar, a prática docente e forte presença e participação dos idosos na educação de crianças, jovens e adultos da comunidade, na forma de desobediência epistêmica.

Nesse íterim, entendo que promover a conexão das atividades e os saberes ancestrais dos mais velhos da comunidade possa ser o enfrentamento direto à colonialidade epistêmica que ainda são visíveis nas dinâmicas das relações raciais dentro e fora do ambiente escolar. Esta colonialidade submete a escola, seu corpo docente e alunos e alunas a uma lógica de superioridade branca, sendo incapaz de reconhecer outras pedagogias e outros sujeitos.

Desse modo, penso que a arte enquanto expressão da cultura praticada pela escola tem relação direta com as práticas desenvolvidas pela comunidade no seu cotidiano. Entendo que a cultura como processo formativo é capaz de formar o ser humano e dar as referências para o modo de educá-lo. Assim, os processos culturais ao mesmo tempo expressam e garantem a própria ação educativa do trabalho, como das relações e lutas sociais (Arroyo; Caldart; Molina, 2004).

Em diversos momentos e lugares da pesquisa de campo, pude identificar objetos e situações que nos permitem considerar que a gênese da comunidade de Pambu/Araçá está associada ao cultivo de práticas culturais bastante evidentes. Durante a pesquisa, na maioria das casas a que tive acesso, pude perceber várias redes de pescar e potes em diferentes tamanhos e formas. A rede de pesca e o pote são objetos presentes na cultura de Pambu/Araçá. Perceber as formas com que essas comunidades quilombolas-ribeirinhas produzem e manuseiam esses objetos, é antes de tudo, redescobrir processos e relações culturais que estão presentes nas práticas do seu dia-a-dia como forma expressiva da ancestralidade.

FIGURA 30: PRODUÇÃO DE POTES



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

O *fazer pote* na comunidade de Pambu/Araçá são recipientes produzidos manualmente com argila ou barro tem a função de armazenar e esfriar a água para consumo humano. Longe de ser uma atividade simplista, é preciso entender que a produção desse objeto reúne múltiplas técnicas. O processo envolve desde a escolha e o preparo do *barro* até a modelagem manual, a secagem e a queima. Distante de qualquer viés industrial, a produção de potes em comunidades tradicionais revela um saber ensinado-aprendido ao longo do tempo, transmitido pelas gerações mais velhas.

Ainda que esta atividade não seja tão constante nos dias atuais da comunidade, o ‘fazer’ pote na comunidade de Pambu/Araçá configura-se como espaço de educação não formal, onde crianças, jovens e adultos aprendem observando e participando, em um ato pedagógico baseado na oralidade e convivência comunitária. Esse modo de socialização e troca de saberes na comunidade dialoga diretamente com a perspectiva da educação intercultural e decolonial, ao reconhecer a validade do conhecimento produzido longe dos ambientes hegemônicos. Assim, o *pote* não é apenas um objetivo útil para armazenar água para o consumo, ele é a expressão viva da ancestralidade, memória e resistência prática pela comunidade na sua forma cultural, que fortalece a identidade quilombola da comunidade.

No caso da rede de pesca, esta é uma atividade cultural intimamente vinculada à memória coletiva e à relação histórica da comunidade com o Rio São Francisco. Neste caso, trata-se de um saber tradicional construído no interior das relações familiares e

transmitido de forma intergeracional, por meio da observação, da oralidade e do fazer cotidiano, em um processo no qual o conhecimento não se dissocia da experiência vivida.

A rede, neste caso, é o principal instrumento do pescador artesanal que a utiliza durante a pesca para fisgar o peixe. Contudo, para cada tipo de pesca, há diferentes tipos de redes, com diferentes malhas e tamanhos. Ainda que em contextos diferentes, mas estreitamente ligada aos elementos constitutivos desta tese, a pesquisa de Ana Paula Thé (2003, p. 66) realizada no Alto Médio São Francisco Mineiro sobre os conhecimentos ecológicos, regras de uso e manejo local dos recursos naturais na pesca destaca “que cada pescador possui uma variedade de redes que abrange todos os tamanhos e malhas, adequada a captura de peixe de porte médio e grande”.

FIGURA 31: REDES DE PESCA



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

A produção artesanal da rede expressa uma forma de relação íntima com a natureza e com o território. Segundo Diegues (2000), os saberes tradicionais das comunidades ribeirinhas articulam trabalho, cultura e meio ambiente de maneira integrada, constituindo modos próprios de produzir e viver que se contrapõem à lógica instrumental da modernidade.

Assim, a rede de pescar pode ser compreendida como uma prática de resistência cultural, pois preserva modos de vida ancestrais diante dos processos de desterritorialização

e de desvalorização dos saberes tradicionais. Ao manter viva essa atividade, a comunidade de Pambu/Araçá reafirma sua identidade quilombola-ribeirinha e sua permanência simbólica e material no território.

Portanto, esses objetos são produzidos no interior da comunidade de Pambu/Araçá, na forma de cultura ancestral herdada de seus pais e avós. Observa-se que, ambas as atividades estão conectadas aos modos de vida dessa comunidade, à memória coletiva na sua na forma relacional com o território e o Rio São Francisco, aspectos que sustentam a nossa tese.

Apresentamos um pouco da identificação dos dois objetos, a rede de pesca e o pote com o objetivo de identificar as confluências entre o currículo e a Educação Escolar Quilombola no processo de escolarização em comunidades quilombolas-ribeirinhas. Contudo, se faz necessário buscar compreensão ampliada do que é o Currículo Escolar e a Educação Escolar Quilombola. Antes disso, é preciso dizer que o currículo não é neutro, ele expressa relação de poder e disputas de projeto e sociedade (Arroyo, 2013).

Neste ínterim, o autor interroga: Por que? Nos responde afirmando que na construção espacial do sistema escolar, o currículo é o núcleo e o espaço central mais estruturante da função da escola. Além disso, é o território mais cercado, mais normatizado, e por isso o mais politizado, inovado e ressignificado.

Para esse autor, a centralidade política do currículo está na ênfase nas políticas de avaliação do que ensinamos e aprendemos. Assim, pondera que caminhamos para a configuração de um currículo não só nacional, mas internacional, único, avaliado em parâmetros únicos. O currículo passou a ser um território de disputa externa não só de cada mestre ou coletivo escolar (Arroyo, 2013).

Todo território cercado está exposto a ocupações, a disputa, como todo território sacralizado está posto a profanações. As lutas históricas no campo do conhecimento foram e continuam sendo lutas por dessacralizar verdades, dogmas, rituais, catedráticos e cátedras. A dúvida fez avançar as ciências e converteu em um território de disputa (Arroyo, 2013, p. 17).

Por questões apresentadas por Arroyo, nos permite compreender que o conhecimento e o currículo são territórios permanentemente tensionados, atravessados por disputas simbólicas, políticas e epistemológicas. Ao dizer que todo território cercado está exposto a ocupações e profanações, o autor rompe com a ideia de saberes intocáveis ou neutros, evidenciando que verdades consagradas, dogmas e rituais acadêmicos foram historicamente sacralizados para manter determinadas hierarquias de poder.

Nesse sentido, a dúvida assume papel central como força motriz da ciência, pois desestabiliza certezas absolutas e possibilita a emergência de novos sujeitos, saberes e narrativas antes silenciados. Nesse entendimento, tanto o campo do conhecimento como o currículo deixam de ser um espaço fechado e passa a se constituir como território de disputa, no qual se confrontam projetos de sociedade, concepções de humanidade, modos de produzir e legitimar saberes.

De acordo com Souza (2015), o currículo é o elemento central do processo educativo, pois, é por meio dele que se expressam projetos de sociedade, visões de mundo e conhecimentos tidos como válidos, produzindo assim, sujeitos e identidades a partir dos interesses de cada grupo que detém o controle da política curricular. Corroborando nesta linha argumentativa, Santos (2019, p. 52) considera que “as tensões vividas no ambiente escolar se desdobram em torno do currículo, tornando-o um espaço privilegiado de negociações, permeado por conflitos e disputas”.

Esse entendimento é extremamente necessário para compreendermos as perspectivas críticas e decoloniais, porque essa forma de conceber o currículo contribui para desnaturalização de epistemologias hegemônicas e pela valorização de conhecimentos historicamente marginalizados.

Este é um elemento central para situar as lutas sociais pela Educação Escolar Quilombola enquanto direito à educação escolar com vista e respeito a sua particularidade no tocante aos aspectos étnico-raciais. Questão essa que dialoga diretamente com a tese levantada neste trabalho. Visto que o movimento negro luta por espaço negado nos padrões históricos de poder, de conhecimento e cultura, assim como os movimentos indígenas e quilombolas afirmam direitos à terra, território, à igualdade, às diferenças, às memórias, culturas e identidade e introduzem novas dimensões na identidade e na cultura (Arroyo, 2013).

Ainda dialogando com Arroyo (2013), compreendo que as lutas pelo enfrentamento ao latifúndio do conhecimento configuram-se como uma das ações mais potentes de questionamento da exclusividade institucional na produção e validação dos saberes. Para isso, torna-se indispensável reconhecer que os movimentos sociais, assim como outros sujeitos coletivos, constroem diferentes territórios de conhecimento e de práticas pedagógicas, constituindo-se, inclusive, em uma estratégia profundamente desestabilizadora das estruturas hegemônicas.

Na pesquisa sobre Currículo Escolar e a Educação Quilombola da comunidade quilombola-ribeirinha de Barreira Grande, Souza (2015) destaca a existência de uma

pedagogia quilombola ou pedagogias quilombolas que são alimentadas pelas práticas culturais presentes nas comunidades quilombolas. A pesquisa realizada por Souza (2015) destaca que para ter uma educação quilombola fundamentada nas pedagogias quilombolas, é necessário ir além da alteração dos conteúdos ensinados. Para essa autora, as mudanças na estrutura curricular, na metodologia, nas práticas cotidianas, na formação docente, no material didático e na forma de oferta de cada etapa são fundamentais para que se estabeleça coerência com a proposta de uma educação escolar quilombola.

Reitera com a seguinte afirmativa, Souza (2015. p.106):

Não podemos pensar em uma educação escolar quilombola sem pensar na articulação desta com as dimensões filosófica, ética, estética, histórica, cultural, social, psicológica e política da vida humana. Portanto, precisamos repensar constantemente quais as práticas sociais que se espera destes sujeitos que estão dentro do contexto escolar e, conseqüentemente, qual o tipo de sociedade que queremos construir a partir da formação que está sendo ofertada. Para pensar tipos de sujeitos e tipos de sociedade é fundamental a participação da comunidade envolvida, pois somente ela poderá definir quais os seus interesses sociais enquanto grupo, e como eles guiarão a construção curricular.

A partir desse entendimento sobre a articulação da educação escolar quilombola com as dimensões filosóficas, epistemológica, cultural e histórica que essa modalidade de educação, estabelecida através das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (Brasil, 2011) está para além da aplicação de conteúdos escolares. A forma de conhecer esta modalidade está exatamente nas dimensões histórica e cultural, quando a perspectiva da educação quilombola não se restringe unicamente ao espaço de sala de aula. A partir dessas dimensões, suas bases estão na relação com o território, o rio, a natureza, com a memória e os modos de vida das comunidades negras.

Desse modo, podemos considerar que Educação Escolar Quilombola dever ser a sistematização dos elementos epistemológicos, onde estes saberes e conhecimentos presentes na comunidade, agregados aos saberes próprios da escola, em prol da construção de currículos socialmente referenciados (Souza, 2015).

Ao narrar seu percurso escolar, a senhora Elisângela uma das interlocutoras da nossa pesquisa aponta seu descontentamento sobre a formação que recebe através da modalidade Emitec²⁴ esta que acontece na modalidade de Educação à distância (EaD). De

²⁴ O EMITec é o Ensino Médio com Intermediação Tecnológica, um programa da Secretaria da Educação do Estado da Bahia que oferece aulas do ensino médio por mediação tecnológica para comunidades rurais, quilombolas, indígenas e localidades de difícil acesso. Contudo, o programa desde a sua criação vem sofrendo várias críticas por não atender os critérios de qualidade na educação (SEC/BAHIA, 2018).

acordo com Elisângela: *“Chegou um tempo quando entrou o Emetec, aí eu parei pela segunda vez no primeiro ano, de novo. Quando entrou o Emetec. Porque assim, o Emetec não tava ensinando. Falei, então tô só perdendo tempo. Não ensina nada”*.

Esta fala de Elisângela é consonante às inúmeras críticas e avaliações negativas quanto a oferta desta modalidade de educação, ainda mais que a sua prevalência acontece em comunidades tradicionais da região. Mas, o nosso foco está na educação escolar quilombola como projeto político de educação capaz de atender às questões étnicas das comunidades quilombolas-ribeirinhas da região do Médio São Francisco. Compreende-se dessa maneira que a educação quilombola se configura como instrumento político de valorização das questões étnico-raciais das comunidades quilombolas, permitindo que elas se autorreconheçam, reproduzam e se reelaboram a partir da memória coletiva contra as violências e apagamento colonial sofrido historicamente. A partir da construção de outras epistemologias, acredita-se que elas possam forjar sujeitos de direitos que se autorreconheçam, assumindo na forma política sua ancestralidade dentro e fora da escola.

Você chegar em qualquer lugar e você não ter vergonha de si, né, da sua origem. Porque nós temos que... que nos valorizar. Entendeu? Nós temos que chegar em qualquer espaço e dizer, sou de tal... de tal comunidade, assim, assim, do Quilombo Pambu/Araçá, moro lá, né? E tem muitas histórias, muitas histórias dos nossos velhos (Zenaide Trindade, 41, Professora da comunidade de Pambu/Araçá).

Esta fala da professora é muito interessante do ponto de vista do autorreconhecimento de ser quilombola. Penso que indubitavelmente, esse autoconhecimento passa pelos processos formativos escolares, não na perspectiva da pedagogia tradicional, mas na forma decolonial do saber. Ao afirmar a importância de “chegar em qualquer lugar” sem vergonha da própria origem, a educadora desloca a identidade quilombola do lugar historicamente imposto da subalternidade para um espaço de afirmação, orgulho e legitimidade social.

Trata-se de um discurso que rompe com a lógica colonial do silenciamento e negação das histórias negras e quilombolas, ao reivindicar publicamente o pertencimento territorial e a memória coletiva como elementos constitutivos do sujeito. Ao meu ver, tanta a prática educativa da professora, como também a própria visão da escola em relação à identidade étnica garante na prática a efetivação da lei 10.369/2003 e a 11.645/2008 como importante instrumento normativo de garantia da EEQ ambos forjados na luta das comunidades quilombolas.

Nesse sentido, quando a professora enfatiza a necessidade de dizer “sou de tal comunidade, do Quilombo Pambu/Araçá”, ela não apenas nomeia um lugar qualquer, mas

reafirma um território simbólico e epistemológico, marcado pelas histórias dos mais velhos, pela ancestralidade e pela transmissão intergeracional de saberes. As referências presentes em suas narrativas dos antepassados revelam a memória como fundamento da identidade coletiva e como fonte legítima de conhecimento, em contraposição às epistemologias hegemônicas que historicamente desqualificaram esses saberes. Assim, o autorreconhecimento de ser quilombola não se constitui apenas como um ato individual, mas como um processo coletivo e educativo, que demanda práticas pedagógicas comprometidas com a valorização da identidade, da memória e do território.

Considerando os elementos confluentes entre as comunidades das comunidades quilombolas-ribeirinhas do Médio São Francisco, destaco a importância da pesquisa do quilombola militante Amilton Santos (2019) realizada na comunidade quilombola de Tomé Nunes no município de Malhada - Bahia. Na discussão provocada por ele, ressalta o processo de ressignificação curricular das escolas quilombolas, no intuito de promover um diálogo com a história, saberes, cultura, costumes, modos de vida, somente será possível com a participação da própria comunidade, sendo protagonista desse novo pensar. Ele acredita que com esse entendimento podemos dar passos significativos em direção à inclusão dos saberes quilombolas em conteúdos escolares e assim promover um diálogo epistêmico entre os diferentes saberes, e por isso, não basta apenas fazer uma inserção caricaturada dos saberes e cultura quilombola nos conteúdos escolares, se faz necessário saber como essas comunidades querem seus saberes inclusos no cotidiano escolar.

Na compreensão de Santos (2019), a referida ressignificação curricular das escolas quilombolas, somente será capaz de promover um diálogo com a história, saberes, cultura, costumes, modos de vida, através da participação da própria comunidade, se colocando como protagonista desse novo pensar. Para ele, é a partir desse entendimento que podemos dar passos significativos em direção à inclusão dos saberes quilombolas em conteúdos escolares ao promover um diálogo epistêmico entre os diferentes saberes. Assim, reitera: “não basta fazer uma inserção caricaturada dos saberes e cultura quilombola nos conteúdos escolares, se faz necessário saber *como* essas comunidades querem seus saberes inclusos no cotidiano escolar” (Santos, 2019, p. 56).

Por todas essas questões apresentadas acerca do currículo e da pedagogia quilombola que tratamos neste capítulo, reitero que pensar a EEQ requer compreensão sobre os processos de resistências enfrentados ao longo de existência, mas também sobre compreender que conceber essa modalidade de educação está para além da sala de aula, pois ela requer entendimento sobre os modos de vidas dessas comunidades, sua relação

com a terra e o território, com o rio e a cultura. Para Macedo (2015), as demandas dos quilombolas convocam as escolas a pensar e repensarem o papel social, político e pedagógico da educação, com em vista a descolonização dos currículos escolares, de modo que possam verdadeiramente construir práticas educativas interculturais, em diálogo com a realidade sociocultural e histórica das comunidades quilombolas, de maneira que tragam para as escolas os elementos étnicos, culturais e históricos dessas populações.

4.5 PEDAGOGIA QUILOMBOLA-RIBEIRINHA, UM TEAR PEDAGÓGICO

A Pedagogia Quilombola-ribeirinha territorial emerge a partir dos pressupostos teóricos e metodológicos da Educação Escolar Quilombola, configurando-se como um instrumento político-pedagógico fundamental para os povos quilombolas-ribeirinhos do Médio São Francisco Baiano. Esta proposta articula-se às concepções da Educação Popular e da Pedagogia Crítica, especialmente às contribuições de Paulo Freire (1987), ao compreender a educação como prática emancipatória, construída no diálogo, na leitura crítica do mundo e na valorização dos saberes historicamente silenciados. Nesse horizonte, a pedagogia quilombola-ribeirinha afirma-se como um tear pedagógico, no qual se entrelaçam saberes ancestrais, práticas culturais, memórias coletivas, territorialidades e espiritualidades, tecendo processos formativos comprometidos com a emancipação, a justiça social e o fortalecimento identitário.

Essa abordagem fundamenta-se no pensamento de Arroyo (2014), ao considerar o currículo como um espaço em disputa, onde diferentes projetos sociais se confrontam. Ao integrar os conhecimentos das comunidades quilombolas-ribeirinhas numa espécie de *Tear Pedagógico* como elementos essenciais da Trama da (R)existência, essa perspectiva de educação confronta as lógicas homogeneizadoras e coloniais que ainda moldaram a educação brasileira, sugerindo um currículo que seja territorial, intercultural e decolonial. Dessa maneira, a escola começa a reconhecer o território como uma base formativa, onde se constroem identidades, vínculos e projetos coletivos de vida.

A Pedagogia Quilombola-ribeirinha se fundamenta em eixos essenciais, o território, o rio, os ciclos de plantio e colheita, a sabedoria dos mais velhos, além das cerimônias e festividades religiosas que, entrelaçados nesse tecido pedagógico, formam o tempo do (R)existir. Este conceito é visto como uma conexão entre resistência, vida e a construção de significados no cotidiano das comunidades quilombolas e ribeirinhas. Essa perspectiva se alinha às ideias de Brandão (2002; 2007), que destaca que os processos educativos vão

além das limitações institucionais da escola, manifestando-se nos diversos âmbitos da vida social, principalmente nas práticas culturais, rituais, histórias orais e experiências coletivas.

Sob a perspectiva da Educação das Relações Étnico-Raciais, essa abordagem se conecta às reflexões de Gomes (2017), ao destacar a importância da identidade negra, da ancestralidade e da memória coletiva como componentes fundamentais nos processos educativos. Nesse contexto, o tear pedagógico se posiciona como uma ferramenta de combate ao racismo estrutural e ao epistemicídio, ao legitimar os conhecimentos quilombolas como fontes válidas de ciência, cultura e política, fomentando práticas que valorizam a identidade e promovem a emancipação sociocultural.

A partir de uma ótica decolonial, essa abordagem pedagógica se relaciona com os pensamentos de Quijano (2005) e Walsh (2009), ao desafiar a colonialidade presente nas esferas do poder, do conhecimento e da identidade que permeiam os sistemas educacionais na América Latina. Ao valorizar diferentes epistemologias, temporalidades e formas de racionalidade, a prática pedagógica se configura como uma forma de resistência epistemológica, capaz de gerar mudanças significativas nos processos de formação.

Nesse contexto, a Pedagogia Quilombola-ribeirinha territorial oferece um arcabouço teórico-metodológico que, ao dialogar com o campo empírico, amplia as possibilidades formativas no âmbito escolar. Parte-se da forma como cada comunidade se insere historicamente em seu território, assumindo sua pertença e reafirmando modos próprios de ser e estar no mundo, em consonância com as reflexões de Santos (2006) sobre a ecologia de saberes e a necessidade de construir diálogos horizontais entre diferentes formas de conhecimento. Reconhecendo, principalmente, o entrelaçamento ontológico entre território, rio, pesca, plantio e reza, compreendidos como fios vivos desse tear *pedagógico*, que estruturam as práticas educativas, os tempos sociais e os processos de aprendizagem.

Desse modo, a escola deixa de ser apenas um espaço de transmissão de conteúdos formais e passa a constituir-se como território pedagógico vivo, no qual os saberes comunitários, as memórias coletivas e as experiências cotidianas ganham centralidade. Essa concepção aproxima-se das reflexões de Caldart (2012) sobre a Educação do Campo, ao afirmar a centralidade da vida concreta, do trabalho, da cultura e da organização social como princípios educativos fundamentais.

O quadro-síntese, por sua vez, sistematiza os eixos estruturantes e os principais aspectos dessa pedagogia, evidenciando a potência formativa, política e epistemológica do

tear pedagógico na construção de outros tempos de (R)existir e de projetos educativos comprometidos com a justiça social, a valorização cultural e a emancipação dos povos quilombolas-ribeirinhos.

QUADRO 05: SÍNTESE: O TEAR PEDAGÓGICO DA (R)EXISTÊNCIA

Elementos de Composição (Fios)	Função Pedagógica e Ontológica
Território e Ancestralidade	Sustenta todo o processo educativo. O território não é apenas espaço geográfico, mas o currículo vivo onde a história e a identidade quilombola são tecidas.
Pescar, Plantar e Rezar	Representa a indissociabilidade entre o saber fazer e o saber ser. A escola integra os ciclos do rio, o tempo da terra e as liturgias da comunidade como conteúdos científicos.
Memória Coletiva e História Oral	Organiza e entrelaça os fios do conhecimento, confrontando o silenciamento histórico (epistemicídio) com a narrativa dos anciãos e lideranças.
Identidade e Autonomia	O resultado é a formação de sujeitos conscientes de sua pertença étnico-territorial, capazes de enfrentar processos de desterritorialização.

Fonte: Araújo (2026).

Em suma, podemos sintetizar neste capítulo que a garantia dos direitos quilombolas passa necessariamente pelo reconhecimento de sua identidade étnica, pela garantia e acesso aos seus territórios ancestrais, bem como os direitos sociais, especificamente a Educação Escolar Quilombola com alcance a Lei 10.639/2003.

5 TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA E A INDISSOCIABILIDADE ENTRE PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ

Neste quinto capítulo, analisamos a territorialidade de Pambu/Araçá sob as lentes da categoria Trama da (R)existência. Utilizo esta categoria como eixo central para compreender os modos de vida que emergem da interconexão entre pescar, plantar e o rezar, partindo do princípio de que a indissociabilidade entre estas práticas formam a tríade fundamental da (R)existência da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá.

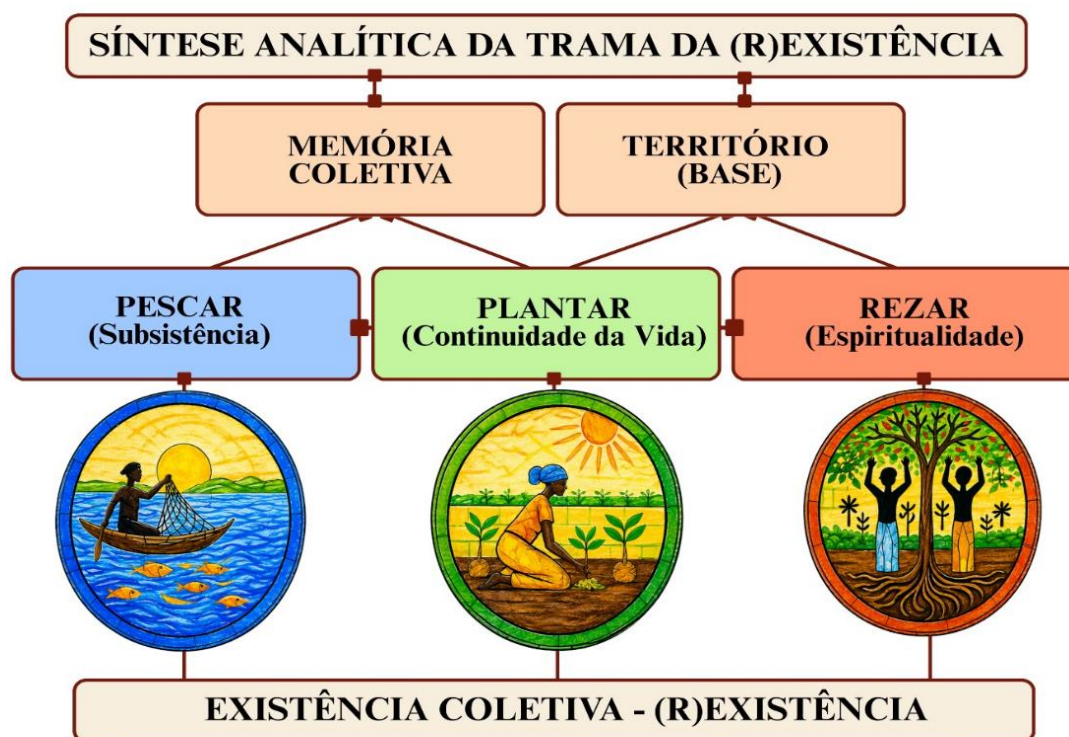
5.1 Trama da (R)existências, uma categoria territorializada

Tão importante quanto a categoria 'Tramas de (R)existências' nesta tese, é a sua capacidade de explicar os modos operantes pelos quais ela possibilita a análise dos aspectos constitutivos observados e analisados no trabalho de campo.

Compreende-se a síntese analítica dessa categoria não como a simples junção de resistência mais existência enquanto categorias fundadas no campo teórico e metodológico acadêmico por autores diversos. Ao contrário, ela assume a perspectiva de Porto-Gonçalves (2006) ao inaugurar a categoria (r)existência como operador de rompimento da visão eurocêntrica e colonial que separa a vida cotidiana da luta política, principalmente quando trata dos processos históricos das comunidades tradicionais.

A categoria Tramas da (R)existência assume a perspectiva histórica, ontológica e multidimensional ao evidenciar as táticas cotidianas praticadas como parte fundamental das dinâmicas socioculturais das comunidades quilombolas-ribeirinhas ao inventar, criar e recriar seu cotidiano na relação com o rio, a terra/território e o sagrado/fé simbolizado na reza de ramo. Nesse contexto, essa relação existe e ocorre de forma harmoniosa e respeitosa entre o Rio São Francisco, a terra, o território e a memória de seus ancestrais em um território que é vivo (Santos, 2007).

FIGURA 32: SÍNTESE ANALÍTICA DEFINIÇÃO CONTEXTO TEÓRICO
INTERPRETATIVO



Fonte: Araújo (2026).

Reconhecemos as contribuições de Porto-Gonçalves (2006) nesta tese ao considerar que, perante as relações de poder marcadas pela exploração e opressão, as (r)existências por ele pensadas sempre se fizeram presentes. Essa talvez tenha sido uma das expressões mais significativas na formação sócio geográfica brasileira na busca por territórios capazes de garantir proteção em lugares livres.

Cabe nesse entremeio ressaltar uma breve explicitação acerca das categorias constituídas como resistência, r-existência e Trama da (R)existências no intuito de compreender suas semelhanças semânticas, convergências e diferenças da sua aplicabilidade e compreensão enquanto categoria de síntese analítica. De forma sintética, apresentado na forma do quadro abaixo:

QUADRO 06: COMPARATIVO ENTRE RESISTÊNCIA, R-EXISTÊNCIA

SÍNTESE ANALÍTICA	DEFINIÇÃO	CONTEXTO TEÓRICO	INTERPRETA ÇÃO	AUTOR
Resistência	Ação pontual contra opressor identificado (greves, processo judiciais, macha	Materialista histórico: reação episódica à exploração	Ação política	James Scott (2011)
R-existência	Sobrevivência cultural digna, luta afirmativa ("existir é resistir")	Ativismo: dicotomia/ ética existencial/luta	Sobrevivência digna	Carlos Walter Porto-Gonçalves (2012) Movimentos Indígenas, MST

Fonte: Araújo (2026).

A partir destas categorias mencionadas acima, podemos analisar o modo de vida da comunidade de Pambu/Araçá, especificamente em suas dimensões de territorialidade, esta análise contempla a relação com o Rio São Francisco, o cuidado com a terra por meio do ato de semear e a espiritualidade expressa no benzer com ramos. Tais aspectos serão abordados de forma integrada, partindo da premissa de que, em Pambu/Araçá, essas práticas são interdependentes e, portanto, indissociáveis em uma rede relacional (trama) que sustenta a identidade quilombola-ribeirinha.

Analisar a partir da comunidade de Pambu/Araçá é de extrema importância compreender os conceitos e níveis de compreensão acerca da Resistência, R-existência e Trama da (R)existência de modo que se possa melhor observar o fenômeno vivido e experienciado e o modelo analítico elucidado. Para tanto, ainda se faz necessário destacar,

que esta tese não refuta os conceitos em questão, considerando que eles compõem a base interpretativa e de análise dos processos de resistência praticados por essas comunidades. Mas, ainda considerando a importância destes conceitos por entender que eles também têm seus limites teórico-metodológico para explicar a diversidade existente dentro das comunidades quilombolas-ribeirinhas

Neste entendimento, a Resistência é compreendida nesta tese como a dimensão das ações políticas explícitas e organizadas. Amplamente estudado no campo das ciências sociais, o termo resistência tem sido utilizado para designar formas de enfrentamento a processos de dominação, exploração e expropriação. No entanto, sua utilização, muitas vezes, permanece ancorada em uma lógica reativa, na qual os sujeitos aparecem como respondentes a estruturas de poder previamente estabelecidas.

Trata-se do embate direto contra os processos de desterritorialização que, como aponta Haesbaert (2004), não significam apenas a perda física da terra, mas a precarização das condições de controle sobre o próprio espaço de vida. No caso da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, essa resistência se manifesta nas mobilizações do CETA/CRQ/CONAQ e na luta jurídica pela titulação.

Na dimensão ontológica, encontramos a R-existência inaugurada por Porto-Gonçalves (2006), conceito que tensiona a ideia clássica de resistência ao focar na ação reativa e de enfrentamento direto ou indireto contra o Estado. Conforme este autor, a "r-existência" é a capacidade das comunidades de inventarem novos sentidos para a vida a partir de sua herança cultural, desafiando a racionalidade moderna. Diferente da resistência reativa, a r-existência é a reafirmação de uma ontologia que integram essas comunidades, considerando que sua existência já é em si sua resistência (Porto-Gonçalves, 2006).

No caso específico da Trama da (R)existência demonstrada nesta tese, tem como principal fundamento o diálogo com a proposta de Escobar (2014) sobre o "senti-pensar" e o pluriverso. Para ele, a vida em comunidades tradicionais é tecida por redes de interdependência que o pensamento ocidental fragmentou. E ao propor a "Trama", esta tese dialoga teórica e metodologicamente com Porto - Gonçalves quando diz que o próprio modo de existir destas comunidades já se configura uma forma de resistência.

No caso indissociabilidade mencionada nas Tramas (pescar/plantar/rezar) encontra base na crítica de Lugones (2008) sobre a colonialidade do saber, ao valorizar a memória oral e a religiosidade como forças políticas, que hierarquiza ou separa as dimensões

simbólica, territorial e política que se sustenta em uma lógica própria, no qual existir e resistir e produz sentido e constituem partes de uma mesma trama.

É nesse ponto de compreensão que entendo que a (r)existência se apresenta como uma categoria territorializada relevante, e que diferentemente de outras formas de resistências não se limita ao enfrentamento de uma força externa, mas implica a afirmação contínua de um modo próprio de viver. Fundada na perspectiva decolonial, essa noção permite compreender que, para populações historicamente subalternizadas, existir já constitui, em si, um ato político. Assim, a (r)existência desloca o foco da reação para a afirmação, indicando que a permanência de modos de vida, saberes e práticas não é apenas resultado de resistência, mas expressão de uma ontologia que se sustenta apesar - e não apenas contra - as estruturas de dominação.

Entretanto, embora a categoria de (r)existência de Porto-Gonçalves (2006) represente um avanço importante ao romper com a lógica estritamente reativa, mas, ao meu ver ela se apresentar de forma genérica quando não ancorada em processos concretos que evidenciem como essa existência se organiza, se reproduz e se legitima no cotidiano. É nesse contexto que se insere a formulação da Trama da (R)existência como categoria central deste trabalho. Ao contrário dos conceitos de resistência e r-existência, a Trama da (R)existência não só confirma que existir é resistir, mas explica como essa existência se estrutura através do entrelaçamento de práticas materiais, dimensões simbólicas, relações territoriais e memória coletiva na produção da vida quilombola-ribeirinha.

Por essa linha de compreensão, a análise proposta nesta tese aproxima-se e, ao mesmo tempo, desloca a perspectiva de Mignolo (2003; 2008) e Walsh (2013), ao enfatizar não apenas a resistência epistêmica, mas a materialidade da vida cotidiana como espaço de produção de alternativas. Se, por um lado, esses autores contribuem para evidenciar a necessidade de desobediência epistêmica frente à colonialidade, por outro, a Trama da (R)existência evidencia que tal desobediência não se dá exclusivamente no plano do conhecimento, mas se inscreve nas práticas ordinárias de viver, produzir e crer.

A compreensão que tenho sobre a Trama apresentada não se reduz a mera descrição ou relatório etnográfico da territorialidade da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá de seu modo de vida e de se relacionar com o território. As práticas desenvolvidas no cerne da comunidade não podem ser reduzidas práticas isoladas uma da outra e com fins puramente econômicos, conforme propõe a Colonialidade/Modernidade, visto que pescar e plantar em Pambu/Araçá acontecem associadas, uma ligada a outra,

tecida pelo fio da memória dos anciãos e anciãs conforme demonstrado nos relatos, imagem e observação realizada no período do trabalho de campo.

A indissociabilidade destas dimensões está claramente correlacionada uma a outra, numa dependência de complementaridade, onde para o exercício e práticas de plantar e pescar, é inexoravelmente necessário o uso da terra/território, na comunidade de Pambu/Araçá não planta e pesca sem o território, as ilhas e o rio, assim compreendo que eles são os grandes reguladores da vida e do território da comunidade.

Nesta relação, temos a terceira dimensão da tríada, a reza de ramo. Quando parte da literatura trata os aspectos da religiosidade como elemento individual e isolada sem nexos com a realidade dos sujeitos, aqui compreendo que a reza como dispositivo político que aciona as outras duas dimensões (pescar/plantar) contra o processo de desterritorialização enfrentado pela comunidade contra a barragem de Sobradinho e o INCRA. Assim, a reza como parte desta tríade não é uma simples forma devocacional das pessoas, mas se configura como uma barreira espiritual que protege a comunidade e as enfermidades que afligem os moradores e Pambu/Araçá.

Portanto, a essa compreensão destas dimensões e os quadros de diferenciação, a Trama da (R)existência amplia o debate do plano puramente político ou simbólico para uma perspectiva ontológico-relacional, pois ao integrar materialidade, espiritualidade e territorialidade, a categoria evidencia que a existência da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá não pode ser compreendida por meio de abordagens fragmentadas.

5.2 RIO SÃO FRANCISCO

O Rio São Francisco é nacionalmente conhecido como “rio da integração”. Entretanto, antes dessa denominação, já era reconhecido e nomeado pelos povos indígenas como Opará. Também é carinhosamente chamado de Velho Chico por beradeiros, beiradeiros e comunidades ribeirinhas que vivem às suas margens. Reconhecido por sua importância histórica, social, econômica e ambiental para o Brasil, o rio atravessa sete estados brasileiros: Alagoas, Bahia, Goiás, Minas Gerais, Pernambuco, Sergipe e o Distrito Federal. Além disso, recebe as águas de diversos rios afluentes, que contribuem para sua extensão até o Oceano Atlântico. Entre outros aspectos do São Francisco, inclui sua importância econômica para os estados e municípios pelas comunidades que ele passa,

considerado também outros aspectos do rio, incluindo o cultural, podendo ser considerado o rio mais cantado e pesquisado no nosso país.

O rio tem inspirado a musicalidade nordestina e sertaneja, a exemplo do clássico “Riacho do Navio”, cantada por Luiz Gonzaga, música que retrata de forma fiel o sentimento de pertença e a íntima relação das comunidades ribeirinhas do Velho Chico. A música “nobre barranqueiro” do cantor e compositor Paulo Araújo artisticamente conhecido na região como Morão Di Privintina traz na sua letra o lamento e denúncia pelos longos períodos de seca enfrentado pelo rio, que provoca impactos nos aspectos sociais, econômicas e ambientais a populações que moram e vivem as suas margens.

Por essa razão, costumeiramente se ouve dizer dos ribeirinhos que “se ele vive a gente vive, se ele morre a gente também morre porque somos uma coisa só”. Esta frase demarca o grau de intimidade relacional entre eles, os ribeirinhos e o Rio São Francisco. O aspecto relacional entre eles é o que nos interessa neste trabalho.

Falar do Rio São Francisco a partir da lente do “lugar-território”, aqui entendimento como espaço que produz sentido pessoal e coletivo, conectados a memória e a vivência do cotidiano na sua relação com os aspectos materiais e imateriais como modo de vida das comunidades ribeirinhas e das gentes que historicamente se estabeleceram com as margens, ocupando as terras da beira do rio. Conforme Silva (2020), o lugar dar-se pelo movimento do corpo, portanto, o movimento da vida que qualifica e dá singularidade aos lugares como um reflexo da atuação humana sobre o espaço apropriado.

FIGURA 33: RIO E BARCO NO RIO SÃO FRANCISCO



Fonte: Material de trabalho de campo (2025).

Para Almeida (2008), este vínculo do homem com o espaço ocupado nos remete à discussão sobre uma identidade territorial, o que expede uma compreensão acerca da identidade como produto das vivências e das territorialidades que cotidianamente se estabelecem nas águas e nas margens do rio e dos seus afluentes (Silva; Vargas, 2019). Para os autores, essas territorialidades são portadoras de elementos materiais, o rio, a terra, o domínio fitogeográfico, mas também de elementos simbólicos, mitos, lendas e relações de pertencimento.

Essa intrínseca relação dos ribeirinhos com o Rio São Francisco como parte da trama da (R)Existência, constitui-se como uma experiência histórica e territorial que ultrapassa a lógica mercadológica da natureza. Por esse entendimento, o rio é compreendido como fundamento da vida social, eixo organizador das práticas produtivas, da memória coletiva e da espiritualidade. O território ribeirinho, nessa perspectiva, não se reduz a uma base física, estática, mas se configura como espaço vivido, apropriado simbolicamente.

O que pesa nessa discussão é o não reconhecimento dos ribeirinhos como sujeitos políticos. A concepção pejorativa que ainda os reduz a meros objetos de análise na produção acadêmica está diretamente relacionada a uma visão colonial do Estado, que ainda mais evidente na implantação de barragens e usinas hidrelétricas com fins prioritariamente econômicos, que resultam na expulsão das populações ribeirinhas de seus territórios.

Apesar de o Rio São Francisco ser citado e pesquisado por várias áreas do conhecimento, ainda existe uma carência de estudos sobre os saberes locais, a identidade e a diversidade cultural sanfranciscana (Souza; Souza, 2013).

A identidade, a territorialidade, os modos de vida e os saberes populares expressam-se como evidências de uma cultura sanfranciscana plural e diversa, que, simultaneamente, afirma sua singularidade. Essa cultura se constitui a partir de formas próprias de viver e trabalhar, profundamente vinculadas ao universo do rio, no qual se entrelaçam práticas sociais, simbólicas e produtivas que dão sentido à experiência cotidiana das populações ribeirinhas (Souza, 2013, p. 231).

Contrário à lógica predatória e capitalista no seu modo de ser, entendemos que saber ribeirinho é construído na convivência cotidiana com o São Francisco, especialmente a partir da observação atenta de seus ciclos. As cheias e vazantes orientam o tempo da pesca, o momento do plantio, limpa e da colheita. Este movimento entre o período de cheia e vazante regula a relação da comunidade de Pambu/Araçá com o rio.

Este movimento revela a inter-relação dos ribeirinhos de Pambu/Araçá como o rio, com a terra e o trabalho. O Senhor José nos ajuda compreender na prática como o Rio São Francisco e seu ciclo de cheia e vazante regular a vida desta comunidade. O movimento de ir e vir entre a parte alta da comunidade, conhecido como sequeiro e a estadia nas ilhas do Pambu ou do Campo Largo mostra o aspecto relacional entre o rio e os ribeirinhos. As cheias e as vazantes do rio ditam a hora de chegar, de plantar e colher na ilha e na beira do rio, e também a hora de ir embora, momento de enchente. Vê-se essa perspectiva nas palavras de Edson Ribeiro, 57 anos, pescador e morador da comunidade de Pambu/Araçá: “E agora, vai chegando, o rio vai vazando, já num tem onde prantar roça. A fia aqui querendo i na ia, e a ihmanaiada aqui, ocê bota”.

A narrativa apresentada por esse interlocutor nos situa de outra relação indissociável enquanto elemento constitutivo desta tese que é a relação entre a pesca e o plantar. Ao falar no processo de vazante do rio, Senhor José afirma que volta pra ilha *pra trabaiá e pescá*. Identificando nesta associação o processo de indissociabilidade destas duas práticas sociais, compreendidas nesta tese como um dos elementos da Trama da (R)existência produzida pela comunidade.

O relato de seu Antônio, também nos ajuda pensar nesta relação entre o rio e os quilombolas-ribeirinhos: “*Quando era no mês de novembro em diante começava [não entendido] que era o tempo de colher, poque o rio vinha, né?* (Antônio Estevam, 71 anos, liderança da comunidade de Pambu/Araçá)”.

O relato do pescador, Edson ao falar do período da cheia, demonstra a sua compreensão do ciclo rio e do impacto na produção e plantio. Aqui, nesta situação, é perceptível a relação de regulação da comunidade por conta da enchente e como este processo interfere na atividade de colheita de sua produção que ao meu ver acontece de forma interdependente. A fala de seu Antônio, revela saber ancestral na relação com a terra, onde ele demonstra saber “dos tempos” e ciclos que regem a prática do cultivo da terra, expressado em “o tempo de plantar e o tempo de colher”. Dona Maria das Graças também relata: “*No rio pescava...no rio a rente só trabalhava dessas outras coisas, era...plantava feijão, é...de arranca, abóbora, (risos) mandioca, milho, né? (risos)* (Maria das Graças, 73 anos, Rezadeira/Moradora da comunidade de Pambu/Araçá)”.

As falas apresentadas revelam que a prática do cultivo do feijão de arranca, da abóbora e do milho é uma prática que está interligada ao rio, sustentada por saberes tradicionais que articulam natureza, trabalho e memória. No caso dessa comunidade, o São

Francisco funciona como eixo estruturador dessas lembranças, reunindo histórias de fartura, perda, deslocamento e (R)existência.

Por essa compreensão, é possível identificar que os quilombolas-ribeirinhos de Pambu/Araçá elaboram estratégias cotidianas de reinvenção da vida (Certeau, 2014), fato que revelam a persistência da vida ribeirinha ao adaptar a pesca, a reorganização da roça e a manutenção das práticas ribeirinhas.

Ainda que apareça como óbvia a todos os interlocutores e interlocutoras da pesquisa, realizei uma das perguntas comum: Qual é a importância do Rio São Francisco para você e sua comunidade? Diante da pergunta, a senhora Alvina responde de forma enfática:

Tem muita importância, porque é muito bom, né. É muito você amanhecer na beira do rio, né, vendo aquele sol lindo nascendo ali. Nossa, é muito maravilhoso. Pra mim é muito importante. E as coisas de Deus é tudo bem-feita, né. Muito bem-feita as coisas de Deus (Dona Alvina, 52 anos, Pescadora/Moradora da Comunidade de Pambu/Araçá).

Dona Alvina fala dos aspectos da natureza com relação ao rio, destacando a sua importância, onde reitera sua importância ao narrar da seguinte maneira:

Se não tivesse o rio, vou dizer, viu? Os ribeirinho iam sofrer um bocado. Porque muitos deles, é o socorro, né. Se ele tá apertado aqui, não tem nada, só tem a farinha e o sal, você corre lá no rio, rapidinho você já traz uma piabinha de lá, já... já faz alguma coisa pra comer, pra dar pro filho. Eu mesmo, que me ajudou muito criar meus filho. Porque você faz um pouco de cada um, né. Trabalha um pouco na roça, pesca outro, aí vai somando, vai ajeitando (Dona Alvina Leite Benevides, 52 anos. Pescadora/Moradora da Comunidade de Pambu/Araçá).

Nesta fala de Dona Alvina, também revela a interrelação das atividades de pescar e plantar adotadas por ela e pelas famílias da comunidade. A narrativa de Dona Alvina se revela na prática do cultivo da terra em seu quintal, conforme imagem abaixo.

FIGURA 34: HORTA PROTEGIDA POR REDE



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

Entendo que a narrativa da interlocutora sintetiza o que inicialmente denominamos de indissociabilidade entre o pescar, o plantar e o rezar. A imagem da rede sendo utilizada como proteção da horta da família, nos possibilita considerar que a indissociabilidade entre as práticas de pescar e plantar ou plantar e pescar são praticadas por esses interlocutores de forma integrada, uma dependendo da outra. E quanto a prática social do rezar, também está presente na narrativa desta interlocutora, por diversas vezes ela faz menção a sua espiritualidade, quando contempla a beleza natural do rio ao amanhecer, quando ela elucida a bela do rio ao amanhã, fazendo menção ao sol “as coisas de Deus é tudo bem-feita”.

Lineide enfatiza a importância do rio para a comunidade:

É, tanto pra, pra questão de... por mais que a gente não esteja tão próximo da margem do rio, né, chega a cerca de um quilômetro. Mas a gente depende dele o tempo todo, né, pra nossa, pra nossa... tanto pra o... pra questão mesmo do, do uso, né, diário da, da água ali, né, pra... pras nossas... pra nossa higiene pessoal, pra os nossos usos mesmo. E, e a questão do... a maior parte do pessoal na comunidade são pescadores, né, muitos profissionais, alguns não tem carteira, mas a maioria é profissional. Então, assim, uma relação muito grande com o rio, porque vive da pesca, né. É... como eu falei antes, é, não dá pra separar uma questão da outra, né, porque ao mesmo tempo que eles vão pra ilha pra poder é... plantar (Lúcia, 43 anos. Liderança/Coordenadora Pedagógica.).

Outra fala que evidencia a indissociabilidade das práticas de pescar, planta e rezar é a fala do Senhor José, quando diz:

É. Aí era um pouco complicado, a gente foi criado mais os pai da gente, tudo pescando. A gente pescava mais os pai. E os pai, às vezes, se acabou e a gente ficô na mesma pescaria e trabaiano na roça. Trabaiano e pescando, na mesma luta, né. Deus chamô eles. E a gente ficô trabalhando na roça e pescando. E com isto a gente também criô a família da gente também. Tá tudo criado (José Marques de Souza, 84 anos, morador de Pambu/Araçá).

Através do relato do Seu José, podemos identificar os três elementos da indissociabilidade entre as práticas de pescar, plantar e rezar. Na sua fala saudosa em relação a partida “*dos pai*”, ele evidencia os ensinamentos adquiridos através de seus pais pela via do trabalho e da pesca, como ele diz: “Trabalhando e pescando”. O “trabalho” mencionado por ele, trata-se do cultivo da terra enquanto atividade agrícola. Vejo que esta relação é regada pela espiritualidade, quando se diz: “Deus chamô eles”.

FIGURA 35: RIO SÃO FRANCISCO E ÁREA DE VAZANTE



Fonte: Material de pesquisa de campo, Araújo (2025).

Tanto a figura como os relatos acima aparecem nesta tese como uma rede de pescar, de forma entrelaçadas e conectadas com a face das Tramas da (R)existência, ao revelar

como essas práticas do cultivo da terra, o cuidado com natureza expressa na relação com o rio e a fé como forças de (R)existência contínua que sustentam a autonomia desta comunidade, preserva os saberes locais na sua forma ancestral como afirmação do direito e garantia do seu território.

Na compreensão de Diegues (2000), um aspecto relevante na definição dessas culturas tradicionais é a existência de um sistema de manejo dos recursos naturais marcado pelo respeito aos ciclos naturais, e pela exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas utilizadas. Ele entende que esses sistemas tradicionais de manejo não são somente forma de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, por intermédio de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais.

Portanto, levando em conta as contribuições de Diegues (2000), juntados aos elementos identificados na pesquisa de campo através das narrativas dos interlocutores e interlocutoras, eles se revelam de maneira indissociável, podendo assim, dizer que existe uma trindade entre a pesca, o plantar e a reza/espiritualidade compreendido na sua forma ontológica.

5.3 TEMPO DE PLANTAR E DE COLHER

O tempo de plantar e de colher na comunidade de Pambu/Araçá assume a sua particularidade no ser-existir. O modo como esta comunidade produz em termos de agricultura enquanto prática de cultivo da terra, é algo vivido como experiência socialmente construída na relação íntima entre eles, a terra/território e o Rio São Francisco. O modo como a comunidade organiza o tempo, o espaço de plantio e cultivo da terra não segue o calendário padrão linear imposto por agentes externos, suas práticas de cultivo acontecem por experiências vivas contínuas.

O cultivo da terra praticado nesta comunidade acontece por meio da observação direta das questões climáticas, o que eles chamam de “observar o tempo”, cada espaço desse corresponde de maneira distinta no seu uso, a exemplo do início das chuvas, tempos de cheia e de vazantes, principalmente com a memória de tempos passados das grandes cheias que já ocorreram. Esses tempos e espaços fazem parte da trama da comunidade de quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá no âmago do seu cotidiano, no qual cada etapa

realizada está ligada às experiências ancestrais praticadas pelos mais velhos, pai, mãe e avós/avôs e aprendidas por eles de maneira ancestral. Assim, relata o Senhor José:

É. Rapaz, aqui, o ano que mais encheu mais...teve uns três anos que teve uma cheia muito grande, né? Nós moremo na ilha, Aí na ilha. E o rio...o rio tirou a gente, nós veio praqui onde nós tamo. A hora que ele voltava, que eu ia pro lugar que a gente sempre fica. A gente falava, voltava de novo e ia trabaia. Trabaia e pesca (riso) (José Marques de Souza, 84 anos).

Em Pambu/Araçá o cultivo da terra dá-se pela articulação do tempo e espaço entre sequeiro, vazante ou lameiro e ilhas num movimento que revela que o território não é fixo e ou fragmentado, mas vivido, móvel e relacional.

A área de Sequeiro também é conhecida na comunidade como Caatinga é a parte mais alta de Pambu/Araçá. Na geografia do lugar, essa é a parte mais distante do rio, que assume dois importantes objetivos. A escolha deste lugar tem objetivo estratégico, visto que funciona como mecanismo de proteção e abrigo as famílias, principalmente aqueles que moram nas ilhas do Pambu e do Campo Largo, pois no tempo de cheia, passam a morar temporariamente nesta área de sequeiro, exatamente porque é o ponto mais longe do rio, impedindo inundações.

Em Pambu/Araçá, o Sequeiro/Caatinga é utilizado para o desenvolvimento de atividade agrícola na modalidade irrigada, porque o cultivo dessas terras ocorrerem no período de seca, momento de baixo índice de chuva, e por razão climática acontece o plantio. No geral, os plantios são realizados no período de novembro a janeiro do ano seguinte. Sobre a forma de aquisição dessa área, Seu Antônio relata que foi herança da sua avó:

Era de meu avô, era de meu pai, que era de meu avô. Então, vocês tomam conta. Se vocês quiserem vender e quiser trabalhar. Mas hoje, esse povo do rio vem pra roça. Então tá lá jogada. Mas ele vivia também da roça assim também, igual nós. Plantava na ilha, na caatinga. [não entendido]. Que sempre, toda vida nós plantava aqui. Vazando, um tempo desse na ilha. Dia de chuva, na caatinga. Não tinha muito não. Aqui nessa rocinha minha aqui, é pequeno aqui. A minha área aqui é de 100 por... diz que era 500 metros, mas um dia o cara mediu e diz que aí, daqui a beira da casa aqui até lá no fundo deu trezentos e poucos metros. Então não chega a 500 né? Então nessa árinhã aqui, eu plantava... já cansei de panha 40 sacos de milho... Deixava milho pra dar aos porcos (Antônio Estevam, 71 anos. Liderança da Comunidade de Pambu/Araçá).

Seu Antônio se queixa que a sua área de Sequeiro é pequena e insuficiente para plantar, quando relata que parte de sua área do Sequeiro foi reduzida. Contudo, após a entrevista, ele permite observação da sua área de cultivo. Daí, pude observar uma variedade de culturas de plantas. Entre elas, plantio de abóbora, melancia, mandioca, goiaba,

bananeira, milho e melão, além da criação de animais presentes no seu quintal, a exemplo de galinha e tanque de peixe ao fundo do quintal.

FIGURA 36: QUINTAIS PRODUTIVOS EM ÁREA DE SEQUEIRO



Fonte: Material de pesquisa de campo, Araújo (2025).

Nestas áreas de cultivos da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, é possível identificar que a diversidade de plantas cultivadas é notável, refletindo tanto a necessidade de subsistência quanto o conhecimento tradicional acumulado ao longo de gerações. Além das plantas alimentícias, é comum encontrar ervas medicinais, frutíferas como banana, goiaba, acerola e limão, e outras espécies, demonstrando que o quintal é um espaço de produção diversificada, que respeita às condições climáticas local, solo e disponibilidade de água para produzir.

No artigo *Tempos e espaços nos mundos rurais*, escrito Brandão (2007), traz as contribuições de José de Souza Martins, ao considerar que a agricultura tradicional não é uma agricultura de consumo, mas uma agricultura de excedente. Para ele, os produtores geram tanto os bens de consumo familiar quanto, em múltiplos casos, o excedente é destinado a troca e a venda em mercados vicinais, locais e mesmo regionais.

Essa diversidade não é apenas funcional, ela contribui para a segurança alimentar, a preservação da biodiversidade local e a transmissão de saberes tradicionais, permitindo que cada família mantenha autonomia sobre sua produção e fortaleça laços comunitários

por meio da troca de sementes e técnicas de cultivo. Essa forma de produzir coaduna com as atividades produtivas de Dona Alvina:

A gente vende, come, dá, faz tudo e mais um pouco. A gente vende lá na Lapa na feira. Às vezes a gente vende aqui também, mas é pouco. A gente vende lá na Lapa (Dona Alvina Leite, 52 anos. Pescadora/Moradora da comunidade de Pambu/Araçá).

Alinhado ao modo de produção e uso do que é produzido, alguns estudos sobre agricultura familiar e comunidades quilombolas enfatizam que a manutenção de múltiplas espécies em pequenos quintais é uma estratégia adaptativa frente às variações climáticas e à sazonalidade, garantindo resiliência ecológica e social (Silva & Santos, 2021; Carvalho et. al., 2020). Na contribuição significativa de Escobar (2005), ele nos ajuda compreender que o conhecimento local é um modo de consciência baseado no lugar, uma maneira lugar-específica de outorgar sentido ao mundo.

FIGURA 37: PRESENÇA DE UMA DAS INTERLOCUTORA NA FEIRA NA CIDADE DE BOM JESUS DA LAPA - BA



Fonte: Material de pesquisa de campo (2026).

Logo, a pequena unidade produtiva da agricultura familiar, de acordo Brandão (2007) não é marginal à expansão do capitalismo agrário e nem é uma experiência social em extinção, ao contrário, para ele, essa lógica é orgânica, essencial e desempenha um papel fundamental, mesmo em contexto de avanço do capitalismo no campo.

FIGURA 38: CRIAÇÃO DE ANIMAIS E PRODUÇÃO DE ALIMENTOS



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

Ao contrário da lógica de produção do agronegócio, a unidade familiar dos interlocutores e interlocutoras desta pesquisa, está para além dos limites economicista-produtivista, tendo em vista que a maneira com organiza os espaços de produção das áreas de sequeiro/ caatinga e as ilhas segue uma racionalidade própria marcada pelo uso de respeito e simbólico, onde o objetivo primeiro não é a comercialização, mas para sobrevivência. Enquanto a lógica de produção do agronegócio se fundamenta no modelo produtivista capitalista, onde a monocultura é a sua característica primeira, tendo a larga escala, o uso de agrotóxico na produção como principais bases de produção deste modelo no campo.

Na compreensão de Medeiros (2013), desde que seu uso se impôs, o termo agronegócio tem um sentido amplo e também difuso, associado cada vez mais ao desempenho econômico e à simbologia política, e cada vez menos as relações sociais que lhe dão carne, uma vez em que opera com processos não necessariamente modernos nas diferentes áreas e regiões onde avança a produção da monocultura.

Para Delgado (2012), a economia capitalista é guiada por um circuito de uma economia monetária-mercadoria-dinheiro, onde segundo ele, as necessidades de capital de

giro tendem a crescer quando mais modernizada ou capitalista seja esta agricultura, em razão do crescimento da mercantilização em todos os mercados e a paralela monetarização das relações de intercâmbio.

Do lado oposto à lógica capitalista, as unidades produtivas familiares produzem relação harmoniosa e de respeito à terra, onde o cultivo do seu pequeno quintal se transforma no espaço de múltiplas culturas que são produzidas quase exclusivamente para uso alimentar da família. Chayanov (1974) corrobora a compreensão desta relação entre a unidade produtiva e familiar e o agronegócio, destacando que a produção agrícola familiar tem sua base em uma lógica não reprodutivista, guiada por uma lógica própria, e ainda adiciono outro importante elemento na relação de produção familiar, que é a ancestralidade na relação para com a terra. No entendimento de Thé (2003), a exploração da natureza por comunidades tradicionais se fundamenta num conjunto de crenças e saberes no uso dos recursos naturais, fundado nas tradições culturais e na relação empírica do ambiente próximo.

Para melhor entendimento, abaixo apresentamos o quadro-síntese para identificarmos suas principais diferenças no que tange ao uso da terra.

QUADRO 07 - COMPARATIVO ENTRE UNIDADE FAMILIAR E AGRONEGÓCIO

DIMENSÃO ANALÍTICA	AGRONEGÓCIO	UNIDADE PRODUTIVA FAMILIAR
Sentido atribuído a terra	A terra é entendida como ativo econômico, meio de produção voltado à produção de larga escala, rentabilidade e da acumulação do capital	A terra é concebida como espaço-lugar da vida, do trabalho, do pertencimento e da reprodução social, com dimensões culturais, simbólicas e identitárias.
Racionalidade produtiva	Prevalece a racionalidade capitalista-industrial, dirigida pela monocultura, mecanização, uso intensivo de insumos químicos e padronização produtiva (Delgado, 2012)	Prevalece a racionalidade camponesa, fundamentada no equilíbrio entre necessidade familiar e a produção realizada através do manejo ecológico (Chayanov, 1974)

Relação com a natureza	Relação instrumental e utilitarista, em que a natureza é utilizada como recurso explorável, subordinada à lógica do aumento contínuo da produtividade (Delgado, 2012)	Relação de coprodução e cuidado, a natureza é vista como parte integrante da vida social, onde se exige práticas de cuidado e manejo sustentáveis e de respeito aos ciclos naturais (Ploeg, 2016)
Função social da terra	Praticamente inexistente, a terra não objetiva cumprir a função social da terra. Visa, prioritariamente, a função econômica.	Eixo estruturante: a terra cumpre função social, cultural e econômica de forma integrada, sustentada pela permanência das famílias no território e a reprodução dos modos de vida (Wanderley, 2000)
Vínculo territorial	Relação fraca e funcional, marcada pela mobilidade do capital e pela substituição rápida de cultura de acordo as flutuações do mercado e do capital (Abramovay, 1988)	Os vínculos são fortes, densos, históricos e identitários. A terra é espaço da memória, tradição, e construção de pertencimento (Wanderley, 2000).
Formas de uso	Uso intensivo e demasiado, especializado e homogêneo, a monocultura é o seu princípio primeiro exercício em um processo mecânico (Delgado, 2012).	Uso diversificado, integrado e multifuncional. A produção agrícola é articulada e integrada entre a lavoura, extrativismo e as práticas culturais (Scheider; Niederle, 2008).
Finalidade da produção	Produção com fins de comercialização para o mercado interno e exterior. Tem baixa vinculação com segurança alimentar (Delgado, 2012)	Produção utilizada prioritariamente para subsistência, mercados locais, e circuitos curtos, favorecendo a soberania e a segurança alimentar (Schneider; Niederle, 2008).
Concepção simbólica da terra	A terra é compreendida como mercadoria, passível de compra, venda e especulação financeira	A terra é compreendida como patrimônio coletivo e herança sociocultural, com fortes vínculos, valores simbólicos, afetivos e históricos (Wanderley, 2000).

Fonte: Quadro elaborado a partir dos autores mencionados (2026).

A relação comparativa realizada no quadro-síntese nos possibilita compreender que o modelo capitalista no campo, representado pelo agronegócio, concebe a terra necessariamente como algo de valor de mercado que visa integralmente o lucro de tudo aquilo na terra. Por outro lado, a unidade produtiva familiar é concebida como território de vida, trabalho e pertencimento, onde os modos de vida e a relação com a terra assume aspectos singulares na sua forma material e simbólica.

5.4 VIVER, PLANTAR E PESCAR NA ILHA DO PAMBU

As *ilhas do Pambu* e do *Campo Largo* fazem parte da territorialidade da comunidade de Pambu/Araçá, é na relação deste espaço enquanto lugar-território com as áreas de Sequeiro/Caatinga que a comunidade ancora sua (R)existência.

Na sua definição, a ilha enquanto espaço físico e numa perspectiva geográfica são porções de terras cercadas por águas em sua volta, ficando acima do nível da água do rio, mas durante os tempos de cheias, algumas delas desaparecem, e outras ainda permanecem, a depender do tamanho da cheia. Ao analisar os aspectos geográficos do rio, Souza e Souza (2017) afirmam que nos aspectos físicos do Rio São Francisco é possível observar uma multiplicidade geomorfológica, apresentando uma grande depressão em um extenso e profundo vale, com variadas formações rochosas entre terrenos cristalinos e planaltos sedimentares *Só que a enchente mais veia, a primeira, que eu era menino, foi em 49. É. Ai todo ano tinha enchente (Lourenço Estevam, 89 anos. Morador da comunidade de Pambu/Araçá).*

A partir do relato de Seu Lourenço, compreendemos que as enchentes ocasionadas no Rio São Francisco assumem a função de regularização do nível do rio em certos períodos do ano. Nesta região do MSF, acordo com os dados da Agência Nacional de Águas (ANA) e também dos Serviços Geoecológicos do Brasil SGB/CPRM) mostram os índices dos últimos anos provadas pelas intensas chuvas na bacia hidrográfica. O relatório da CBHSF, o período com maior índice de chuva nesta região concentra-se no trimestre de novembro a janeiro, contribuindo com 55 a 60% da precipitação anual, enquanto o mais seco é de junho a agosto.

Na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá essa relação como Rio São Francisco e as Ilhas do Pambu e Campo Largo é mais que aspecto física ou geográfico propriamente dito, através dessa regulação que a vida, a cultura e a produção de subsistência que a revela a sua (R)existência. Ou seja, é nesta relação solidária com o rio e

suas enchentes que ele vai mostrando a hora de ir e a hora de volta e o que produzir em suas terra-águas. O que implica dizer, que a partir do território do rio que as relações materiais, sociais e simbólicas se propagam, sendo que a identidade, a cultura e os vínculos territoriais estão intimamente relacionados, perpassando todas as relações de poder existentes (Souza e Souza, 2017).

Nos estudos de Souza (2013), destaca:

As alternâncias entre períodos de chuva e de estiagem constituem a base da organização da vida das populações ribeirinhas. Mais do que fenômenos naturais, esses ciclos assumem também uma dimensão social, pois estruturam práticas, saberes e formas próprias de viver nos territórios do rio. Natureza e sociedade, nesse contexto, articulam-se de maneira indissociável, reproduzindo relações complementares que se expressam de modos distintos conforme as estratégias construídas em cada localidade.

Diferente da perspectiva colonial que separa homem-natureza, fragmentando as relações humanas e sociais, em Pambu/Araçá relações estão interligadas e conectadas as formas de conviver e como o rio e a terra alimentada pela tradição da espiritualidade, quando em diferentes falas é notório a manifestação cultuada pela comunidade. Assim compreendo que, ao considerar a relação entre território e natureza, a proposta desta tese dialoga com Escobar (2005; 2014), sobretudo na crítica ao desenvolvimento e na valorização de ontologias relacionais. Diferentemente desta perspectiva colonial/capitalista, a Trama apresenta avanço ao demonstrar que tais ontologias não se expressam exclusivamente como formas alternativas de conceber o mundo, mas também como práticas concretas que articulam simultaneamente a produção material, espiritualidade e organização social.

Relata o senhor, José: “*É. E.graças a Deus, eu tenho que vivê da pescaria. Criei meus filho e graças a Deus não passou necessidade. Porque não faltava o pão de cada dia (José Marques, 84 anos. Morador da comunidade de Pambu/Araçá)*”.

Tanto a fala de Dona Amélia como a de seu José ligam diferentes situações vivenciadas por eles na comunidade de Pambu/Araçá. Eles evocam Deus para agradecer, ou seja, pelo ficar e nunca sair da comunidade, como relata Dona Amélia, ou mesmo pelo trabalho na pesca artesanal, como mencionado por José, o que o possibilitou a criar os seus filhos, como ele diz: *Criei meus filho e graças a Deus.*

5.4.1. Pescar no rio

A pesca na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá é parte constitutiva da indissociabilidade das práticas de plantar e rezer da comunidade, conforme já discutimos no início deste capítulo.

A pesca como prática social na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá não assume caráter puramente econômico, ela ultrapassa esse limite ao se afirmar como condição necessária para a manutenção dos modos de vida nesta comunidade. Para Diegues (2004), a pesca é conjunto de práticas cognitivas e culturais, habilidades e saber fazer transmitidas oralmente nas comunidades de pescadores artesanais com a função de assegurar a reprodução do seu modo de vida.

O conceito apresentado por esse autor, ilustra bem que a prática de pescar é muito mais do que uma atividade econômica, ela extrapola essa visão restrita de compreender o que é o pescar, ainda mais quando se trata da relação deste ato com as comunidades quilombola-ribeirinhas do Velho Chico. Alguns estudos mostram que a palavra “pesca” abarca um conceito vasto, apesar de, muitas vezes, ser utilizada apenas com a significação de ‘pescaria’, como atividade produtiva econômica para fins de atender o mercado. O que podemos observar, que a pesca artesanal como modalidade de pesca é realizada predominantemente pelos ribeirinhos, esta prática possui numerosas e complexas especificidades e levam em consideração fatores sociais, políticos, institucionais, econômicos e ambientais intrínsecos a cada local (Silva, 2014).

Diferente desta perspectiva da prática de pesca apresentado por Diegues (2004), Abdallah e Bacha (1999) trata a prática de pescar e o pescado enquanto recurso natural a ser explorado é medido pelo seu valor economicamente, justificando assim, a necessidade de programas de incentivos fiscais à pesca para estes fins, pois segundo essas autoras, a evolução da produção pesqueira no Brasil, e faz necessário uma avaliação benefício/custo com base nos conceitos de excedente econômico do produtor e do consumidor. Em suas análises, a relação benefício/custo como principal instrumento utilizado em análise econômica para questionar se a sociedade aprova ou não certos produtos inseridos no mercado.

Em Pambu/Araçá, a pesca é parte indissociável dos modos de vida da comunidade, aparece das mais diferentes maneiras no contexto da comunidade, seja na fala, nos documentos ou mesmo na forma física, fato que já foi demonstrado neste capítulo. Porém, o que chama atenção nesta relação da pesca com esta comunidade são os aspectos da forma

como associam a pesca em quase todos os aspectos, demonstrando relação ancestral, principalmente quando dizem que aprenderam desde cedo com seus pais, o que caracteriza a materialidade da ancestralidade desta relação. Essa forma da comunidade de Pambu/Araçá lidar com a pesca enquanto prática de sustento e não algo puramente econômica rompe com a lógica da colonialidade do poder, que opera através da matriz colonial e do controle do trabalho e da transformação da natureza em recurso explorável pelo capital (Quijano, 2005).

Relata o senhor, Antônio Estevam:

Comecei a pescar desde criança. Porque eu começava, eu começava nas lagoas e no rio. Naquele tempo a gente...logo quando era mais novo, menino, que eu já pescava, aquele a gente usava a rede [não entendido] dessa época? (Antônio Estevam, 71 anos. Morador da comunidade de Pambu/Araçá).

Seu Antônio relata sua aproximação com o rio, as lagoas e a pesca demonstrando que essa relação aconteceu ainda na sua infância, período que ele afirma ter apreendido. A fala de seu Antônio dialoga com a narrativa do senhor Lourenço quanto ao lugar em que aprendeu a pescar:

Ah, aprendi a pescar jogando tarrafa. Pescando em lagoa. E jogando tarrafa até com água dando aqui, ó. Tecia rede, eu tecia muita rede. Muita tarrafa. Quando nós... quando nós mudou daqui pra ilha. Nós morou na ilha quando o Incra chegou aqui. Nós pescava de arrastão no rio. Surubim de sete parmo, oito parmo, nove parmo, pegava na tarrafa. Mas começou a pegar com... com 060. Depois, eles quebraram tudo, aí foi... as tarrafa que pegava Surubim era 0100 (Lourenço Estevam, 89 anos. Morador da comunidade de Pambu/Araçá).

Nesta narrativa, o senhor Lourenço afirma que iniciou a pesca jogando tarrafa no rio, e depois no rio no momento que o INCRA o expulsou da comunidade. Além deste fato, seu Lourenço mostra total compreensão sobre a pesca, os tipos de peixes e os principais instrumentos para o exercício desta prática, neste caso, a rede de pesca. O conhecimento de seu Lourenço sobre os principais manejos da pesca, dos diferentes tipos de peixes pescados e em qual período do ano é melhor para pescar no Rio São Francisco, ainda destacando que no “*tempo defeso*” não se pode pescar, esse conhecimento desafia a colonialidade do saber, que nega a existência dos saberes produzidos no cerne do território vivido por essas comunidades.

Dona Maria das Graças também relata o período em que iniciou a pesca.

Mãe pescava assim de anzol. É. Eu também pescava de anzol ali. É (risos) Aí quando eu mais o meu irmão, fiquemo já, já de maior, quando ele era rapaz, a rente pescarra no rio, né? Aí pescarra no rio, o meu...eu botava era...barco pra ele jogar tarrafa, pegar peixe (Maria das Graças, 73 anos).

Dona Maria das Graças fala também do momento em que começou a pescar, afirmando uma relação solidária de aprendizado entre eles, destacando ainda a forma como iniciou a pescar e os instrumentos utilizados do anzol e da tarrafa durante o momento da pesca, demonstrando que o aprendizado e o conhecimento acontecem por ação coletiva na convivência e na partilha de saberes e experiências cultura e socialmente constituídas. O que Brandão (2007) denominou de Educação como prática social por considerar que o saber e a educação não se limitam aos bancos escolares.

A partir da perspectiva de Freire (1987), podemos analisar a relação de troca de experiências de Dona Maria das Graças e seu irmão mais velho como ato pedagógico social, quando através da parceria, eles ensinam a aprender a partir da relação com o rio e a prática de pescar. Situação está que Freire abordou em seu livro, *Pedagogia do Oprimido* aos discutir os processos de educacional e a educação bancária, quando afirmou que “ninguém educa ninguém, ninguém se educa sozinho, os homens se educam em comunhão, mediatizado pelo mundo” (Freire, 1987, p.79).

Ainda nesta rede das experiências de aprendizagens do aprender a pescar, narrado pelos interlocutores e interlocutoras, destaco a narrativa de Dona Alvina:

Mas pescar eu pesco. Deixa eu ver. A gente começou a pescar desde quando a gente tava dentro de casa ainda, né, mais o meu pai. Só que eu não pesquei tanto. Aí depois que eu casei, né, que as condições ficam mais precária, aí insisti a pescá. Foi o jeito. Mas eu pesco direto com meu marido no rio. A gente pesca. O, aqui é uma pescadeira de mão cheia. daquelas de passar a noite no rio pescando (Alvina Leite Benevides, 52 anos)

Esta interlocutora rememora que começou a pescar e relaciona esse labor com os tempos de fartura, quando ainda morava com os seus pais. Segundo ela, seus pais contavam que antigamente tinham mais farturas, tanto na roça quanto no rio.

Eles contavam que era muita fartura. Ainda conheci meu pai pegando muito surubim, muito barco de peixe. E a coisas da roça também dava mais com fartura, muita fartura. Talvez faltava uma coisa, mas você já tinha outras ali, né, na roça ali que já que supria a casa. Já plantava, o milho dava bastante. O feijão também. E já ajudava muito na despesa de casa. Tinha engenho lá na ilha, tinha cana pra fazer rapadura, coisa assim. Aí já ajudava por outro lado (Alvina Leite Benevides, 52 anos).

Pela a forma como traz essa questão, podemos analisar que as culturas produzidas pela sua família tinham relação de complementaridade, pois ao dizer que naquela época tinha muita fartura, e se por acaso faltasse algum, tinha o rio e a roça para suprir a casa. Contudo, a fala de Dona Alvina nos chama a atenção para outro aspecto importante que trata dos conhecimentos e manejos da pesca. Quando ela afirma que é uma pescadora de mão cheia, não só fala de suas habilidades enquanto pescadora, mas, uma fala acompanhada de várias demonstrações de seus conhecimentos e habilidades herdadas pela ancestralidade de seus pais.

Ao perguntar sobre como ela pescava e quais instrumentos utilizar, responde com muita propriedade sobre a pesca de caceia:

É uma rede que você solta no lance. Tem o lance de rede. Você a solta e deixa descê. Aí ela amarra embaixo. Você pega. Se tiver peixe, né, já pegou.

Geralmente, geralmente, após ao... a... a vazante geral, né, que é no final das vazantes. É... sempre tem arribada, mas só que esse ano não teve. Esse ano não teve. Teve um ano aí que deu uma cheia aí que teve o arribado e era muito peixe mesmo. Meu marido com a caceia botava uma só e vinha embora porque não aguentava nem trazer. Era um saco de curimatá. A mesma coisa era o tambaqui. Se ele levantasse tanto com a malha dela você pega quantidade. Pega bastante (Dona Alvina, 52 anos).

Dona Alvina demonstra total conhecimento sobre os tipos de pesca, instrumentos utilizados e as principais estratégias para pescar diferentes tipos de peixe. Ela associa um tipo de rede, o tamanho e associa a estratégia de como fisgá-lo.

É. De vários tamanhos. Porque, às vezes, eles... eles fala que o tipo da malha do peixe, né, é de malha 14 pra frente, mas não pega peixe. É difícil pegar, né. É difícil você pegá um peixe agora graúdo assim (Alvina Leite Benevides, 52 anos. Moradora/Pescadora da comunidade de Pambu/Araçá).

O domínio das técnicas e estratégias de pescar no Rio São Francisco demonstrado na fala de Dona Alvina pode ser estudado à luz dos conhecimentos ecológicos, regras de uso e manejo local dos recursos naturais na pesca do Alto-Médio São Francisco-MG, pesquisados por Thé (2003), quando afirma:

Os pescadores do Alto-Médio Rio São Francisco possuem uma compreensão própria dos comportamentos ecológicos reprodutivos, migratórios e alimentares dos peixes, que muitas vezes superam o detalhamento científico sobre tais comportamentos. Ainda, os pescadores discernem com acuidade os habitats aquáticos dos peixes, tanto em ambientes lênticos como lóticos. Compreendem o funcionamento do ciclo hidrológico do rio, ao qual relaciona as variadas técnicas de pesca e os períodos de maior produtividade (Thé, 2003, p. 52).

A compreensão da autora acima mencionada realça aspecto importante do domínio dos conhecimentos acerca das regras, uso e manejos usados pelos ribeirinhos na prática de pescar. Discussão essa que também dialoga com os estudos da pesquisa de Kuhn (2009) ao ampliar este o debate ao considerar que os conhecimentos que compõem o arcabouço da pesca artesanal diferenciam-se em função do gênero dos pescadores, da idade, do ambiente em que a pesca é prática e das técnicas utilizadas na captura dos peixes, por exemplo.

Diegues (2004) ressalta que o conhecimento tradicional na pesca é cumulativo durante gerações, é empírico, pois deve continuamente confrontar-se com o teste da experiência, e é dinâmico, pois transforma-se em função das mudanças socioeconômicas, tecnológicas e físicas.

Na perspectiva desse autor, Ruddle (2000) enfatiza o conhecimento tradicional transmitido oralmente pelos pescadores artesanais e seu papel nos programas de manejo pesqueiro têm recebido atenção especial dos pesquisadores de várias regiões do mundo, e ainda acrescenta que esse conhecimento e as práticas associadas, orientam e sustentam o funcionamento de sistemas de manejo comunitário e estão na base das decisões e estratégias de pesca dos pescadores artesanais. Do mesmo modo, compreendo que esse tipo de conhecimento é empírico e prático, combinando informações sobre o comportamento dos peixes, movimentos e classificações de espécies e habitats, assegurando capturas regulares, muitas vezes, a sustentabilidade a longo prazo das atividades pesqueiras, onde o conhecimento tradicional também fornece uma base de informação crucial para o manejo dos recursos pesqueiros locais.

Os interlocutores identificados como pescadora da comunidade de Pambu/Araçá, demonstram através de suas narrativas conhecimentos adquiridos na relação com seus pais e avós, demonstrando um profundo conhecimentos sobre as técnicas de pescar, seus instrumentos e a identificação das espécies pescados com maior frequência em certas épocas e períodos do ano.

Geralmente, assim, após ao... a... a vazante geral, né, que é no final das vazantes. É... sempre tem cima, mas só que esse ano não teve. Esse ano não teve. Teve um ano aí que deu uma cheia aí que teve o arribado e era muito peixe mesmo. Meu marido com a caceia botava uma só e vinha embora porque não aguentava nem trazer. Era um saco de curimatá. A mesma coisa era o tambaqui. Se ele levantasse tanto com a malha dela você pega quantidade. Pega bastante (Alvina, 52 anos. Pescadora/Moradora da comunidade de Pambu/Araçá).

Ainda acrescenta:

É porque geralmente, às vezes, quando o rio dá vazante geral, vários anos têm arribada de curimatá no rio. Arribada é quando o peixe levanta. Aí você bota a rede lá e logo a rede pra de peixe. Tem de mandim, tem de curimatá, às vezes... É uma sorte, né. Mas o ano que teve parece que foi no ano atrasado, teve umas arribada de curimatá aí que era peixe, viu? Peixe, peixe mesmo. Botava um lance de peixe sozinho, pegava logo um saco pra ir embora (Alvina Leite Benevides, 52 anos).

Reitera em seu relato, os tipos de rede e os peixes durante a Arribada:

A Malha 12. Aí tambaqui a gente também consegue fazer uma rede assim de malha 18, 17, né, que é mais fácil pra pegar elas, porque elas são muito larga. Aí tem que ser uma malha maior, porque se for pequena demais, né, tem uma malha um pouco maior.

Dona Alvina associa o período de *Arribada* ao tempo de fartura, demonstrando que durante este fenômeno é preciso usar a técnica certa, pois é neste momento onde se pesca mais a curimatá, a matrinxã e tambaqui, momento em que destaca as melhores técnicas e os instrumentos a serem usados nesse período. Ao falar do momento em que acontece a arribada, que é o momento em que a pesca é mais produtiva. Essa pescadora, demonstra conhecimentos inerentes aos ciclos de vida do peixe, tipos de rede e malhas a ser utilizadas, dentro de uma lógica própria que tem como base os ensinamentos de seus pais, as experiências cotidianas de pesca, na relação simbólica e mística que marcam a relação entre o rio e os ribeirinhos.

5.5 FESTEJOS DO DIVINO E REZAS DE RAMO

A religiosidade constitui-se marca profundamente presente no interior das comunidades negras brasileiras, especialmente nas comunidades quilombolas. Vinculada historicamente ao catolicismo popular, essa religiosidade se expressa por meio de práticas simbólicas, rituais e devoções que articulam fé, tradição e saberes ancestrais. Muitas dessas comunidades preservam formas próprias de culto, nas quais as rezas se unem a gestos religiosos dedicados a diversos santos, como São José, São Gonçalo, Divino Espírito Santo, São Francisco, entre outros, configurando um campo simbólico singular de espiritualidade e resistência cultural.

Nesse contexto, a religiosidade assume aspectos que se aproximam de uma religião própria, manifestando-se, quase sempre, por meio do catolicismo popular, fortemente ressignificado pelas experiências comunitárias. A acepção de religiosidade compreendida

nesta tese não é sinônimo de religião. Os aspectos religiosos serão analisados através da espiritualidade que cada interlocutor e interlocutora se identifica independente do credo religioso por eles seguidos.

Diniz e Diniz (2017), ressaltam que a religiosidade popular se expressa de maneira marcante na adoração aos santos e santas, os quais, por meio da fé e da intermediação com o sagrado, são invocados para a cura dos males humanos, contribuindo para o equilíbrio do corpo, da mente e da alma.

Ao analisar o catolicismo popular e suas formas de expressão (Moura, 2009) destaca Zaluar (1974) e Brandão (1985) como importantes autores, com amplos estudos sobre a religiosidade em mundos rurais. De acordo com ela, ambos os autores tratam da religiosidade considerando dentro de um contexto que acontece dentro de uma racionalidade própria. Assim, analisa as práticas políticas de reprodução de forças e símbolos entre diferentes sujeitos envolvidos nas formas de manifestação da religiosidade (Brandão, 1980).

No caso da comunidade de Pambu/Araçá, existe uma predominância de festejos religiosos do catolicismo. A pesquisa do professor Antônio Barbosa (1995) indica que os festejos populares, em especial Festa do Divino Espírito Santo, adquiriu popularidade cada vez maior, envolvendo sempre um número maior de pessoas, com forte entusiasmo e a participação das famílias, do comércio e da sociedade rural.

A Festa do Divino Espírito Santo, popularmente conhecida em várias partes do Brasil como “Folia do Divino, de acordo com Barbosa (1995) tornou-se expressiva pela busca de contato direto com Deus por parte de grupos de fiéis convencidos de que obterão, ainda neste mundo, em que tanto sofrem, o estabelecimento de uma ordem social em que sejam eliminadas as barreiras de pobreza e de opressão.

[...] A mais popular de todas as festas religiosas, a Festa do Divino Espírito Santo tem resistido, bravamente, às investidas do tempo, com seus modismos, hoje instalados também no interior do país, contagiando inclusive, as populações ribeirinhas do São Francisco (Barbosa, 1966, p. 358).

Os dados do campo nos revelam os santos e santas cultuados pela comunidade, mencionados pelos interlocutores e interlocutoras: São João, Santa Rita, Santo Reis, São Sebastião e Divino Espírito Santo - Pentecoste. De acordo com o calendário cristão, estes santos são festejados nas seguintes datas.

QUADRO 08: DATA CELEBRATIVA DE SANTOS CATÓLICOS

SANTOS	DATA CELEBRATIVA	FESTEJOS
SANTOS REIS	06 DE JANEIRO	FOLIA DE REIS
SÃO SEBASTIÃO	20 DE JANEIRO	PADROEIRO DE MUITAS CIDADES BRASILEIRA
SANTA RITA DE CÁSSIA	22 DE MAIO	CONSIDERADA SANTA DAS CAUSAS IMPOSSÍVEIS
SÃO JOÃO BATISTA	24 DE JUNHO	FESTAS JUNINAS, UMA DAS MAIS TRADICIONAIS CELEBRADA PRINCIPALMENTE NO INTERIOR
DIVINO ESPÍRITO SANTOS	50 DIAS APÓS A PÁSCOA (PENTECOSTES)	CELEBRA A DESCIDA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO

Fonte: Calendário Litúrgico da Igreja Católica (2025).

As celebrações dos santos e santas do catolicismo religioso são realizadas nas comunidades na forma de festejos de folia, momento que a comunidade se organiza para realização dos festejos, quando organiza as principais etapas, responsáveis, grupo litúrgico, quermesse, escolha ou sorteio do alferes da bandeira e também o grupo de cavalgada, que geralmente acontece como parte dos festejos.

No dizer de Oliveira; Romarco (2010) essas festas, além de cunho de fé e religiosidade, são marcadas por diversas manifestações culturais materiais e imateriais, tais como, o uso da bandeira, comidas típicas, altares, rituais, o que segundo esses autores, ao

realizar estes festejos proporciona relações de reciprocidade e cooperação dentro da comunidade. Para Barbosa (1995), estas são manifestações várias, onde abrange o sentimento e a capacidade criativa do povo mais simples, onde a religiosidade desempenha papel importante durante todos os meses do ano. No entendimento dele, o país aprendeu desde cedo a cultuar o sincretismo religioso como instrumento de defesa, e também como identidade, expressão de forma e de poder.

Em Pambu/Araçá estes festejos assumem a sua particularidade no número de festejos de santos festejados pela comunidade durante sua existência.

Tinha reza, fogueira de São João. Às vez tinha um... tinha um veio, chamado João... que era... botava o pau, botava dinheiro, botava tudo. Aí cabou tudo. O Veio morreu. Ali onde... [não entendido] Michele mora, é a... o finado.[não entendido] Ele morou ali. Ali na frente da... tem a Igreja do Divino, né, aquela... debaixo. Mas a igreja é ali na frente (Lourenço Estevam, 89 anos).

Através de sua memória, o senhor Lourenço lembra dos festejos de reza e do São João realizado na comunidade em tempos passados, momento em que localiza os principais lugares de culto dessas manifestações, mostrando a importância da religiosidade popular como um componente fundamental nas relações sociais, culturais e de identidade do grupo.

Essas práticas vão além da simples devoção ou rito religioso, através de sua realização existe forte troca de conhecimentos entre os moradores, o que promove o fortalecimento das inter-relações na comunidade. Ao relembrar essas celebrações, o senhor Lourenço não se limita a relatar eventos do passado; ele recria vivências compartilhadas que revitalizam a memória coletiva da comunidade. Isso possibilita entender de que maneira essas práticas ajudaram a preservar tradições, a fortalecer a resistência cultural e a afirmar a identidade do grupo ao longo dos anos.

FIGURA 39: FESTEJO DE SÃO JOÃO PROMOVIDO PELA COMUNIDADE ESCOLAR



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

A figura acima retrata a realização dos festejos do São João promovida pela comunidade escolar com a forte presença e participação da comunidade. Ao promover o festejo junino na comunidade, a escola preserva essa importante manifestação cultural herdada dos que vieram antes, e possibilita a continuidade dos festejos como expressão cultural de Pambu/Araçá. Essas expressões da religiosidade popular de acordo com Brandão (2004) são formas válidas de manifestação cultural, onde a fé, o cotidiano e a identidade encontram-se de forma interconectada, mostrando a maneira particular de entender o mundo, o sagrado e as interações humanas.

Na casa do festejo, rezava, sim. Rezava. Se caísse um dia de sábado, primeiramente rezá a rua do ofício, depois a Ladainha, aí a Salve Rainha, aí ia pedi Senhor Deus. Aquele o tempo, né? O povo pedia Senhor Deus. Depois terminava, rezava um Bendito. Aí, ia dá café ao pessoal. Era assim. Esse tempo eu era nova e eu lembro de tudo. Eu lembro quando meu pai morreu, eu tinha o quê? Três anos dentro dos quatro. E tem menina aí que tem cinco anos, dez anos, não lembra de nada. O juízo, o cérebro da gente é fraco (Maria das Graças, 73 anos. Rezadeira/Benzedeira da Comunidade de Pambu/Araçá).

No relato da senhora Maria das Graças, relata a formação de organização dos festejos na comunidade, onde apresenta o tipo de reza realizado por eles, o local dos festejos e o responsável pelo café. Contudo, Dona Maria das Graças faz questão de falar que isso era antigamente, quando ela ainda era criança, mas que se lembrou de tudo, mesmo afirmando que “o cérebro da gente é fraco”.

Atualmente, a festa do Divino Espírito Santo é muito presente na comunidade de Pambu/Araçá. Quando perguntado aos interlocutores sobre as manifestações culturais ainda praticadas pela comunidade, foi unânime a resposta de sua realização. *É aqui na nossa comunidade, u, u... nós festeja, né, u... u Divino Espírito Santo, né, que é o Pentecostes (Joseni de Jesus Nunes, 41 anos. Representante da Igreja Católica da Comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá).*

A festa do Divino Espírito Santo faz parte dos festejos do catolicismo popular que remonta desde o século XVI, ou seja, a crença no Espírito Santo é dogma da Igreja Católica, que ensina ser ele a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade – Pai, filho e Espírito Santo, que está representada na cena da última ceia (Barbosa, 1995).

Chegando o dia de Pentecoste, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente veio do céu um ruído, como se fosse soprasse um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. Aparelharam-lhes então uma espécie de línguas de fogo, que se repartiram e repousaram sobre cada um deles. Ficaram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem (Atos, 2, vs. 1 a 5).

Nos estudos de Brandão (1985), a festa do Divino é identificada como um complexo conjunto de rituais oscilantes entre cerimônia religiosa e festejos profanos de comemoração do Espírito Santo, através da prática de rituais católicos não-eclesiais, com ritos da igreja como as missas, novenas e procissões.

Ao realizar pesquisa sobre as Cavalhadas da Agrovila Sete de Serra do Ramalho e o Divino Espírito Santo de da cidade de Bom Jesus da Lapa -Ba, Pardim (2021) destaca que, apesar da unidade no que trata dos ritos, iconografia, crenças, superstições em diferentes locais, a festa do Divino sempre terá características próprias senão destoam do seu conjunto.

No Pambu/Araçá a festa do Divino, é uma festa móvel, celebrada cinquenta dias após a Páscoa e dez dias após a ascensão de Jesus, momento em que se iniciam os preparativos do festejo com a levantada do mastro, seguido da novena, reza, batismo e quermesse até o dia principal, dia de Pentecoste. Palavra que vem do grego, que significa, quinquagésimo, ou seja, no quinquagésimo dia.

FIGURA 40: IGREJA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

Em Pambu/Araçá, a festa do Divino Espírito não se diferencia totalmente de outros festejos realizados em cidades próximas, mas assume a sua particularidade quanto a sua organização e participação. Contudo, há de se ressaltar que a narrativa da interlocutora Joseni de Jesus evidencia algumas mudanças ocorridas na festa do Divino na comunidade.

Menino, eu via falando antigamente, né, que a gente fica escutando as histórias, que aqui tinha uma mulhé, uma senhora é... é que ela já faleceu, chamava Alzira, né? E ela quem era enfrentando dessa igreja que na, na... que não era igreja na época, né, que eu vi o pessoal falando que era uma casinha de barro, né. E aí ela que fazia essa... tomava conta, tomava frente. Tinha as pessoas que ajuda... sempre tem algo... porque tem alguém de frente, né? E aí, o que que acontece? Antigamente, eles disse que tinha aquele negócio de imperador, é... Juiz da Matina. É, o que mais? A oferta da Bandeira, essas coisas aí que tinha nessa época e que a gente tentou trazer pra cá também, a gente tava fazendo até o ano passado, a gente ainda conseguimos fazer Pentecostes (Joseni de Jesus Nunes, 41 anos. Representante da Igreja Católica da Comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá).

A senhora Joseni relata a estrutura organização da festa antigamente, assim como ela fala. Ao relatar sobre esta organização, ela elucida os personagens e seus papéis para realização dos festejos na forma tradicional em que a igreja católica defende.

FIGURA 41: COMISSÃO ORGANIZADORA DOS FESTEJO DO DIVINO ESPIRÍTO SANTOS



Fonte: Material de pesquisa de campo (2025).

Na compreensão de Brandão (1985), os agentes repartem o controle sobre os festejos, onde estão divididos entre os agentes da Festa (festeiros, alferes, capitães e noveneiros e os agentes da igreja (padres, irmãs e zeladoras. Contudo, essa estrutura da festa do Divino Espírito Santo em Pambu/Araçá sofreu modificações promovida por representante da igreja católica.

Só que é... naquele tempo era tudo diferente, porque naquele tempo não tinha um representante que falava, igual agora, agora nós temos um representante que é o Padre Raimundo, né? Que ele que dá as ordens lá e a gente tem que acatar. E antigamente não. Antigamente a comunidade vivia por si, a comunidade é... fazia o que queria fazer e tudo bem, né? Ninguém. E hoje não. Hoje a gente temos um pároco, né, que no caso, muito rígido, né, que eu acho, eu falo né, pra ele, e que ele dá as ordi dele. E essas ordis é a que a nossa comunidade religiosa não quer aceitar, acha que... é... num é assim, porque antigamente era assim, que eles querem, tipo, trazer a tradição, né, a tradição que tinha, não quer tirar. Então eu acredito que é mais por causa disso. Mas dizem que antigamente era muito, muito acompanhado, tinha umas roda-roda, roda de São Gonçalo Pentecostes (Joseni de Jesus Nunes, 41 anos. Representante da Igreja Católica da Comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá).

Ao narrar sobre forma de organização pensada pelos seus praticantes, neste caso, os festeiros e organizadores da festa do Divino se mostra um processo complexo de mudança no ritual, quando se evidencia um processo conflituoso entre autoridades religiosas e autonomia da comunidade em manter os festejos na sua forma tradicional. As intervenções realizadas por parte do padre local no ano de 2025 provocaram modificações na programação e estrutura dos festejos do Divino da comunidade.

Em 2025, o festejo não seguiu a tradição de anos anteriores, quando não teve a escolha ou sorteio do Imperador da Festa²⁵, não teve alferes da bandeira, nem tão pouco houve a tradicional levantada do mastro nos dias que antecedem o dia principal. Ou seja, a festa do Divino neste contexto se apresenta como um momento de conotação francamente religiosa entre o universo de crenças e legitimações e a prática de uma religiosidade de dominantes da sociedade (Brandão, 1980).

Sorteado no último dia da festa, o Imperador tinha papel de importância, gozava de direitos majestáticos que chegavam até mesmo à libertação de presos pobres aos quais se lançava seu manto real. Repetindo a tradição popular e o sentido de investidura sacerdotal e real, o Imperador usava a coroa, o cetro e a bandeira do Império - que trazia uma pomba, símbolo do Espírito Santo - permanecendo em um palanque, de onde recebia as homenagens da folia e de todo o povo (Barbosa, 1995, p. 355).

Ainda sobre as intervenções na forma como as comunidades organizam seus festejos na perspectiva de Barbosa (1995), é uma das mais frequentes práticas do colonialismo, impor gostos estranhos a comunidades mais simples. Para ele, esse foi o procedimento dos conquistadores de todos os tempos, destruir a cultura e a civilização dos povos conquistados. “Esses colonizadores da América Latina, incluindo o Brasil, não agiram de maneira diferente, saquearam, roubaram, mataram, impuseram seus usos e costumes” (Barbosa, 1996, p. 371).

No entanto, Pardim (2021) chama atenção quando diz que é preciso levar em conta os contextos nos quais a festa se “tradicionalizou” para se entender a permanência de alguns elementos e a inserção de outros, e que neste processo de mobilidade cultural tem outros fatores que vai além da noção de exportação/imposição de um modelo.

Há de considerar que a festa foi esvaziada de seus sentidos originais quando se desgastaram laços antes importantes dos modos de contato social entre a Igreja e o Cosmo, e quando mecanismos repressivos de manipulação de crença e culto decodificaram a festividade, afastando-a de sua face profana e estabelecendo formas rígidas de conduta ritual em presença do sagrado (Brandão, 1980, p. 40).

²⁵ O responsável tradicional pela Festa é o festeiro, o imperador do Divino. No passado ele e seu pequeno corpo de auxiliares eram sorteados de uma lista de candidatos locais. Hoje são escolhidos pelo padre vigário, alguns dias antes da Festa do ano anterior. Também de modo diferente do passado, hoje são designados três festeiros responsáveis pelas três últimas novenas, rezadas na cidade nos três dias imediatamente anteriores ao domingo da Festal (Brandão, 1985, 175).

O que se pode analisar é a institucionalização dos festejos religiosos e populares promovidos pelas comunidades em diferentes regiões do país, com claros objetivos de retirar a parte profana dos festejos. O que fica evidente na narrativa dessa interlocutora:

Tem também a cavalgada, né, que o pessoal faz. Só que assim, a gente separa a cavalgada da igreja, porque a gente não dá conta. Mas tem as pessoas que é responsável pela cavalgada. No caso, a cavalgada, eles faiz a partir de 11 horas, né? Assim que terminar a celebração, eles já têm o destino deles, né? (Joseni de Jesus Nunes, 41 anos).

Reitera o motivo da separação entre a parte religiosa e a profana:

Isso. É porque assim é... é muita coisa e não dá pra... a gente da igreja, no caso, as pessoas é envolvido na igreja, porque a gente faz assim, a cavalgada, porque a cavalgada já envolve mais assim, bebedeira, farra, essas coisas aí. Aí a gente não se influi muito, né, em relação a ela não. A gente só pede eles, que acompanha a procissão, né? (Joseni de Jesus Nunes, 41 anos).

Quando reitera:

A festa do Divino. O pessoal fala que é a mesma coisa, né? Antigamente a gente fazia também festa, sabe? Festa dançante depois da missa. Só que aí depois que... a gente começou a entender que... até uma mulher ali, uma senhora que falava: vocês faiz com a mão e desmancha com os pés. E aí a gente não entendia o motivo. Eu mesmo não entendia. Aí depois a gente foi entendê que é porque fazia a missa de manhã e de tarde fazia festa, à noite, né? Dançá, vendê. A gente passava a noite vendendo. Nessa época era bom, porque assim, tudo que a gente tem na igreja, nossa, hoje, é relacionado a isso. Porque a gente vendia, pegava o dinheiro pra investir na igreja né? (Joseni de Jesus Nunes, 41 anos).

Analisando as narrativas acima, identificamos que apesar da tentativa de separação da parte profana da parte religiosa, a cavalgada ainda permanece como um apêndice, mas que ainda permanece como parte dos festejos. No dizer de Brandão (1985), a folia do Divino é um ritual que permite alternância entre situações do sagrado e do profano, onde a “parte da folia” é entendida como plenamente devota, religiosa, que se completa com os momentos de “festa”. O que podemos observar sobre essa intervenção por parte dos agentes religiosos – padres, é o não respeito e consideração às práticas culturais e religiosas da comunidade. Deve-se respeitar, conservar e cultivar os legítimos valores culturais de uma comunidade, principalmente, quando esses valores se identificam com essa coletividade, constituindo-se em ponto de referência desse grupo (Barbosa, 1995).

As narrativas das interlocutoras, Maria das Graças e Dona Amélia evidenciam a presença efetiva dessas duas rezadeiras/ benzedadeiras nos festejos do Divino Espírito Santo realizados pela comunidade. Além disso, essas duas interlocutoras foram citadas por vários outros participantes da pesquisa, as identificando com as rezadeiras/ benzedadeiras existentes em Pambu/Araçá.

As benzedadeiras de ramo, narram quando iniciaram a reza com crianças e adultos e as principais finalidades da reza de ramos. Na verdade, as rezadeiras/benzedadeiras de ramos são pessoas da comunidade, geralmente mulheres que detém um saber popular advindo da tradição cultural herdada de seus pais e avós. Para Siqueira (2021), quando falamos em benzedadeiras, logo associamos a cultura popular como forte simbolismo e religiosidade.

As benzedadeiras são atores sociais muito importantes em nossa sociedade contemporânea, como já foram no passado. A presença de saberes populares, saberes não oficiais ou aqueles desconsiderados pelas elites, datam desde antes da criação do cristianismo, entretanto, foi a partir dele que as orações aos deuses tornaram proibidas e hereges pelos governantes (Siqueira, 2021, p. 120).

Com forte presença em todo território brasileiro, as benzedadeiras são pessoas de laços fortes com a natureza e uma sensibilidade bastante grande. No entendimento de Siqueira (2021), são pessoas com consistente fé no transcendente, com atuação num espaço de resistência e de representação em que podem ser consideradas como as curadoras de enfermidades físicas e espirituais. A maneira de como atua dentro de seus territórios através da reza de ramos com galhos, folhas, pedaços de madeira, garrafas e outros objetos marcam a sua presença e participação onde estão inseridas.

Ao pesquisar os saberes e fazeres quilombola e as rezas e benzeções com o uso de Ramos nos Quilombos Lagoa do Peixe e Nova Volta, no Município de Bom Jesus da Lapa/BA, a pesquisadora, Carlidia Pereira de Almeida (2020) identifica as/os benzedadeiras/os e rezadeiras/os do quilombo Lagoa do Peixe e Nova Volta como pessoas simples que não tiveram oportunidade de ir à escola, mas são de um conhecimento grandioso e valioso. Para essa autora, as/os benzedadeiras/os, tem no seu histórico vivências e experiências de vida, com forte participação no processo de construção e permanência de seu povo em suas comunidades. A bênção, aqui compreendida como reza de ramo, é uma prática social que acompanha a todos (Oliveira, 1985).

A reza de ramo praticada por Dona Maria das Graças e Amélia na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá foi herdada de seus familiares, mães e avós. O

conhecimento do seu trabalho é aprendido por meio dos familiares (avós, mãe, nora, prima) pessoas do lado materno, onde é observado as regras adotadas (Oliveira, 1985). Mas, o aprendizado sobre a reza pode acontecer pelo dom, quando recebe de algum familiar a um dos seus membros que possui características de bondade ou habilidade para ajudar as pessoas, e isso é identificado por outras pessoas como sendo um dom, podendo também ter outras situações combinadas entre si (Oliveira, 1985).

Meu pai mesmo não sabia não. Agora, mãe que falava. Ela... Ela ensinou meu irmão, né, a reza. Reza. Eu sabia. Eu rezava ali mais um pouquinho ali, depois esqueci tudo fraco (Maria das Graças, 73 anos. Rezadeira/Benzedeira da Comunidade de Pambu/Araçá).

Ao falar da reza, Dona Maria das Graças afirma que aprendeu por intermédio do ensinamento de sua mãe, e que também ensinou o seu irmão mais novo. Ela aprendeu a reza de ramos através dos ensinamentos de sua mãe quando lhes deu os principais ensinamentos:

Que sempre mãe falava: ó, minha fia, você vai rezando, rezando. Mas ocê tivê de idade, que você não aguentá mais rezá, não reza mais não. Aí tem uma prima lá da... em São Paulo, que ela também, ela reza muito. Aí ela: toma vergonha nessa cara, pendanga, reza as crianças. Depois, ela nunca mais veio aqui. Mas sempre rezava. E Manuel não queria assim rezar, que eu fico meia fraca. Quando eu... o quebrante tava forte, eu doecia. Ficava aí, ó. Ficava mole, mole, mole. Ficava mole. Ai, então, é porque eu... quando eu... em 75, eu doeci de uma dor de cabeça que eu não fiquei louca por causa de... por milagre de Jesus Cristo. É. E aí, mãe falava: óia fia, vá rezando. Você vê que não dá pra rezar, não reza não. Peço a Deus, né, que a pessoa que tiver doente, pede a Deus pra curar. E eu acho que eles cura (Maria das Graças, 73 anos).

A partir da narrativa de Dona Maria da Graças, compreendemos que o benzimento é uma linguagem oral e gestual com a qual as pessoas, detentoras de saberes e de poderes especiais, expulsam as forças que perturbam a vida harmoniosa do ser humano, onde o simples ato de benzer garante o funcionamento da normalidade desejada e conter o mal (Associação, 2020). Nessa prática de benzer, o que poderia denominar de etnoconhecimentos, os seus praticantes demonstram conhecimentos ancestrais das rezas aprendidas, dos objetos utilizados e das orações pronunciadas. A produção desse conhecimento se relaciona a uma história concreta construída pelos camponeses, quando dialogam com a natureza e se apropriam dos seus recursos e benefícios, transformando-os em alimentos, objetos e remédios (Oliveira, 1985).

Só rezava essa aí, por causa que era... era naturais, era essa. Não tinha outro pau pa rezar. Na tinha esse... comé? Que era as florzinha. Sim. Esse pinhão roxo aí, a conta, eu também rezava com pinhão roxo. É, era São João, era fedegozinho, que a rente chamava fedegozinho, e pinhão roxo. As otas plantas não, que elas tinha uma folhona dura, né? (Maria das Graças, 73 anos).

Entre galhos, plantas, pedaço de pau e água, Dona Maria das Graças lembrou de parte de uma das rezas que ela fazia, porém, acusa de esquecimento por não se lembrar de todas as palavras, segundo ela, corretas. *“Cê tá com quebrante? Eu tiro com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Botaram com dois, eu tiro com três, no nome de Deus e da Virgem Maria”* (Maria das Graças, 73 anos).

Ao tentar lembrar de outras rezas, ela recita uma segunda:

Você tá embaraçado e eu desembaraço com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Botaram com dois, eu tiro com três. Aí agora: sai quebrante do corpo da pessoa, né, com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Aí Reza três vezes e reza o Pai Nosso com Ave Maria para Nossa Senhora do Desterro. Pai Nosso com Ave Maria. (Maria das Graças, 73 anos).

O benzimento através da reza de ramo praticado por essa interlocutora, conforme ela afirma, existe uma reza para cada “coisa” que a pessoa sente, embora ela não consiga lembrar mais de todas. Mas, afirma que reza de quebranto, mal olhado e dor de cabeça. Para ela, o que vale é a fé, se a pessoa tem fé, ele cura. Ainda podemos fazer a diferenciação dos tipos de benzimento, visto que para cada situação existe uma reza própria para cada mau. Além disso, o que se evidencia é a criatividade da benzedeira quanto à utilização das suas ferramentas, das palavras, do tom da voz, do tempo que utiliza, das plantas, da água, sal alho, gestos com as mãos, aconselhamentos e as ejaculatórias proferidas (Oliveira, 1985).

Entre outros aspectos da reza de ramos de Dona Maria e Amélia, podemos considerar como prática social não remuneratória, e sem fins lucrativos, estabelece um campo de tensão radical com os pilares da modernidade colonial. A reza de ramo como gesto simples da religiosidade praticada pelas rezadeiras de Pambu/Araçá, constitui uma fronteira de (R)existência que confronta de forma direta as dimensões do poder e do ser. No caso desta comunidade, a prática espiritual, autônoma e gratuita em que as rezadeiras desafiam o “não-ser” imposto pela colonialidade, afirmando uma subjetividade plena que encontra no sagrado em defesa de seu território, a reza que é a terceira da dimensão rezar da trama. Essa perspectiva tem suas bases na pedagogia decolonial onde o valor do ser não

é mensurado pelo que ele produz para o mercado, mas pelo seu papel na tessitura da memória e da proteção ancestral da comunidade Walsh (2013).

Ao tecer sobre as rezas já realizadas, uma das interlocutoras diz que as pessoas gostam de pagar a reza, mas, ela não recebe, porque acredita se receber pagamento a reza fica fraca.

Mãe: não, não, não quero não. Eu não quero não. Não quero de jeito nenhum. Nunca rezei ganhando dinheiro, não. Não, é só pra senhora comprá um cigarro, coisa e tal. Aquele tempo precisava de dinheiro, né? Aí ele embirrou, embirrou. Pois eu não venho mais aqui rezar meu filho. Ai meu Deus do Céu. Aí João foi chegando, falou assim, ah, mãe, ela tá dando à senhora. Eu não tô cobrando reza. Que a rente não cobra. A rente não cobra reza. Aí, ela não tá dando? Recebe. Se não ela fica contrariada. Aí, mãe recebeu. Recebeu o dinheiro e o menino foi pa riba. Melhorou. Melhorou. (Maria das Graças, 73 anos).

A *reza de ramo* realizada por Dona Maria das Graças não tem objetivos remuneratórios, uma vez que ela acredita que quando se recebe qualquer tipo de vantagem financeira a reza praticada com fins de cura, pode perder o seu efeito. Neste ínterim, a prática de reza de ramo na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá assume cunho social e religioso quando estas rezadeiras/benzedeiras utilizam dos saberes cultural e ancestral aprendidos e praticados como forma de cura de todos os males que afetam as pessoas da comunidade.

A reza de ramo como manifestação da cultura existente na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá se revela como prática de cunho social na forma de ciência popular. De acordo com Oliveira (1985), essa ciência não é produzida solitariamente em gabinetes, institutos de pesquisa ou em universidades. Ela é gestada coletivamente, na sua relação direta com os oprimidos, sendo uma ciência que não pretende dogmatizar-se nem se isolar dos valores sociais. Essa ciência para a autora, sintetiza uma visão de mundo muito própria, uma autêntica expressão da compreensão da vida, onde identifica os oprimidos e os opressores, assim, é construída por meio de um processo dialético onde cria as suas resistências.

Ao finalizar este quinto capítulo, reafirmo que a Síntese Analítica da Trama da (R)existência oferece uma elaboração teórica acerca dos princípios que fundamentam a existência coletiva. Ela mostra que a vida social na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá não se desenvolve de forma isolada, mas é tecida por uma rede de relações

que interconectam território, memória, práticas de sobrevivência, espiritualidade e a continuidade da existência.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta tese foi analisar como as práticas de pescar, plantar e rezar, apreendidas por meio da memória coletiva e das narrativas orais da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, constituem a Trama da (R)existência como estratégia de resistência frente aos processos de desterritorialização no Médio São Francisco Baiano.

A partir da pesquisa empírica, ficou demonstrado que a comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá tem no processo histórico de (R)existência marcas da perversa lógica colonial através da Matriz Colonial do Poder, de acordo como elucida Aníbal Quijano (2005), que ao longo do tempo se atualiza por meio de práticas de expropriação territorial, hierarquização e dos saberes e negação programática de direitos destas comunidades. Ainda foi possível identificar através desta pesquisa que a MCP se materializa através do domínio e controle econômico, político, epistêmico e ontológico, interferindo diretamente sobre os modos de vida das comunidades quilombolas-ribeirinha como estratégia de manter o domínio sobre estas comunidades com objetivo de destruir suas formas próprias de existência.

Contudo, o que foi possível analisar, foi que a principal estratégia de defesa da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá contra a tentativa de desterritorialização promovida pelo INCRA e a construção da barragem de Sobradinho não aconteceu de forma reativa, com enfrentamentos diretos ou indiretos. O principal mecanismo de defesa utilizada por essa comunidade foi através da sua (R)existência cotidiana, na sua relação ontológica com o rio, seu território e suas manifestações culturais. Esta relação é representada na trindade indissociável entre pescar, plantar e rezar.

A memória como dimensão fundamental acessada pela pesquisa assumiu o papel de assegurar a continuidade simbólica da coletividade como principal maneira de (R)existir através de saberes culturais transmitidos pelos mais velhos da comunidade, seus antecessores, mães, pais e avós. Na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá a memória se apresenta como importante tecnologia social em defesa do seu território, configurando-se como forma de (R)existência ao rememorar as lutas e resistência contra o processo de desterritorialização provocado pelo INCRA e a barragem de Sobradinho. A memória acessada por meio das narrativas dos interlocutores narra a importância da liderança de Reginaldo Pereira Nunes (Regi) na luta pelo direito ao território e na manutenção da identidade da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá. Como

presidente da associação comunitária e principal mediador das lutas locais, Regi destacou-se pela articulação decisiva na conquista da certificação de Pambu/Araçá como comunidade remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares em 2018. Sua atuação estabeleceu uma simbiose tão profunda com o lugar que o seu nome se tornou sinônimo do próprio território, servindo como referência unânime entre as famílias para a narrativa histórica da comunidade. Essa memória viva fortalece o sentimento de pertencimento e coesão social, alicerçando na (R)existência vivenciada pela comunidade. Mesmo após o seu falecimento, o legado e a evocação constante de sua trajetória continuam a orientar o engajamento das novas gerações na defesa da terra, da Educação Escolar Quilombola e dos modos tradicionais de vida, reafirmando o território de Pambu/Araçá como um espaço sagrado de vida, afetividade e dignidade.

No caso da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá, o território assume dimensão estruturante, não sendo apenas um espaço físico ou geográfico como defendem alguns autores, mas sim uma condição ontológica para a existência coletiva. Nesta comunidade quilombola-ribeirinha identificamos que o território é o espaço onde as práticas sociais cotidianamente ocorrem, onde os vínculos se estabelecem com as experiências, vivências como parte de uma coletividade tecida.

O entrelaçamento da trama, a indissociabilidade entre as práticas de pescar, plantar e rezar, configuram dimensões fundamentais da produção e reprodução de sua (R)existência. A trindade entre pescar e plantar e rezar em Pambu/Araçá não são apenas formas de produção de alimentos com fins puramente econômicos que acontecem separadamente. Na verdade, elas são partes indissociáveis de uma mesma trama, como se revela através das narrativas de Dona Alvina e senhor José e também das imagens das redes e das plantas.

O terceiro elemento da trama, a *reza de ramo* enquanto dimensão espiritual estabelece forte relação entre o sagrado e as práticas culturais de plantar e de pescar. A *reza de ramo* de Dona Maria das Graças e Dona Amélia fazem parte da dimensão sagrada que não é somente um ato de devoção religiosa isolado, mas um dos fios centrais que compõem a trama da (R)existência de Pambu/Araçá. Podemos considerar que *reza de ramo* representa a dimensão sagrada da vida à beira do rio, funcionando como um mecanismo de proteção espiritual e coesão social que permite ao grupo enfrentar as pressões históricas e territoriais, conforme narro Dona Maria das Graças, uma das anciãs e detentoras de saberes aprendidos com seus pais e avós. Segundo ela, essa cultura garante a continuidade da

memória ancestral através de suas orações e o seu conhecimento sobre as *rezas de ramo* e os ciclos da natureza estabelecem uma ponte entre o tempo dos antepassados e o presente.

Destarte, a Trama da (R)existência, no modo de conceber territórios e comunidades quilombolas-ribeirinha, demonstra, por meio dos elementos da pesquisa empírica que a existência coletiva é produzida através da interconexão entre território, memória e práticas sociais que atribui sentido, garante subsistência e continuidade da sua própria (R)existência. Compreendemos que o modo de vida revela que existir é um processo relacional, que depende da interação entre sujeitos, a cultura, o tempo e o lugar.

A existência da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá é antes de tudo coletiva que se sustenta por meio de permanência no território, na preservação da memória e na realização de práticas que asseguram a reprodução da vida. Assim, a (R)existência emerge como expressão máxima dessa trama, representando a continuidade da vida coletiva, construída e reafirmada diariamente pelas ações, saberes e experiências compartilhadas pelo grupo. Trama da (R)existência, é, portanto, uma formulação teórica que evidencia que existir é, fundamentalmente, manter viva a relação entre território, memória e práticas que sustentam e reproduzem a vida social.

A Trama da (R)existência que sintetiza a indissociabilidade entre o pescar no Rio São Francisco, o plantar nas áreas de vazante e sequeiro e o rezar nas tradições místico-religiosas, pode assumir um papel estruturante e transformador na Educação Escolar Quilombola (EEQ) da comunidade de Pambu/Araçá. Longe de constituir um mero referencial teórico, a Trama funciona como a matriz política, epistemológica e pedagógica que conecta o espaço formal de aprendizagem às práticas produtivas, culturais e ancestrais do território.

Historicamente, os modelos educacionais hegemônicos e eurocêntricos invisibilizaram as trajetórias, os saberes e as vivências das populações negras e quilombolas no Brasil, produzindo apagamento cultural e reproduzindo desigualdades sociais e raciais no ambiente escolar. Diante dessa ausência histórica nos currículos tradicionais, a incorporação da Trama da (R)existência na escola de Pambu/Araçá opera como uma pedagogia decolonial e insurgente, fundamentada no pensamento de "outros sujeitos e outras pedagogias". Os saberes comunitários expressos nas narrativas do "aprendi com meu pai", "com minha mãe" ou "com minha avó" deixam de ser vistos como subalternos e passam a integrar o processo formativo dos estudantes. Ao entrelaçar o conhecimento curricular formal às memórias dos anciãos, ao trabalho na terra e à relação

de respeito e afeto com o Rio São Francisco, a escola transforma-se em um espaço de afirmação identitária e resistência. As práticas pedagógicas alinhadas a essa dinâmica asseguram na prática a efetivação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (Resolução CNE/CP nº 8/2012) e das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008.

Além do aspecto cultural e curricular, a Trama impulsiona um forte autorreconhecimento étnico-racial entre crianças e jovens. Como destacam as narrativas dos educadores e moradores locais, a educação informada pela Trama permite que os estudantes superem o estigma e o racismo estrutural, construindo um sentimento de orgulho de seu pertencimento territorial. O ato de dizer com altivez "sou do Quilombo Pambu/Araçá" representa uma ruptura com a negação colonial e consolida a consciência de que a identidade quilombola é um direito e uma posição política de dignidade.

Mas, como toda e qualquer produção acadêmica, esta tese assume suas possíveis limitações, seja de ordem teórica e/ou metodológica, bem como de sua não amplitude, até porque não nasce de forma universalizante, nem tão pouco pretende enquadrar diferentes realidades em uma única chave interpretativa. Caso esta tese praticasse tal situação, estaríamos diante de uma forte contradição entre o dito e feito. Contudo, as possíveis limitações apresentadas será o ponto de partida para estudos futuros para compreender melhor o alcance da categoria revelada comparando-as com tantas outras realidades em que as comunidades tradicionais, especificamente as quilombolas-ribeirinha, considerando que modo os aspectos da territorialidade nas dimensões históricas, sociais e culturais em que estão inseridas. Ainda há de ressaltar que a Trama não limita como não nega a existência dos conflitos internos vivenciados pela comunidade, e por isso pode ser atravessada por disputas, diferenças e negociações que revelam sua complexidade.

A categoria Trama da (R)existência, oferece enquanto contribuição ao campo do Desenvolvimento Social uma lente epistemológica para ver e pensar os territórios e comunidades em diferentes partes do Brasil, e como estrutura social que entrelaça as dimensões de sua territorialidade, da religiosidade/espiritualidade e das formas de plantar/colher e pescar como elementos central da trama não se restringe ao contexto analisado, podendo também, ser lente extensiva comparativa para com outras realidades de povos e comunidades tradicionais, sendo elas quilombolas, indígenas, ribeirinhas e geraizeiros marcadas por processos desterritorialização promovidas pelos grandes empreendimentos que seguem a lógica do capitalismo e da Matriz colonial aplicado em

diferentes países da América Latina ainda que a trama possa ser composta por outras dimensões específicas de sua trama.

Portanto, a partir desta pesquisa foi possível compreender que a defesa dos territórios e comunidades tradicionais não é uma luta dos resquícios do passado, mas se configura como uma proposta de um projeto de mundo alternativo, onde a comunidade de quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá se revela no caso concreto, e que ao falar por tantos outros territórios situados que, ao pescar, plantar e rezar, desafiam a uniformidade do capital e provam que a verdadeira sustentabilidade reside na capacidade de manter vivos os fios que unem o ser ao seu lugar.

REFERÊNCIAS

ABA, Associação Brasileira de Antropologia. **Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais** (Rio de Janeiro, 17-18 de outubro de 1994)

ACEVEDO, R.; CASTRO, E. **Negros dos trombetas: guardiões de matas e rios**. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1988.

ALENTEJANO, P. Modernização da agricultura. In: CALDART, R. S. et al. (org.). **Dicionário da educação do campo**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Editora Expressão Popular, 2012. p. 477-481.

ALMEIDA, A.W. B. de. Terras Tradicionalmente ocupadas: processo de territorialização e movimentos sociais. **R. B. Estudos urbanos e regionais**. V. 6, n 1, maio, 2002.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, castanhais do povo**. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008, p. 45.

ALMEIDA, A. W. B. de. **Terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: UFAM, 2009.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. 2º ed. Edições Graal. Rio de Janeiro, 1985.

ARAÚJO, R. G. de. Teoria da dependência e os modelos de (Sub) desenvolvimento. In: ARAÚJO, Rodrigo Guedes de. **DESENVOLVIMENTO: das falácias ao pós-desenvolvimento** (Org.). 1º ed. – Santo Ângelo, RS, Editora, Metric, 2023, p. 81-88.

ARAÚJO, R. G. de. **Políticas de Educação de Jovens e Adultos do Campo: experiência do Projeto Pé na Estrada**. 1 ed. Curitiba: CRV, 2016.

ARROYO, M.; CALDART, R. S; MOLINA, Rosilda (orgs.). Princípios pedagógicos da educação do campo. In: ARROYO, Miguel; CALDART, Roseli Salete; MOLINA, Rosilda (orgs.). **Educação do campo: identidades, territorialidades e saberes**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 120-12

ARROYO, M. G. **Outros Sujeitos e outras Pedagogias**. 2. ed. Petrópolis, RJ. Vozes, 2014.

ARROYO, M. G. Currículo, Território em disputa. 5ºed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ARROYO, M. G. PEDAGOGIAS EM MOVIMENTO – O que temos a aprender dos Movimentos Sociais? **Currículo sem Fronteiras**, v.3, n.1, pp. 28-49, Jan/Jun 2003.

Acessado: 15/03/2024. Disponível:

<https://biblat.unam.mx/hevila/CurriculosemFronteiras/2003/vol3/no1/3.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2026.

ARMSTRONG, K. **A grande transformação: o começo de nossas tradições religiosas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARRUTI, M. J. Quilombo. In: Raça: **Perspectiva Antropológicas** (Org. Osmando Pinho). ABA, ed. Unicamp/ADUFBA, 2008.

ASSOCIAÇÃO de Educação do Campo do Território Kalunga e Comunidades Rurais (Org.) EPOTECAMPO, **Fortalecimento da identidade cultural dos festejos kalunga e suas manifestações religiosas** – Oficina de Rezas. – Brasília, 2020.

BALANDIER, G. **A Noção de Situação Colonial**. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1963), v. 3, n. 3, p. 107-131, 1993. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50605>. Acesso em: 11 nov. 2025.

BARBOSA, A. **Antes de Mosenhor Turíbio, no tempo de Monsehor Turíbio e depois de Mosenhor**. Rio de Janeiro, Jotanesi, 1995.

BAHIA. Secretaria da Educação do Estado da Bahia. **Projeto Político Pedagógico EMITec**. Salvador, 2018.

BANDEIRA, M. de L. TERRAS NEGRAS: invisibilidade expropriadora. **Textos e debates núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas**. Ano I, nº 2, UFSC, 1991.

BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BALLESTRIN, L. (2013). **América Latina e o giro decolonial**. *Revista Brasileira De Ciência Política*, (11), 89–117. Disponível: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>. Acesso em: 24 dez. 2025.

BENJAMIN, W. O narrador. In: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOCCARA, G. **Notas sobre la emergencia de los etnônimos y el territorio indio en el mundo colonial**. *Revista de Indias*, v. 65, n. 233, p. 1-24, 2005.

BOGDA, R; BIKLEN, S. Entrevista: In BOGDA, R; BIKLEN, S. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução á teoria e aos métodos**. Porto – Portugal: Porto Editora, 1994.

BOURDIEU, P. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 9. ed. Campinas SP: Papirus, 2008.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989

BOSI, E. **Memória e sociedade, lembranças de velhos**. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, C. R.; BORGES, M.C. O lugar da vida: Comunidade e comunidade tradicional. In: **Campo – território: Revista de Geografia agrária**. Edição especial do XXI - ENGA – 2012, p. 1 – 23 jun. 2014.

BRANDÃO, C. R. **Tempos e espaços nos mundos rurais do Brasil. RURIS (Campinas, Online)**, Campinas, SP, v. 1, n. 1, 2007. DOI: [10.53000/rr.v1i1.643](https://doi.org/10.53000/rr.v1i1.643). Disponível em: <https://econtents.sbu.unicamp.br/inpec/index.php/ruris/article/view/16758>. Acesso em: 22 dez. 2025.

BRANDÃO, C. R. **O que é educação**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.

BRANDÃO, C. R. **O que é religião**. São Paulo: Brasiliense, 2004

BRANDÃO, C. R. **Memória do sagrado: estudos de religião e ritual**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: 1988.

BRASIL. 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. Brasília, DF: Presidência da República, [2003]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 31 maio 2024.

BRASIL. Ministério da Educação / Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais** Brasília: SECAD, 2006.

BRASIL. Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Vigência. São Paulo, v. 7, 1943.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira”, e dá outras providências. Disponível: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10639.htm. Acesso em: 17 jan. 2026.

BRASIL. Decreto nº 7.352, de 4 de novembro de 2010. **Dispõe sobre a política de educação do campo e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária – PRONERA**. Diário Oficial da União, Brasília, Sessão1, 5 nov. 2010. Disponível em: https://planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7352.htm. Acesso em: 10 jun. 2024.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. **Comunidades Quilombolas**. Disponível: <https://www.gov.br/palmares/pt-br>. Acesso em: 07 jun. 2024.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. **Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil**. Brasília: MEC/SEF, 1998. v. 1-3.

BRAUN, V; CLARKE, V. **Using thematic analysis in psychology**. Qualitative Research in Psychology, v. 3, n. 2, p. 77–101, 20

BRITO, F. R. S; SEVERINO, A. J. As Pedagogias Decoloniais em Catherine Walsh: **um conceito outro**. *Revista Educação e Emancipação*, v. 18, p. e–26910, 29 Dez 2020 Disponível em:

<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/reducacaoemancipacao/article/view/26910>. Acesso em: 10 jan. 2026.

CALDART, R. S. **Pedagogia do Movimento Sem Terra**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

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

CAVALCANTE, J. B.; FEITOSA, C. O. **A importância da SUDENE para o desenvolvimento regional brasileiro**. Revista Política e Planejamento Regional - ISSN 2358-4556, RPPR – Rio de Janeiro – vol. 6, nº 2, maio a agosto de 2019, p. 226 – 24

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2014.

CCRU. **Contrato de Concessão Real de Uso**. INCRA/CAPAESF, 1995.

CHAYANOV, A. V. **La organización de la unidad económica campesina**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

CHARMAZ, K. **A construção da teoria fundamentada: guia prático para análise qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

COSTA, J. B. de A. XAVIER, E. D; MAGALHAES, J.L de.; LAUREANO, D. S. (Organizadores). **A invenção de sujeitos de direitos e processos sociais: povos e comunidades tradicionais no Brasil e no Norte de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Initia Via, 2015, v 5.

COSTA, A. L. B. M. Barragem de Sobradinho: o desencontro cultural entre camponeses e técnicos do estado. In: COSTA, Ana Luiza B. Martins; *et al.* **Hidrelétricas, ecologia e progresso Contribuições para um debate**, Rio de Janeiro, 1990.

COSTA, D. S. da. **Caminhando rumo ao incerto: sucessão e transmissão de patrimônio no Projeto Agroextrativista São Francisco em Serra do Ramalho, BA**. Tese (doutorado) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, 2016.

CORRÊA, Gabriel Siqueira; MONTEIRO, Gabriel R. Fortunato de Freitas; MARÇAL, Diogo Cirqueira. A questão quilombola na conjuntura atual: conflitos, desafios e r-existência. **Revista da ANPEGE**. V. 1. 2020 n. 29, p. 249 – 284. Disponível: <https://www.google.com/search?q=a+quest%C3%A3o+quilombola+na+conjuntura+atual+conflitos+desafios+e+r-existencia>. Acesso em: 30 maio 2024.

CPT, Comissão Pastoral da Terra. **Conflitos no Campo no Brasil 2001**. Centro de documentação. Dom Balduino - Goiânia CPT Nacional, 2022

CPT, Comissão Pastoral da Terra. **Conflitos no Campo Brasil 2024**. Centro de Documentação Dom Tomás Balduino. Goiânia, GO, CPT Nacional, 2025.

CRUZ, V. do C.; TORRES, J. Quilombos, territórios e a luta pelo direito à terra no Brasil contemporâneo. In: CRUZ, Valter do Carmo; [et al.] (Orgs.). **Geografia e movimentos sociais: territórios de resistência e esperança**. Rio de Janeiro: Consequência, 2023.

DEFENSORIA PÚBLICA DA UNIÃO: **Cartilha sobre elaboração de protocolos de consulta prévia para povos e comunidades tradicionais**. Brasília: Defensoria da União, 2022.

DELGADO, G. C. **Do capital financeiro na agricultura à economia do agronegócio**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 1999.

DIEGUES, A. C; et. al (Org.) Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil. In: **BRASIL. Ministério do Meio Ambiente, Recursos Hídricos e da Amazônia Legal**. São Paulo, 2000.

DIEGUES, A. C. S. **A pesca construindo sociedades**: leituras em antropologia marítima e pesqueira. São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras/USP, 2004.

DUQUE, E. **A experiência de Sobradinho**: problemas fundiários colocados pelas grandes barragens. Revista: Ciência e Cultura, 35(8); 1054-1061, 1983.

DUSSEL, E. **La Pedagógica Latinoamericana**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1980.

DUTRA, N. O. **Liberdade é reconhecer que estamos no que é nosso: comunidades negras do Rio das Rãs e da Brasileira – BA (1982- 2004)**. São Paulo: PUC, 2007. (Dissertação de Mestrado)

DUTRA, N. O. **Retalhos de memória: os negros de Mangal/Barro vermelho comunidade quilombola do médio São Francisco-Bahia**. Tese (Doutorado em História Social) Pontifícia Universidade Católica: São Paulo, 2015.

ESCOBAR, A. **O lugar da natureza e a natureza do lugar**: globalização ou pós-desenvolvimento? En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.133-168.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra: nuevas palestras sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

ESTRELA, E. S. **Sobradinho: a retirada de um povo**. Salvador: EDUNEB, 2010.

ESTRELA, Ely Souza. **Um rio de memórias: o modus vivendi dos beradeiros sanfranciscanos antes da represa de Sobradinho (Bahia)**. História & Perspectivas, Uberlândia, n. 41, p. 115-139, jul./dez. 2009.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FILHO, A. J. P. **Representações do PEC-Serra do Ramalho: entre o modo de vida local e o progresso**. Dissertação de Mestrado, (UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS FACULDADE DE HISTÓRIA) 2013.

FILHO, J. L. X. **QUILOMBO, NARRATIVAS E IDENTIDADE: o olhar da memória**. REVISTA GALO, Ano 1, Nº 2, Parnamirim, jul./dez. 2020.

FRANCESCO, Ana Alves. **Este é o nosso lugar: uma etnografia da territorialidade caiçara na Cajuíba**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Estadual de Campinas: Rio de Janeiro, 2012.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

Geografar; **Projeto Especial de Colonização de Serra do Ramalho**; 2006; Disponível em: <<https://geografar.ufba.br/projeto-especial-de-colonizacao-serra-do-ramalho> > Acesso em: 14/03/2024.

GERMANI, G. I. Diversidade da resistência camponesa no Médio São Francisco. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina** – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo. Disponível: <http://www.observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomicas/Geografiarural/08.pdf> . Acesso em: 29 maio 2024.

GOMES, N. L. **O Movimento Negro educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONH, M. da G. **Movimentos Sociais e educação**. 8º ed. São Paulo, Cortez, 2011.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 6º. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, S. **Identidades Culturais na Pós-Modernidade** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, S. **A Centralidade da Cultura**: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 22, n. 2, jul./dez. 1996.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Diagnóstico social, econômico e cultural dos atingidos por barragens**: o caso da UHE de Sobradinho (BA). Relatório: Ipea, 2017.

KUHN, E. R. A. **Terra e água**: Territórios dos pescadores artesanais de São Francisco do Paraguaçu-Bahia. Dissertação (Mestrado em Geografia – Universidade Federal da Bahia). - Salvador, 2009.

LEITE, I. B. **O PROJETO POLÍTICO QUILOMBOLA: DESAFIOS, CONQUISTAS E IMPASSES**. Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 424, setembro-dezembro/2008

LEITE, I. B. **Os quilombos no Brasil**: questões conceituais e normativas», Etnográfica. Vol. 4 (2) | 2000. Acesso em: 03 jun. 2024.

LINHARES, L. F. R. **Comunidade Negra Rural: um velho tema, uma nova discussão**. Brasília: NEAD, 2003. p. 6

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos** tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Anuário **Antropológico** 2002. Rio de Janeiro: Tempos Brasileiro.

LUGONES, M. **Colonialidad y género**. Tabula Rasa, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul./dic. 2008

MACEDO, D. de J. S. **Educação em Comunidades Quilombolas do Território de Identidade do Velho Chico BA**: Indagações acerca do diálogo entre as escolas e as comunidades locais. Tese (Tese de Doutorado - Universidade do Estado da Bahia Faculdade de Educação), 2015.

MALDONADO-TORRES, N. **On the coloniality of being**. Cultural Studies, v. 21, n. 2–3, 2007.

MEDEIROS, L. S. Agronegócio. CALDART, R. S. et al. (Org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: EPSJV, Expressão Popular, 2013.

MELO, D. S.; LEONARDO, L. A; NARDOQUE, Sedeval. Questão agrária e as ações atuais da bancada ruralista no governo federal. **REVISTA CAMINHOS DE GEOGRAFIA**. Caminhos de Geografia Uberlândia-MG v. 23, n. 86 abr./2019 p. 225–242.

MIGNOLO, W. **Histórias locais/projetos globais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIGNOLO, W. D. **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF: Dossiê: literatura, línguas e identidades. Rio de Janeiro: Cadernos de Letras da UFF, 2008.

MIGNOLO, W. D. **Colonialidade**: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 32, n. 94, 2017

MILANO, G. B. Territórios, **Cultura e Propriedade Privada**: Direitos territoriais quilombolas no Brasil. Dissertação de Mestrado (Universidade Federal de Paraná), 2011. Disponível em:

<https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/bitstream/handle/1884/25621/para%20imprimir%5B1%5D.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 06 jan. 2026.

MINAYO, M. C. de S. **Pesquisa social**: teoria e método e a criatividade. Petrópolis: Vozes, 2014.

MOURA, C. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 1. ed. São Paulo, Expressão Popular, 2020.

MOURA, E. C. D. **Entre ramos e rezas**: O ritual de benzeção em São Luiz do Paraitinga, de 1950 a 2008 (Dissertação de mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MUNANGA, K. **Negritude**: usos e sentidos. 1. ed. Belo Horizonte, autêntica, 2009.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, A. **O Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NOGUEIRA, G. A. **“Viver por si”, viver pelos seus: famílias e comunidades de escravos e forros no “Certam de Sima do Sam Francisco” (1730 - 1790)**. (Dissertação de Mestrado/UNEB, 2011).

O'DWYER, E. C. Terra de quilombo no Brasil. Direitos territoriais em construção. In: **Ariús, Campina Grande**, v. 14, n. ½, p. 9 – 16, dez-jan. 2008. Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, M. L. R; ROMARCO, E. K. S. **Festejos do catolicismo no interior do Brasil**. Rio de Janeiro, v. 7, n 1, p. 77 – 92, 2010,

OLIVEIRA, E, R. de. **O que é benzeção**. 2a ed. São Paulo, Brasiliense, 1985.

PARTIDO da Frente Liberal (PFL). **Petição inicial na Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239**. Supremo Tribunal Federal. 2004

PARDIM, L. B. **Inimigos Fiéis: rupturas e permanências nas Cavalhadas do Médio São Francisco - BA**. 2020. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/100/100135/tde-23012021-133509/>. Acesso em: 23 jan. 2026.

PEREIRA, C. da S. **A Luta por terra e água no quilombo de Acauã no Rio Grande do Norte, Brasil**. CAMPO-TERRITÓRIO: **Revista de Geografia Agrária**, Edição especial, v. 15, n. 39, p. 251-274, dez., 2020, Página 251.

POLLAK, M. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989 (p. 3 -15).

PORTO-CONÇALVES, C. W. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PORTO-GONÇALVES, C. W. A Reinvenção dos territórios na América Latina/Abya Yala. Maio, 2012. Disponível: https://docs.fct.unesp.br/docentes/geo/raul/biogeografia_saude_publica/aulas%202014/2-carlos%20walter.pdf. Acessado em: 18 maio 2006.

PRIOSTE, F. G. V. Quilombolas, luta por terra e questões raciais no supremo tribunal federal. **Os direitos territoriais quilombolas: além do marco territorial**. WOLKMER, Antonio Carlos; FILHO, Carlos Frederico Marés de Souza; TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco. Goiânia, PUC Goiás, 2016. p. 106 – 124.

PROENÇA, M. G. S.; TENO, N. A. C. **Algumas aproximações: compreendendo o conceito de identidade**. Educação e Fronteiras On-Line, Dourados/MS, v.1, n.3, p.132-145, set./dez. 2011. Disponível: [file:///C:/Users/Rodrigo%20Araujo/Downloads/markley,+AB+011%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Rodrigo%20Araujo/Downloads/markley,+AB+011%20(1).pdf). Acesso em: 30 jan. 2026.

Projeto Político Pedagógico da Escola Nossa Senhora Aparecida – Comunidade Quilombola de Pambu/Araçá, 2023

PURIFICAÇÃO, J. O. **Educação Escolar Quilombola: um estudo sobre os aspectos difundidos no Quilombo Rio das Rãs**. Dissertação de Mestrado, Universidade do Estado da Bahia/UNEB, Salvador. 2015

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (org). In: LANDER, Edgar (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.**, Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REIS, J. J.; GOMES, F. (Org.) **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES, B. de O. **Quilombo e os Direitos: A análise da ADIn nº 3239 e a luta pelo poder de dizer o Direito**. Dissertação (Mestrado em Direito) - Univerdade Federal de Fluminense, 2014.

RUDDLE, K. “**Systems of knowledge: dialogue, relationships and process**”. In: Alpina Begossi; Luc Hens (eds.). *Environment, Development and Sustainability*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, v. 2, n. 3–4, 2000, p. 277–304.

SANDOVAL, S. A. M. A diversidade das formas de movimentos sociais. In: GOHN, Maria da Glória (Org.). **Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores**. Petropolis: Vozes, 2003.

SANTANA, N. P. **Raízes negras em terras dos sertões da Bahia: famílias e comunidades de africanos quilombolas (Urubu, 1870-1930)**. Tese de Doutorado/UFBA, 2022.

SANTOS, B. de S. **Para além do pensamento abissal**. Novos Estudos CEBRAP, n. 79, 2007.

SANTOS, V. S. **Rio das rãs à luz da noção de quilombo Afro-Ásia**, Núm. 23, 1998.

SANTOS, T. R. **O assentamento dividido? Produção do espaço, mediadores e conflitos no Projeto de Assentamento de Reforma Agrária Caxá (1980-2010) – Marcionílio Souza (BA)**/ (Dissertação de Mestrado/UFBA) - Salvador, 2012

SANTOS, T. R.; SILVA, P. H. C.; GERMANI, G. I. As metamorfoses da questão quilombola na Bahia. **Anais - XXVIII Congresso Internacional da ALAS**. Evento de 6 a 11 de setembro de 2011, UFPE – PE.

SANTOS, C. da C. dos. **A territorialidade da educação do campo: velhas questões, novos olhares** (Dissertação de Mestrado/UEFS, 2018)

SANTOS, L. M.; PAULA, A. M. Narciso Rocha de. *A memória que resiste: o caminho da pesquisa com uma comunidade remanescente de quilombo*. Multitemas, v. 24, n. 58, p. 45–68, 2019. <https://doi.org/10.20435/multi.v24i58.2561>. Acesso em: 26 jan. 2026.

SANTOS, A. P. dos. **Pedagogia quilombola como possibilidade de transgressão curricular**. 106f. 2019. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Ensino de Relações Étnico Raciais, Universidade Federal do Sul da Bahia, 2019.

SAQUET, M. A. **Abordagens e consequências e concepções sobre território**. 3 ed. São Paulo: outras expressões 2013.

SARMENTO, D. Territórios Quilombolas e Constituição: A ADI 3.239 e a Constitucionalidade do Decreto 4.887/03. Disponível em: http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/documentos-e-publicacoes/artigos/docs_artigos/Territorios_Quilombolas_e_Constituicao_Dr._Daniele_Sarmento.pdf. Acesso em: 09 jan. 2026.

SCHNEIDER, S; NIEDERLE, P. A. Agricultura familiar e teoria social: a diversidade das formas familiares de produção na agricultura. In: FALEIRO, F. G.; FARIAS NETO, A. L. (org.). **Sustentabilidade e agricultura familiar**. Brasília: Embrapa, 2008.

SCOTT, J. C. **Seeing like a State**. New Haven: Yale University Press, 1998.

SCOTT, J. C. **Exploração normal, resistência normal**. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 5, p. 217-243, 2011.

SIGAUD, L. **Efeitos sociais dos grandes projetos hidrelétricos**: as barragens de Sobradinho e Machadinho. Relatório de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional, 1986.

SILVA, V. R. R. **A gênese do debate e do conceito de quilombo**. Caderno CERU, série 2, v. 19, n.1, junho, 2008.

SILVA, V. S. **Rio das Rãs e Mangal Feitiçaria e poder em territórios quilombolas do Médio São Francisco**. Tese de doutorado/UFBA, 2010.

SILVA, J. A. da. **Curso de direito constitucional positivo**. 37. ed. São Paulo: Malheiros, 2014.

SIQUEIRA, A. B. ETNOCONHECIMENTO DE BENZEDEIRAS E REZADEIRAS: resistência ao tempo e à tecnologia. **Revista Húmus**, vol. 11, num. 25, 2021.

SODRÉ, M. L. da S. **As margens do Velho Chico**: o projeto inconcluso do INCRA e suas consequências para o modo de vida das famílias ribeirinhas assentadas no PAE São Francisco, 2008 a, 309 folhas. Tese (Doutorado em sociologia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Federal de Pernambuco. Recife.º

SOUZA, S. P. de. **Educação escolar quilombola: as pedagogias quilombolas na construção curricular**. 112f. 2015. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, 2015.

SOUZA, A.F. G. de; BRANDÃO, C. R. **PAISAGEM, IDENTIDADE E CULTURA SANFRANCISCANA**: sujeitos e lugares das comunidades tradicionais localizadas no entorno e nas ilhas do médio Rio São Francisco. **Geo UERJ** -Ano 14, nº. 23, v. 1, 1º semestre de 2012 p. 77-98

SOUZA, A. F. de. **UMA HISTÓRIA DA BAHIA: A CONSTRUÇÃO DO CARLISMO NO PRIMEIRO GOVERNO ESTADUAL DE ANTÔNIO CARLOS MAGALHÃES (1971-1975)** Dissertação (Universidade do Estado da Bahia – UNEB), 2021.

SOUZA, F. G; SOUZA, S.G. de. RIO SÃO FRANCISCO: vínculos territoriais, identidades e territorialidades. **Anais VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária e IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária** - ISSN: 1980-4555. Disponível: https://singa2017.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/12/gt02_1506784361_arquivo_artigoangelasinga-2017.pdf. Acesso em: 25 jan. 2026.

THÉ, A. P. G. **Conhecimento ecológico, regras de uso e manejo local dos recursos naturais na pesca do Alto-Médio São Francisco, MG.** 2003. Tese (Doutorado em Ecologia e Recursos Naturais) – Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2003.

WALSH, C. **Interculturalidad, Estado, sociedad- luchas (de)coloniais de nuestra época.** Quito. Universidad andina simon bolivar/ abya yala, 2009.

WALSH C., OLIVEIRA, L. F., & CANDAU, V. M. **Colonialidade e pedagogia decolonial: Para pensar uma educação outra.** Arquivos Analíticos de Políticas educativas, 2018. Disponível em: <https://observatorioedhemfoco.com.br/observatorio/walsh-c-oliveira-l-f-candau-v-m/>. Acesso em: 25 dez. 2025.

WALSH, C. **Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos.** In C. Walsh, Pedagogías Decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. TOMO I. (pp. 23-68). Quito: Equador: Abya-Ayala, 2013

WANDERLEY, M. de N. B. **A valorização da agricultura familiar e a reivindicação da ruralidade no Brasil. Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 2, p. 11–29, 2000.

WEIL, S. **O enraizamento.** São Paulo: EDUSC, 2001.

ZALUAR, A. M. **Os Homens de Deus: Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1974

ZHOURI, A.; OLIVEIRA, R. Desenvolvimento, Conflitos Sociais e Violência no Brasil Rural: o caso das usinas hidrelétricas. **Revista Ambiente & Sociedade**, Campinas, v. X, n. 2, p. 119-135, jul.-dez. 2007.

FONTES ORAIS

BENEVIDES, Alvina Leite. **Alvina Leite Benevides**. [Entrevistador: Rodrigo Guedes de Araújo. Montes Claros/MG, 2025. Gravado por celular. Moradora da Quilombola de Pambu/Araçá. Pescadora artesanal. Entrevista concedida ao Projeto de Tese: **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO – BA**

EDSON, Ribeiro dos. **Edson Ribeiro dos Santos**. [6 ago, 2025]. Entrevistador: Rodrigo Guedes de Araújo. Montes Claros/MG, 2025. Gravado por celular. Morador da Quilombola de Pambu/Araçá. Responsável pela igreja católica. Entrevista concedida ao Projeto de Tese: **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE O PESCAR, O PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO-BA.**

NUNES, Amélia Pereira. **Amelia Pereira Nunes [12 set, 2025]**. Depoimento: [12.set, 2025]. Entrevistador: Rodrigo Guedes de Araújo. Montes Claros/MG, 2025. Gravado por celular. Morador da Comunidade Quilombola de Pambu/Araçá. Entrevista concedida ao Projeto de Tese: **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO -BA.**

NUNES, Nilda Maria Pereira. **Nilda Maria Pereira Nunes**. [9 agos, 2025]. Entrevistador: Rodrigo Guedes de Araújo. Montes Claros/MG, 2025. Gravado por celular. Presidenta da Associação Quilombola de Pambu/Araçá. Entrevista concedida ao Projeto de Tese **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE O PESCAR, O PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO-BA.**

NUNES, Joseni de Jesus. **Joseni de Jesus Nunes** [6 agos, 2025]. Entrevistador: Rodrigo Guedes de Araújo. Montes Claros/MG, 2025. Gravado por celular. Responsável pela igreja católica. Entrevista concedida ao Projeto de Tese: **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE O PESCAR, O PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO-BA.**

PEREIRA, LOURENÇO Francisco. Lourenço Francisco Pereira. **Souza** [3 jul. 2025]. Entrevistador: Rodrigo Guedes de Araújo. Montes Claros/MG, 2025. Gravado por celular. Morador da Quilombola .de Pambu/Araçá. Entrevista concedida ao Projeto de Tese: **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO-BA.**

REIS, Lucineide Pereira Nunes. **Lucineide Pereira Nunes Reis** [6 mar, 2025]. Entrevistador: Rodrigo Guedes de Araújo. Montes Claros/MG, 2025. Gravado **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE O PESCAR, O PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO-BA.**

SANTOS, Maria das Graças Evangelista. Maria das Graças Evangelista Santos [1 jul, 2025]. Moradora da Quilombola de Pambu/Araçá. Rezadeira. Entrevista concedida ao Projeto de Tese: **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO-BA.**

SILVA, Florisvaldo Rodrigues da. **Florisvaldo Rodrigues da Silva**. [16 jul, 2025] Entrevistador: Rodrigo Guedes de Araújo. Montes Claros/MG, 2025. Gravador por celular. Coordenador da CRQ. Entrevista concedida ao Projeto de Tese: **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO- BA.**

SILVA, Antônio Estevam da Silva. **Antônio Estevam da Silva**. Depoimento: [21 jun, 2025]. Entrevistador: Rodrigo Guedes de Araújo. Montes Claros/MG, 2025. Gravado por celular. Morador da Comunidade Quilombola de Pambu/Araçá. Entrevista concedida ao Projeto de Tese: **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO-BA.**

SILVA, Zenaide Souza da Trindade. **Zenaide Souza da Trindade Silva**. [20 jun, 2025]. Entrevistador: Rodrigo Guedes de Araújo. Montes Claros/MG, 2025. Gravado por celular. Morador da Quilombola de Pambu/Araçá. Professora. Entrevista concedida ao Projeto de Tese: **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO-BA.**

SOUZA, Elisângela Pereira de. **Elisângela Pereira de Souza**. [22 junh, 2025]. Entrevistador: Rodrigo Guedes de Araújo. Montes Claros/MG, 2025. Gravador por celular. Presidenta da Associação Quilombola de Pambu/Araçá. Entrevista concedida ao Projeto de Tese: **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO –BA.**

SOUZA, José Marques de. **José Marques de Souza** [27 jul, 2025]. Entrevistador: Rodrigo Guedes de Araújo. Montes Claros/MG, 2025. Gravado por celular. Morador da Quilombola de Pambu/Araçá. Entrevista concedida ao Projeto de Tese: **TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA À BEIRA DO RIO: INDISSOCIABILIDADE ENTRE PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ NO MÉDIO SÃO FRANCISCO-BA.**

APÊNDICES

Relatório de devolutiva de pesquisa

No dia 13 de maio de 2026, às 15:30h, foi realizada a devolutiva da pesquisa intitulada **Trama da (R)existência: entre pescar, plantar e rezar na comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá no Médio São Francisco - Ba**, desenvolvida pelo pesquisador Rodrigo Guedes de Araújo.

O encontro aconteceu na Igreja Evangélica da comunidade e contou com a presença de moradores, lideranças locais, pescadores, agricultores, mulheres, jovens e demais participantes que contribuíram para a construção da pesquisa.

A devolutiva de pesquisa aconteceu em dois momentos, primeiro junto a turma de EJA da escola da comunidade a pedido da professora regente, e na segunda devolutiva com de forma mais ampla com pessoas, moradores e interlocutores da pesquisa. Essa etapa constitui uma etapa fundamental no processo investigativo, especialmente em pesquisas de caráter social e participativo. Segundo Paulo Freire (1996), o conhecimento deve ser construído de forma dialógica, valorizando os sujeitos envolvidos no processo e reconhecendo seus saberes e experiências. Nesse sentido, a devolutiva fortalece a dimensão ética da pesquisa ao compartilhar os resultados com aqueles que contribuíram diretamente para sua construção.

Objetivo da devolutiva

A devolutiva teve como objetivo apresentar à comunidade os principais resultados da pesquisa desenvolvida a partir das experiências, práticas culturais, religiosidade, ancestralidade e modos de vida dos moradores da comunidade quilombola-ribeirinha de Pambu/Araçá. Através desta devolutiva, pudemos compartilhar os conhecimentos produzidos durante a investigação; valorizar os saberes tradicionais e a memória coletiva; reconhecer a contribuição dos participantes para a construção da tese.

Durante a devolutiva, o pesquisador apresentou os principais pontos da tese, destacando discussões relacionadas à ancestralidade, à pesca, ao plantio, à religiosidade e às formas de resistência presentes no cotidiano da comunidade. No momento da

apresentação foram exibidos materiais visuais, imagens e reflexões construídas ao longo da pesquisa, possibilitando um momento de interação e participação coletiva.

Ainda na apresentação, foi aberto um espaço de diálogo com os participantes, por meio de perguntas direcionadas à avaliação da pesquisa e dos resultados apresentados. As perguntas realizadas à comunidade foram:

1. Como você vê e avalia os estudos apresentados na tese?
2. Você considera importantes os achados da pesquisa?
3. Existe algum elemento da pesquisa com o qual você não concorda?
4. Você acredita que os resultados da tese podem contribuir com a comunidade? Em quê?

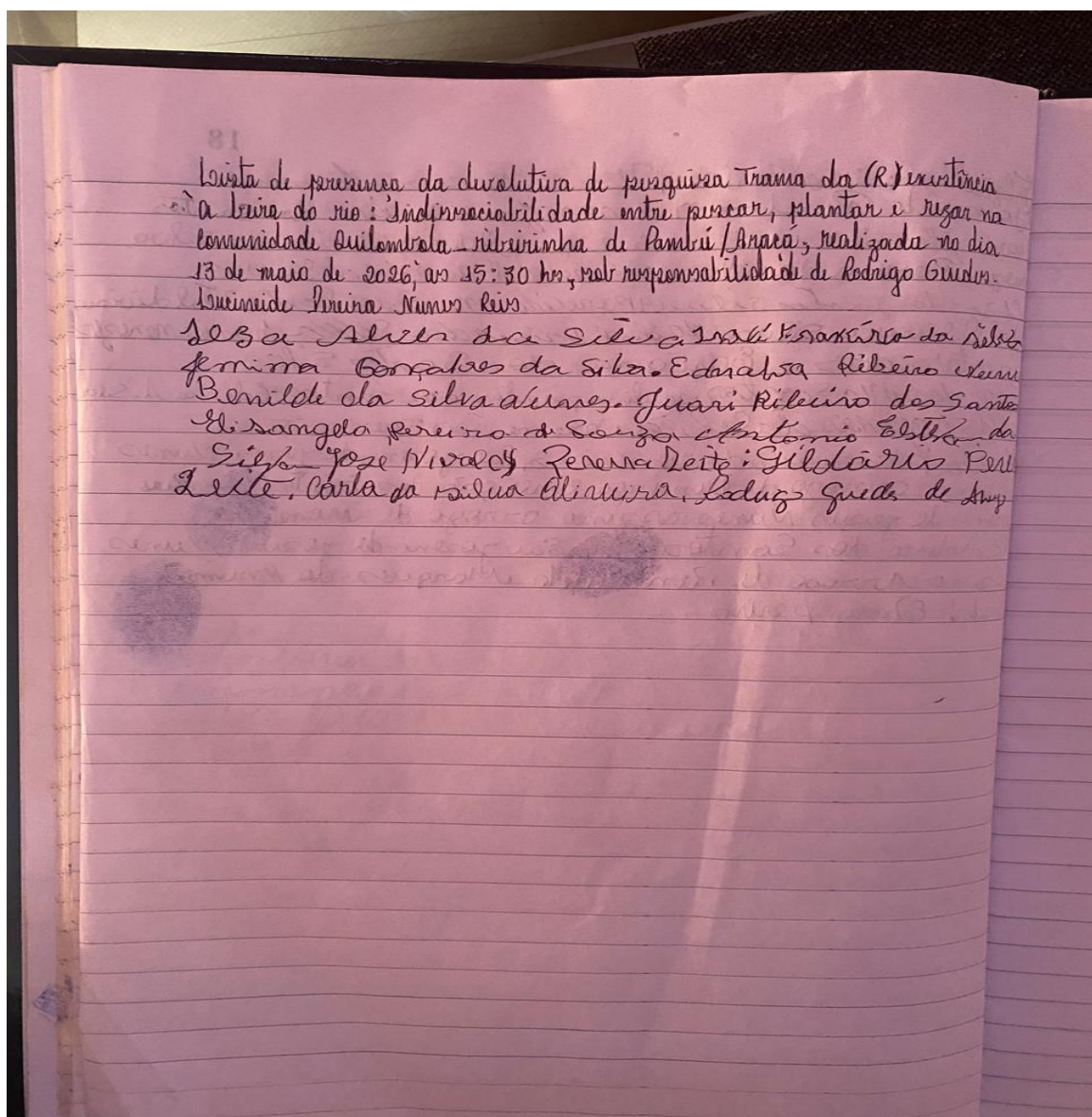
Essas perguntas possibilitaram a participação ativa dos presentes, permitindo reflexões sobre a importância da pesquisa para a valorização da comunidade e para o fortalecimento de sua identidade cultural e territorial. Considero a participação da comunidade bastante positiva e significativa. Os moradores e interlocutores e interlocutoras demonstraram interesse, envolvimento e reconhecimento em relação aos estudos apresentados na tese.

De modo geral, os participantes avaliaram a pesquisa como importante por registrar as histórias, memórias, práticas culturais e saberes tradicionais da comunidade, contribuindo para a valorização da identidade quilombola-ribeirinha. Sobre os achados da pesquisa, os participantes destacaram que os resultados apresentados representam a realidade vivida pela comunidade e ajudam a fortalecer o reconhecimento social, cultural e histórico do território.

Quanto aos pontos de discordância, não houve manifestações de oposição ao conteúdo apresentado. As contribuições feitas pelos participantes ocorreram principalmente no sentido de complementar algumas narrativas e experiências vividas no cotidiano comunitário.

Destaco neste relatório a fala da presidente da associação de Pambu/Araçá, senhora Elisângela, que ressaltou a importância da pesquisa para o atual processo de titulação do território quilombola, afirmando que os resultados da tese podem contribuir significativamente com os encaminhamentos já iniciados pela comunidade.

A devolutiva foi avaliada pelos participantes como um momento importante de escuta, reconhecimento e fortalecimento comunitário. E na condição de pesquisador, considero este momento importância nesta etapa de conclusão da pesquisa, momento em que foram feitos os devidos agradecimentos a todos as pessoas, moradores, interlocutores e toda a comunidade por permitir/autorizar e participar da pesquisa. Momento em que foi entregue a presidenta e todos presentes cópia da tese e o painel da síntese da tese.





**DEVOLUTIVA DA PESQUISA A COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE
PAMBU/ARAÇÁ**



CONVITE

DEVOLUTIVA DE PESQUISA

TRAMA DA (R)EXISTÊNCIA



PESCAR PLANTAR REZAR

Comunidade Quilombola-ribeirinha de Pambu-Araçá

À BEIRA DO RIO:

PESCAR, PLANTAR E REZAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA-RIBEIRINHA DE PAMBU/ARAÇÁ

 DATA 04/05/2026	 LOCAL ESCOLA DA COMUNIDADE	 HORÁRIO 18:30h
--	--	---


 Apresentação dos resultados da pesquisa e partilha coletiva dos saberes, práticas e modos de vida da comunidade.

SUA PRESENÇA FORTALECE NOSSA (R)EXISTÊNCIA!



**LISTA DE PRESENÇA DA DEVOLUTIVA DA PESQUISA APRESENTADA A TURMA
DE EJA DA ESCOLA DA COMUNIDADE**

Lista de presença de Devolutiva de pesquisa: Tema da (R) existência à beira
do rio: Indivisibilidade entre o pescar, plantar e rezar na comunidade Guilombo-
la Kibirinha de Iambi/Anacá no Núcleo São Francisco - Ba. Perquirador Rodrigo
Guedes de Araújo, realizada no dia 04 de maio de 2026, às 18:30 hs.

Lucimide Bruna Nunes Reis

Maria do Carmo dos Santos

Roberta Pereira dos Santos

DOMINÓZ AELHA

Rafael Santos Silva

Aparecida de Jesus da Silva

Aparecida Morel dos Santos

Bruno Alves da Silva

Maurice Alves da Silva Martins

Edson Xileio Jesus

José de Jesus Nunes

MANOEL SATURNINO NUNES

José Paulo R. dos Santos

Angela Moura dos Santos



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL

ROTEIRO DE ENTREVISTA – Moradores

O objetivo desta pesquisa é a compressão das formas de resistência utilizadas pela comunidade Quilombola de Pambu Araçá na defesa, garantia e permanência em seu território: uma análise a partir das narrativas quilombolas.

Nome: _____

Idade: _____

Sexo: _____

Estado civil: _____

Tem filhos: _____

Endereço:

Formação _____

Há quanto tempo reside na comunidade: _____

1. Conte um pouco sobre sua vida aqui no Quilombo de Pambu/Araçá.
2. O que vocês produzem?
3. Qual é o principal local de comercialização de seus produtos?

4. De que forma vocês comercializam o que produz?
5. O que vocês produzem é o suficiente para se manter?
6. Qual a relação de vocês com o Rio São Francisco?
7. Qual é a relação de vocês com o meio ambiente?
8. Qual foi o acontecimento mais importante que já aconteceu na comunidade?
9. Você participa da organização da comunidade?
10. Você considera importante o trabalho realizado pela associação?
11. O que você considera mais importante aqui na comunidade?



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL

ROTEIRO DE ENTREVISTA – Diretora e professor (a)

O objetivo desta pesquisa é a compressão das formas de resistência utilizadas pela comunidade Quilombola de Pambu/Araçá na defesa, garantia e permanência em seu território: uma análise a partir das narrativas quilombolas.

Nome: _____

Idade: _____

Sexo: _____

Idade: _____

Estado civil: _____

Tem filhos: _____

Endereço: _____

Formação _____

Tempo que reside na comunidade: _____

1. Conte um pouco sobre sua vida aqui no Quilombo de Pambu/Araçá.
2. Você é moradora da comunidade quilombola de Pambu/Araçá?
3. Você considera sua escola Quilombola?

4. Como a escola organiza suas atividades pedagógicas?
5. Quais as principais atividades realizadas pela escola?
6. A escola tem o Projeto Político Pedagógico e como ele foi o processo de elaboração?
7. Como a escola se relaciona com as questões da comunidade?
8. Você considera importante trabalhar as questões étnicos raciais na escola?
9. Como tem sido a sua participação junto a associação da comunidade?
10. Você acredita que atuação enquanto professor (a) tem contribuído para o fortalecimento da comunidade na busca pelos seus direitos?



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL

ROTEIRO DE ENTREVISTA – Manifestação cultural -Igreja

O objetivo desta pesquisa é a compressão das formas de resistência utilizadas pela comunidade Quilombola de Pambu/Araçá na defesa, garantia e permanência em seu território: uma análise a partir das narrativas quilombolas.

Nome: _____

Idade: _____

Sexo: _____

Estado civil: _____

Tem filhos: _____

Endereço:

Formação _____

Qual é sua religião? _____

Tempo que reside na comunidade: _____

1. Conte um pouco sobre sua vida aqui no Quilombo de Pambu/Araçá.

2. Quais as manifestações religiosas existente na comunidade? Ou que não existe mais?
3. Quando iniciou estas manifestações na comunidade?
4. Como acontecem as manifestações religiosa da comunidade?
5. Quem são seus participantes?
6. Há um número grande de participantes das manifestações religiosas da comunidade?
7. Você considera que estas manifestações são importantes na luta para continuidade de vocês aqui?
8. Como você avalia a participação da juventude nas manifestações da comunidade?
9. Quem organiza essas manifestações culturais aqui na comunidade quilombola de Pambu/Araçá?
10. Nos festejos religiosos participam pessoas de outras comunidades ou mesmo da sede do município de Serra do Ramalho?



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL

ROTEIRO DE ENTREVISTA – Lideranças da Associação

O objetivo desta pesquisa é a compressão das formas de resistência utilizadas pela comunidade Quilombola de Pambu/Araçá na defesa, garantia e permanência em seu território: uma análise a partir das narrativas quilombolas.

Nome: _____

Idade: _____

Sexo: _____

Estado civil: _____

Tem filhos: _____

Endereço:

Formação _____

Há quanto Tempo mora na comunidade _____

1. Conte um pouco sobre sua vida aqui no Quilombo de Pambu/Araçá.
2. Como se deu luta pela conquista do Quilombo?
3. A comunidade já está demarcada, titulada?

4. De que forma está organizada a associação na luta pelo direito ao território?
5. De que forma vocês se organizaram para lutar e garantir o direito ao território?
6. Que estratégias utilizaram para conquistar o direito de morar e permanecer na comunidade?
7. Teve participação de outras pessoas, movimentos ou instituições na luta pela direito ao território?
8. Houve conflitos contra outras pessoas, fazendeiros ou instituição na luta pelo direito ao território?
9. Qual foi o acontecimento mais importante que já aconteceu na comunidade em relação ao conflito?
10. Qual o momento mais difícil da luta pela conquista do território?
11. O que vocês plantam aqui no quilombo? Criam animais? Fazem algum tipo de artesanato?
12. De que forma vocês comercializar o que produz aqui na comunidade?
13. Você acredita que a luta pelo ao território já concluiu?

ANEXOS

**CERTIFICAÇÃO DE AUTODEFINIÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOAL DE
PAMBU/ARAÇÁ**

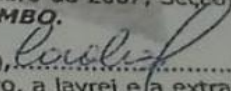


REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n.º 7.668 de 22 de agosto de 1988

Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da Fundação Cultural Palmares, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção n.º 169, ratificada pelo Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do processo administrativo desta Fundação n.º 01420.102828/2018-51 **CERTIFICA** que a **COMUNIDADE PAMBÚ E ARAÇÁ**, localizada no município de Serra do Ramalho/BA, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 019, Registro n.º 2.659, fl.091, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINE COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO.**

Eu, **Carolina Conceição Nascimento**, (Ass.), 
Diretora do Departamento de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí.
Brasília/DF, 09 de novembro de 2018.

O referido é verdade e dou fé.


Erivaldo Oliveira da Silva
Presidente
Fundação Cultural Palmares – FCP

Digitalizado com







FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO

"Vinde, Espírito Santo..."

A Comunidade Quilombola de Pambu convida toda a comunidade local, comunidades vizinhas e região para participarem da nossa tradicional Festa do Divino Espírito Santo, momento de fé, devoção, cultura e fortalecimento da nossa tradição.

PROGRAMAÇÃO

21 DE MAIO
Sexta Noite- Agrovila 7
Celebração às 19h

22 DE MAIO
Sétima Noite- Pescadores e Aposentados
Celebração às 19h

23 DE MAIO
Noite dos Casais de Criança
Celebração às 18h

ENCERRAMENTO – 24 de maio
04h00 –Alvorada
09:00 Procissão- Saindo da casa do Alferes -Felipe.
Celebração da Santa Missa
12h00- Almoço comunitário

"Venha e traga sua família!"



FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO

"Vinde, Espírito Santo..."

A Comunidade Quilombola de Pambu convida toda a comunidade local, comunidades vizinhas e região para participarem da nossa tradicional Festa do Divino Espírito Santo, momento de fé, devoção, cultura e fortalecimento da nossa tradição.

PROGRAMAÇÃO

15 DE MAIO
Levantada do Mastro
18:00 Saindo da casa de Anastácia. 19:00 Celebração da missa

16 DE MAIO
Primeira Noite Agrovila 3 Celebração às 19h

17 DE MAIO
Segunda Noite- Noite do Jovem
Celebração às 19h

18 DE MAIO
Terceira Noite- Agrovila 1
Celebração às 19h

19 DE MAIO
Quarta Noite- Agrovila 5
Celebração às 19h

20 DE MAIO
Quinta Noite- Divino Pai Eterno
Celebração às 19h

Quermesse todos os dias!
"Venha e traga sua família!"

ANDOR DO DIVINO ESPIRÍTO SANTOS 2026

