



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

MARILÉA DE ALMEIDA

**TERRITÓRIO DE AFETOS: práticas femininas antirracistas nos
quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro**

CAMPINAS

2018

MARILÉA DE ALMEIDA

**TERRITÓRIO DE AFETOS: práticas femininas antirracistas nos
quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutora em História, na área de concentração História Cultural.

Orientadora: Profa. Dra. Luzia Margareth Rago

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA
TESE DEFENDIDA PELA ALUNA MARILÉA DE ALMEIDA, E
ORIENTADA PELA PROF(A) DR(A) LUZIA MARGARETH RAGO.

CAMPINAS

2018

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): FAPESP, 2013/22699-6

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

AL64t Almeida, Mariléa de, 1973-
Território de afetos : práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro / Mariléa de Almeida. – Campinas, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Luzia Margareth Rago.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Educação - Rio de Janeiro (RJ). 2. Quilombolas. 3. Negros - Rio de Janeiro (RJ) - Identidade étnica. 4. Tradição oral. 5. Memória. 6. Umbanda - Rio de Janeiro (RJ). 7. Direito - Rio de Janeiro (RJ). I. Rago, Luzia Margareth, 1948-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Territory of affections : anti-racist female practices in Rio de Janeiro Contemporary quilombos

Palavras-chave em inglês:

Education - Rio de Janeiro (RJ)
Quilombolas
Blacks - Rio de Janeiro (RJ) - Ethnic identity
Oral tradition
Memory
Umbanda - Rio de Janeiro (RJ)
Law - Rio de Janeiro (RJ)

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Doutora em História

Banca examinadora:

Luzia Margareth Rago [Orientador]
José Maurício Paiva Andion Arruti
Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro
Lucilene Reginaldo
Rosane da Silva Borges

Data de defesa: 27-02-2018

Programa de Pós-Graduação: História



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

MARILÉA DE ALMEIDA

A comissão julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 27/02/2018, considerou Mariléa de Almeida aprovada.

Professora Dra. Luzia Margareth Rago

Professor Dr. José Maurício Paiva Andion Arruti

Professora Dra. Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro

Professora Dra. Lucilene Reginaldo

Professora Dra. Rosane da Silva Borges

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

CAMPINAS

2018

*Aos meus pais Fernando e Placidina que, apesar das turbulências, fizeram de
nossa casa um espaço de cuidado. Aos meus irmãos, Antônio Marcos, Márcia
Cristina e Mara Lúcia, meus primeiros mestres na arte da partilha.*

Agradecimentos

À minha orientadora Margareth Rago, que apoiou os caminhos da pesquisa. Suas indagações sempre me levaram mais longe, lembrando-me, por meio de sua postura, que a finalidade do conhecimento está em nos reinventarmos. Fico feliz demais pelas pontes que construímos nessa jornada. Obrigada pelo convívio e pela amizade partilhados, pois sem eles não seria possível concluir esse trabalho com alegria.

Àqueles e àquelas que me receberam em suas casas nos quilombos, concedendo-me o que há de mais precioso: o tempo. Nem todas as conversas puderam entrar no texto da tese, mas as histórias que ouvi tornaram minha vida mais rica, mais humana. Suas lutas cotidianas pela dignidade frente às práticas racistas foram faróis para os dias de desesperança e medo. São elas: Adão Casciano, Albertina Martins Pinho, Ana Cláudia Martins, Ana Beatriz B. Nunes, Angélica de Souza Pinheiro (*In memorian*), Caroline dos Santos Fonseca, Célia Barbosa Fonseca, Crislaine Rodrigues Rosa, Daniele Elias Santos, Denise André Barbosa, Elícia Ramos da Cruz Santos, Francisca Eulália Pinheiro Pinho, Gabriela Nascimento Máximo, Gilmara da Silva Roberto, Ivone de Mattos Bernardo, João Batista da Paixão, Jorge Casciano, Landina Maria Antônia Oliveira, Laura Maria dos Santos, Luciene Estévão do Nascimento, Manoel Seabra, Marcos Vinícius Francisco de Almeida, Maria de Fátima Santos, Maria Eliane de Almeida Mattos, Marilda de Souza Francisco, Malvina Maria Rodrigues, Marta Maria Francisca, Miguel Francisco da Silva, Nair Maria da Conceição Paixão, Patrícia dos Santos, Patrick da Silva Santos, Olga Maria de Jesus Moreira, Rafaela Fernandes de Oliveira, Rejane Maria de Oliveira, Sandra Maria Barbosa, Selma Barbosa Fonseca, Solange Barbosa Fonseca, Tereza Cristina Correia Casciano, Terezinha Fernandes Azedias, Teresinha Maria de Jesus (*In memorian*), Vagna Maria da Silva.

Aos colegas da linha de pesquisa “Gênero, Subjetividades e Cultura Material” que tive a felicidade de conviver durante o doutorado: Carolina Ramkrapes, Gabriela Laurentis, Gabriela Trevisan, Varlei Couto, Marilda Ionta, Tony Hara e Fábio Henrique Lopes, Maurício Pelegrini. Cada um de vocês colaborou de formas diferenciadas com a concretização do trabalho, passando pelas leituras críticas do texto, bem como pelo incentivo nas diversas fases da pesquisa. Foi um prazer fazer essa jornada com vocês.

Aos professores da Unicamp Pedro Paulo Funari e Aline Vieira de Carvalho que teceram críticas valiosas ao projeto inicial que foi submetido à FAPESP. À professora Luana Saturnino Tvardovskas pelas sugestões para o terceiro capítulo da tese. Ao professor José Alves Neto pela amizade e pelo apoio. Foi um presente chegar na UNICAMP por meio do Projeto Redefor, cuja coordenação esteve sob sua responsabilidade.

Aos professores da banca de qualificação: Prof. Dr^a Ana Carolina Arruda de Toledo Murgel e o Professor Dr^o José Maurício Arruti pelas leituras e críticas sofisticadas que realizaram naquela ocasião.

Ao Prof. Dr. Pablo Picatto, que possibilitou a realização do Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior (PDEE), sugerindo leituras para a pesquisa teórica durante minha estadia na Universidade de Columbia.

À família, aos meus pais, Fernando Paulo de Almeida e Placidina Rogério de Almeida pela forma generosa que suportaram minha ausência física. Aos meus irmãos Antônio Marcos, Mara Lúcia e, especialmente, Márcia Cristina que, além do apoio afetivo, auxiliou-me com as transcrições das entrevistas. A você minha admiração e gratidão incondicional. À minha cunhada Jussara Abrahão, incentivadora em todos instantes. Aos meus sobrinhos e sobrinhas, em especial Rodrigo de Souza, companheiro gentil em diversas fases da pesquisa.

A Anderson de Souza pela amizade e a presença, acompanhando de longe ou perto as turbulências do caminho com a generosidade de sempre.

À amiga Ana Flávia Gerhardt, encorajadora desde os desenhos iniciais dessa caminhada. As deusas sabem dos aprendizados que partilhamos no caminho. Aaron Jaekel, Carla Marques e Rodrigo de Souza: a companhia e registro que fizeram durante a pesquisa de campo foram preciosos.

À Marina Rago pelas dicas preciosas com as fotografias.

Às manas Natália Néris, Terra Johari, Deloise Jesus, Fernanda Aguiar, Wanessa Tibúrcio, Silvane Silva, Viviane Angélica, Taina Aparecida e Daniela Viera que estiveram sempre de prontidão na celebração da vida e no partilhar das angústias.

Minha gratidão à Fernanda Sousa, revisora do texto. Os erros são todos meus.

Aos funcionários da UNICAMP que me apoiaram cotidianamente, de inúmeras maneiras. A forma dedicada como trabalham torna o caminho suave. Agradeço, em especial, Daniel Gomes Hatamoto, da Secretaria do Programa de Pós-Graduação do IFCH, que gentilmente me ajudou a lidar com as burocracias acadêmicas.

Aos alunos e alunas da disciplina Relações de Raça e Gênero, por mim ministrada em 2014, durante o Programa de Estágio Docente da UNICAMP. Vocês foram os primeiros interlocutores de alguns temas que essa tese explora.

Às amigas que me receberam na casa mais calorosa da Moradia Estudantil da Unicamp: Bianca Souza da Costa, Jocyane Barreta, Luana Ferreira e Gislaine Nogueira. Muitíssimo obrigada pelas acolhidas acompanhadas de bolo, boas conversas e muitas gargalhadas. Além dos amigos, Milton Santos e Cesar Augusto Mendes da Cruz, os quais tive o prazer de conhecer na Unicamp, incentivadores incansáveis dessa tese.

Ao Centro Universitário Geraldo Di Base, que concedeu a licença das minhas atividades docentes para que eu pudesse dedicar-me integralmente à pesquisa. Minha trajetória nessa instituição seja como aluna e, mais tarde, como professora durante 7 anos no curso de História, ensinou-me sobre a indissociável relação entre o aprender e o ensinar.

À CAPES pelo suporte durante a pesquisa de Doutorado Sanduíche na Universidade de Columbia, nos Estados Unidos. As experiências vivenciadas durante o estágio afetaram radicalmente os contornos teóricos da pesquisa, especialmente no que tange às discussões sobre as relações raciais. Meus olhos nunca mais foram os mesmos.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo suporte financeiro para a realização do doutorado (Processo nº 2013/22699-6). Suporte que permitiu que eu me dedicasse durante 3 anos e seis meses exclusivamente à pesquisa.

Gosto de ouvir, mas não sei se sou hábil conselheira. Ouço muito. Da voz outra, faço a minha, as histórias também. E no quase gozo da escuta, seco os olhos. Não os meus, mas de quem conta. E, quando de mim uma lágrima se faz mais rápida do que o gesto de minha mão a correr sobre o próprio rosto, deixo o choro viver. E, depois, confesso a quem me conta, que emocionada estou por uma história que nunca ouvi e nunca imaginei para nenhuma personagem encarnar. Portanto, estas histórias não são totalmente minhas, mas quase me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con)fundem com as minhas. Invento? Sim, invento, sem o menor pudor. Então as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência.

Conceição Evaristo

Difícil conhecer as pessoas. Só dá pra se orientar pelo que elas fazem.

Toni Morrison

RESUMO

A visibilidade atual das mulheres quilombolas é o ponto de partida desta tese, que pergunta sobre os modos femininos de fazer política, especialmente a dimensão antirracista dessas ações. O recorte temporal parte do final de 1980, quando foi criado o direito territorial para as comunidades remanescentes de quilombo. O trabalho focaliza práticas de quilombolas do Rio de Janeiro que, ao transmitirem saberes, fortalecem os laços entre as pessoas e os territórios onde vivem. Essas ações, compreendidas como *territórios de afetos*, ampliam espaços de subjetivação por meio dos deslocamentos de sentimentos provocados pelos dispositivos racistas, sexistas e classistas que incidem sobre seus corpos e territórios. As análises desdobram-se em três vértices: o primeiro debruça-se sobre as abordagens teóricas que permitem ver as singularidades das ações; o segundo situa as condições históricas e as práticas femininas que favoreceram a redefinição dos territórios de comunidades negras como quilombolas; o terceiro descreve experiências que extrapolam a reivindicação territorial por meio de ações no campo da educação, da religiosidade e da formação política. O trabalho fundamenta-se teoricamente nas análises sobre corpo, afeto e política, inspiradas nas teorias feministas interseccionais e nos enfoques da Filosofia da Diferença.

Palavras-chave: mulheres quilombolas; práticas antirracistas; território; afeto; corpo

ABSTRACT

The current visibility of quilombola women is the starting point of this thesis that asks about feminine ways of doing politics, especially the anti-racist dimension of their practices. The timeframe starts in the late 1980s, when the territorial rights of the descendants of quilombola communities were created. The work focuses on the practices of quilombola women from Rio de Janeiro, who, in transmitting knowledge, strengthen the bonds between people and the territories they inhabit. These actions, understood as *territories of affection*, expand spaces of subjectivity through the shifting feelings provoked by racist, sexist and classist dispositifs that affect their bodies and territories. The analysis unfolds in three vertices: the first focuses on the theoretical approaches that allow us to see the singularity of feminine actions; the second situates the historical conditions and feminine practices that made possible the redefinition of black community territories as quilombos; the third describes experiences in the areas of education, religion and politics that go beyond the territorial claim. The work is theoretically based on an analysis of the body, affection, and politics, inspired by intersectional feminist theories and approaches to the Philosophy of Difference.

Key-words: quilombola women; anti-racist practices; territory; affection; body

LISTA DE SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

ACQUILERJ - Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do estado do Rio de Janeiro

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

ADI - Ação Direta de Inconstitucionalidade

AMNB - Articulação de Organização das Mulheres Negras Brasileiras

AMOC - Associação de Moradores do Campinho

ARQUISABRA - Associação dos Remanescentes de Quilombos de Santa Rita do Bracuí

CDN – Conselho de Defesa Nacional

CEAP - Centro de Articulação de Populações Marginalizadas

CEB - Comunidades Eclesiais de Base

CEDINE - Conselho Estadual dos Direitos do Negro

CESE - Coordenadoria Ecumênica e Serviço

CF - Constituição Federal

CNE - Conselho Nacional de Educação

CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

DCNs – Diretrizes Curriculares Nacionais

DEM – Democratas

FCP – Fundação Cultural Palmares

FETAG - Federação dos Trabalhadores da Agricultura do Rio de Janeiro

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

IBAMA - Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

ICMBio - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPCN - Instituto Palmares de Cultura Negra

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ITERJ - Instituto de Terras e Cartografia do estado do Rio de Janeiro

LABHOI - Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense

LEC - Licenciatura em Educação do Campo

MDA - Ministério de Desenvolvimento Agrário

MDS - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MEC - Ministério da Educação

MME - Ministério de Minas e Energia

MMIRJDH - Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos da Justiça

MMM - Marcha Mundial de Mulheres

MPF – Ministério Público Federal

MPOG - Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão

MS - Ministério da Saúde

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

MTPS - Ministério do Trabalho e Previdência Social

MTur - Ministério do Turismo

NUER - Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas

OEA - Organização dos Estados Americanos

OIT - Organização Internacional do Trabalho

ONU - Organização das Nações Unidas

PBQ - Programa Brasil Quilombola

PFL - Partido da Frente Liberal

PNAD - Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílio

PRONERA - Programa Nacional de Educação da Reforma Agrária

PT – Partido dos trabalhadores

RTID - Relatório Técnico de Identificação de Delimitação

SDH - Secretaria Especial de Direitos Humanos

SECADI - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão

SECOMT - Secretaria de Políticas de Comunidades Tradicionais

SEPE - Sindicato dos Professores de Educação de Angra dos Reis

SEPPIR - Secretaria de Promoção da Igualdade Racial

SFB - Serviço Florestal Brasileiro

SOF - Sempreviva Organização Feminista

SPM - Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres

SPU - Secretaria do Patrimônio da União

UFF - Universidade Federal Fluminense

UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Relação das comunidades quilombolas certificadas no Rio de Janeiro até novembro de 2016.....	122
Imagem 2 - Terezinha Fernandes de Azedias.....	130
Imagem 3 - Interior da capela de São José, no Quilombo de São José da Serra, em Valença (RJ).....	135
Imagem 4 - Marilda de Souza Francisco.....	156
Imagem 5 – Fabiana Ramos.....	185
Imagem 6 – Laura Maria dos Santos.....	208
Imagem 7 - Denise André Barbosa Casciano.....	230
Imagem 8 - Início da estrada da Tapera.....	233
Imagem 9 – Mariléa, Eva Lúcia Casciano e Denise André Barbosa Casciano, na Sede da Associação, local onde os moradores promovem festas e reuniões.....	239
Imagem 10 – Carta escrita por Denise André Barbosa em 25/09/2012.....	241
Imagem 11 – Rejane Maria de Oliveira, na Marcha das Mulheres Negras do Rio de Janeiro, ocorrida em 25 de julho de 2017.....	247

SUMÁRIO

PRÓLOGO.....	18
APRESENTAÇÃO	22
CAPÍTULO I – Encruzilhadas teóricas.....	39
1.1 O acontecimento.....	41
1.2 Feminismos, história e experiência	45
1.3. Corpo, espaço e subjetividades	59
1.4. Racismo, governo e dispositivo da ancestralidade.....	63
CAPÍTULO II – Labirintos dos direitos: burocracia e feminização de quilombo	69
2.1 A criação jurídica: “Mas o que é quilombola?”	70
2.2 Raça e gênero nas narrativas sobre os quilombos	83
2.3 Quilombo e o ativismo negro: outras narrativas	92
2.4 Os laudos de identificação: as mulheres entram em cena	102
2.4.1 Campinho da Independência: terra, mãe uterina	106
2.4.2 Caveira: os filhos da terra.....	107
2.4.3 São José da Serra: Os filhos de Mãe Firina	108
2.5. Novos dispositivos jurídicos: novas burocracias.....	112
2.5.1 Burocracia, racismo e governo	117
CAPÍTULO III - Terreiros da reparação: usos das tradições	127
3.1. Terezinha Fernandes de Azedias: costurando ternuras.....	130
3.1.1 “Lugar pequeno pra muita religião”	133
3.1.2 Poder pastoral e a subjetividade neoliberal	140
3.1.3. “Se fosse enfrentar sozinha, eu enfrentava”	146
3.2 Marilda de Souza Francisco: griotte risonha	156
3.2.1 “Não vou mais lavar os pratos”	161
3.2.2 “Eu me reconheci nelas”.....	166
3.2.3 “Ninguém volta no tempo”	172
CAPÍTULO IV - Campos da parresía: antirracismo e educação quilombola.....	177
4.1. Fabiana Ramos: professora apaixonada	185
4.1.1 Na universidade: da timidez à coragem da verdade	188
4.1.2. Tempo da prática: Redescobrimdo o Bracuí	201
4.2 Laura Maria dos Santos: em uníssonos com a vida	208
4.2.1 Ditadura militar: escola, o espaço interdito	209

4.2.2 Trabalho, educação e os movimentos sociais	215
4.2.3. Vivência dos saberes: educação e o devir quilombola	217
CAPÍTULO V – Tranças políticas: o direito aos espaços seguros	228
5.1. Denise André Barbosa Casciano: “Tapera é longe, mas é nosso lugar”	230
5.1.1 “Acabou tapera”	235
5.1.2 Da coqueira à tofília.....	236
5.2 Rejane Maria de Oliveira: “Nenhum quilombo a menos”	247
5.2.1. As oficinas e o Coletivo de mulheres da CONAQ	252
5.2.2 Espaços seguros: falando da violência	259
5.2.3 Traduzindo o Bem Viver	264
5.2.4 “Eu quero ser uma Sebastiana viva”	267
PALAVRAS FINAIS	272
FONTES	278
Cartoriais	278
Textos jurídicos	278
Entrevistas	280
Internet.....	282
Filmes e documentários	283
Bibliotecas e centros de pesquisa	283
Relatórios antropológicos dos Quilombos do Rio de Janeiro.....	284
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	286
Bibliografia sobre quilombos	286
Bibliografia geral.....	291

PRÓLOGO

Anos oitenta. Naquela época, durante minha infância, a notícia de que visitaríamos a casa de nossos avós, na cidade de Vassouras, Sul do estado do Rio de Janeiro, deixava meus irmãos e eu eufóricos: era um dos raros momentos em que saíamos de Barra do Piraí, que fica 21 quilômetros de Vassouras. Meus avós, nos anos de 1960, foram proprietárias de alguns alqueires de terra, perdidos pela inexistência de uma política agrária para pequenos produtores no Brasil, passando, desde então, a trabalhar como caseiros em sítios e fazendas na região.

Sempre que os visitava, essa condição de moradia favorecia que eu tivesse a ambígua percepção de que, apesar de ali viverem, aquele lugar não era a casa deles, e de que um dia eles voltariam para as terras perdidas, terras que não conheci, mas que foram por mim imaginadas. Esse sentimento reiterava-se por meio das inúmeras recomendações que meu avô fazia no que se refere ao nosso comportamento: “não mexa nas plantas”; “não pegue laranja do pé”; “hoje o patrão está no sítio”; “não façam arruaça”. Ele estava sempre de plantão, tentando nos privar das “desembestadas” corridas pelo quintal, do pique-esconde entre os bambuzais, das risadas altas depois de uma traquinagem.

A recorrência da imposição dessas normas de uso do espaço feita por meu avô fazia com que, aos nossos olhos infantis, ele fosse mais temido do que amado. Contudo, quando ao final da tarde, ele pegava o cavaquinho e começava a tocar, o temor ficava em suspenso e dava lugar a outros sentimentos, que até hoje não sei nomear. Seu repertório, que mais tarde cartografei como calango¹, era sempre o mesmo, por vezes tocado na mesma ordem. De qualquer forma, aquelas músicas e a forma como ele executava abriam espaços outros em nossa relação. Nesses momentos, também podíamos ouvir sobre as histórias familiares por meio de minha avó.

Eram os anos noventa. A perda do lugar para morar acirrou-se. Quando meus avós estavam impossibilitados pela idade de continuarem trabalhando como caseiros e se encontravam desamparados pelo racismo institucional de nossa sociedade, minha mãe os levou para morar conosco. A música transferiu-se para dentro de nossa casa, perdendo a força da novidade e tornando-se aquilo que o historiador Michel de Certeau definiu como coisas desgastadas pelo uso². Desfrutei dessa situação por poucos anos, porque logo em seguida saí da casa de meus pais

¹ Calango é um ritmo musical encontrado nos bailes do fluminense rural. Ele é dançado em pares, havendo sanfonas, desafios e versos. Para mais informações conferir o projeto Jongos, Calangos e Folias. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/jongos/?page_id=67> Acesso em 10 jun.2017.

² CERTEAU, Michel. *A invenção do Cotidiano*: as artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

e, no ano seguinte, meu avô faleceu. Aquelas canções também desapareciam de minha família: nenhum dos filhos ou dos netos aprendeu a tocá-las. Na época, eu sequer sabia do que se tratava.

Início dos anos dois mil. Maio de 2007, especificamente, ano em que reencontrei o calango. Por insistência de uma amiga, fui à festa do quilombo de São José da Serra, situado no município de Valença, interior do Estado do Rio. Para minha surpresa, lá encontrei avatares de Pedro Rogério e Silvina Monsore, um homem negro e uma mulher negra que tocavam os mesmos ritmos que meu avô ou conheciam histórias de assombração como minha avó. Reconheci o estilo. De lá para cá, fui transformando essa afeição pessoal em trabalho acadêmico, cuja tese encerra um ciclo que se iniciou em 2008, na Universidade Severino Sombra. Durante o mestrado, analisei como a comunidade de São José da Serra foi sendo construída como quilombola nos discursos jurídicos, midiáticos e acadêmicos sobre esse território.

Em 2013, ingressei no Programa de Pós-Graduação em História da UNICAMP, na Linha de Pesquisa Gênero, Subjetividade, Cultura Material e Cartografias, sob orientação da professora Margareth Rago. O projeto inicial tecia perguntas em torno de como as relações de gênero e de raça construíam a etnicidade dos chamados remanescentes de quilombo, a fim de debruçar-me sobre as experiências de duas comunidades do Sul Fluminense, que já eram por mim conhecidas antes do ingresso no Doutorado.

Em 2014, aconteceu a primeira redefinição no projeto inicial por meio da percepção de que seria necessário ampliar o escopo das entrevistas para além das lideranças das duas comunidades já pesquisadas. Essa percepção tornou-se mais aguda quando integrei, nesse mesmo ano, a equipe do projeto denominado *Cozinha dos Quilombos*, coordenado pela organização não-governamental Instituto Dagaz, de Volta Redonda (RJ), que conduziu um projeto de pesquisa cuja finalidade era compilar um arquivo de receitas e as memórias familiares nos 29 quilombos certificados no Rio de Janeiro.

Por meio do projeto *Cozinha dos Quilombos*, visitei, nos finais de semana e ao longo de três meses, 17 comunidades quilombolas do Rio de Janeiro, realizando entrevistas com alguns moradores, especialmente as mulheres. Ao final da pesquisa de campo, escrevi os textos para compor o livro sobre as 29 comunidades do Rio de Janeiro. Essa experiência favoreceu a leitura de outros relatórios de identificação produzidos por antropólogos durante a década de 1990 e início dos anos 2000: teses, artigos, relatórios socioeconômicos das comunidades, entre outros documentos. A visão de conjunto oferecida por essas fontes permitiu que eu levantasse novas questões em torno das mulheres e das práticas femininas. Em especial, destaco as entrevistas

que me sensibilizaram para as múltiplas formas de violência que elas sofrem cotidianamente e para as ações que elas realizam na tentativa de se protegerem desse cotidiano violento.

Em 2015, a pesquisa teórica sobre os feminismos negros estadunidenses durante o Doutorado Sanduíche, realizado de abril a setembro de 2015 com bolsa da CAPES na Universidade de Columbia, sob a supervisão do Professor Doutor Pablo Piccato, membro do Departamento de História da universidade, trouxe reorientações teóricas significativas para o trabalho. Essa pesquisa enfocou os feminismos interseccionais, fornecendo novas ferramentas conceituais problematizadoras dos efeitos dos dispositivos racistas e sexistas que atravessam as experiências das mulheres negras, bem como o lugar situado de onde elas produzem conhecimento. Outra prerrogativa sobre a realização do doutorado sanduíche na cidade de Nova York refere-se à possibilidade de visualizar os movimentos sociais negros que acontecem na cidade. Sobre isso, destaco a participação em encontros, passeatas e palestras em torno do *Black Lives Matter*³. Nesses eventos, chamou-me a atenção os depoimentos emocionados, especialmente de mulheres que perderam seus filhos e filhas em ações da polícia. Esses relatos, ao mesmo tempo que eram formas de elaboração pública do trauma e da dor, sugeriam uma intrínseca relação entre afetos e política.

Ao voltar para o Brasil, no final de 2015, o desafio era produzir novas fontes orais e articulá-las às discussões propostas pelos feminismos negros e às provocações teóricas propostas na linha de pesquisa Gênero, Subjetividades e Cultura Material no terreno das subjetividades e dos feminismos⁴. Entre fevereiro e abril de 2016 e maio de 2017, provocada por essas redefinições, retomei a produção de fontes orais, procedendo novas entrevistas.

³ *Black Lives Matter* foi criado em 2013, nos Estados Unidos, por Alicia Garza, Patrice Cullors e Opal Tometi, em resposta à absolvição de George Zimmerman, que assassinou Trayvon Martin, adolescente negro de 17 anos, em Sanford, na Flórida. Para mais informações, ver o site da organização: <<https://blacklivesmatter.com/about/herstory/>>. Acesso em 20 out. 2017.

⁴ No âmbito da linha pesquisa Gênero, Subjetividades e Cultura Material, vários trabalhos, inspirados nas teorizações feministas e nos enfoques de Michel Foucault, têm discutido como os feminismos vêm criando modos específicos de existência, renovando o imaginário social sobre a cultura feminina e as práticas feministas. Para citar alguns trabalhos: IONTA, Marilda. *As cores da amizade: cartas de Anita Malfatti, Oneyda Alvarenga, Henriqueta Lisboa e Mario de Andrade*. São Paulo: Annablume, 2007; MURGEL, Ana Carolina de Arruda Toledo. *Navalhanaliga: a poética feminista de Alice Ruiz*. Campinas, 2010. Tese (Doutorado em História Cultural) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007; RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013; _____. “Feminizar é preciso: por uma cultura filóloga”. *São Paulo em perspectiva*, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 58-66, jul-set. 2001; ROSA, Oliveira. *Mulheres, Ditadura e Memória: “Não imagine que precisa ser triste pra ser militante”*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2013; TVARDOVSKAS, Luana Saturnino. *Dramatização dos corpos: arte contemporânea e crítica feminista no Brasil e na argentina*. São Paulo: Intermeios, 2015; VIEIRA, Priscila Piazzentini. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2015.

Durante esse período, conversei com lideranças dos seguintes quilombos: Bracuí (Angra dos Reis); Campinho da Independência (Paraty); Tapera (Petrópolis); Boa Esperança (Areal); Maria Conga (Magé); Sacopã (Rio de Janeiro); Maria Joaquina (Cabo Frio). Ao final, entrevistei 48 quilombolas, a maioria mulheres negras cisgêneros, de idades e tons de pele diferenciadas. Igualmente dessemelhantes eram suas formações acadêmicas, filiações políticas e práticas religiosas.

Terezinha, Marilda, Laura, Fabiana, Denise, Adão, Sandra, Olga, Rejane, Fabiana, Marcos Vinícius, Madalena, Sandra, Angélica (*in memoriam*), Ana Cláudia, Daniele, Ronaldo, Ivone, Ana Beatriz, Ivone e tantos outros foram anfitriões que me receberam em suas casas e contaram suas histórias. Eles ajudaram a me constituir como alguém que suporta dizer o que precisa ser dito: o racismo é uma máquina de moer gente. Nos dias de sorte, a gente cantava e até dançava.

APRESENTAÇÃO

O racismo estrutura relações sociais, engendra instituições, cria formas de sujeito e mobiliza afetos como medo, inveja, ressentimento e culpa. Em linhas gerais, pensá-lo nessa direção sugere distanciar-se de concepções que colocam o racismo como um problema de ordem moral ou ideológica, compreendido como falsa consciência⁵. Trata-se, portanto, de uma racionalidade que funciona pela naturalização da desumanização de corpos racializados como negros e pela perpetuação dos privilégios de corpos identificados como brancos.⁶ Para que seu espectro de morte continue funcionado, ele se transforma o tempo todo, assumindo ora feições burocráticas, mascarando-se ora pela semântica da meritocracia. Há, ainda, situações em que ele se traduz por meio da exotização dos corpos. Por conta disso, cada momento histórico impele a criação de modos renovados para seu enfrentamento: novos símbolos de luta, novas subjetividades, novos afetos.

Faz tempo que a imagem dos quilombos tem sido utilizada pelos movimentos negros para evocar resistência, bem como um modelo societário a ser seguido⁷. Até o século XX, o tropo predominante sobre a resistência quilombola valorizava as práticas masculinas em termos de virilidade, de violência e de força. Entretanto, nos últimos anos, estamos presenciando significativas transformações nas narrativas sobre os quilombos.

⁵ A noção de ideologia como falsa consciência foi definida por Norberto Bobbio como o “significado forte” do termo, cuja origem desse sentido foi apresentada por Karl Marx nos seus escritos sobre as relações de dominação entre as classes, bem como as estratégias de ocultação da dominação. Muitos trabalhos sobre o racismo o concebem como um problema de ordem ideológica, ou seja, uma falsa consciência que orienta as relações de dominação raciais. Seguindo as trilhas abertas por Michel Foucault, considero que não se trata de fazer a partilha entre falsa e a verdadeira consciência racial, mas de percorrer historicamente como os discursos produzem efeitos de verdade que simultaneamente inventaram na Modernidade a concepção de raça e as hierarquias raciais. Para mais informações sobre ideologia, ver BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. “Ideologia”. In: *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 585-586. A respeito das problematizações sobre ideologia, ver: FOUCAULT, Michel. “Verdade e poder”. In: *Microfísica de poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 1-14.

⁶ A abordagem adotada no trabalho a respeito do racismo baseia-se na consideração deste em termos de racionalidade e afetos, inspirando-se nos trabalhos de Michel Foucault, Sueli Carneiro, Achille Mbembe e Paul Gilroy, cujas discussões serão detalhadas no primeiro capítulo desse trabalho.

⁷ Uma proposta que articula a militância política à dimensão conceitual de quilombo é o conceito de quilombismo, criado por Abdias do Nascimento, nos anos de 1980. Trata-se de um projeto político que pretende aglutinar os movimentos negros em torno do modelo coletivista de Palmares. Cf: NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

A esse respeito, três acontecimentos exprimem o conteúdo das mudanças: o primeiro refere-se à inauguração, em 2016, do espaço de cultura negra Aparelha Luzia, no centro de São Paulo, definido como um quilombo urbano. O local foi idealizado pela mulher trans Érica Malunguinho, ativista antirracista e antissexista. Érica é também definida como a mulher que pariu o quilombo⁸. O segundo acontecimento diz respeito ao recente sucesso editorial da escritora Jarid Arraes, cujo trabalho, valendo-se da linguagem dos cordéis, oferece visibilidade às mulheres quilombolas do passado escravista, como Aqualtune, Acotirene e Dandara, que participaram da luta em Palmares. Nesse sentido, as mulheres vão sendo transformadas nas novas heroínas da resistência quilombola.⁹ O terceiro acontecimento, por fim, se refere à visibilidade das mulheres como protagonistas na luta quilombola contemporânea, cujas dimensões se exprimem por meio de inúmeros trabalhos acadêmicos, documentários, matérias jornalísticas, entre outros meios de divulgação.¹⁰

A realidade não é transparente e a vida que se vive é mediada pela linguagem, que é atravessada pelas dimensões de gênero, raça e classe. Por conta disso, esses acontecimentos e as lentes que usamos para enxergá-los fazem parte de condições históricas que favoreceram a emergência de novas narrativas e sensibilidades sobre os quilombos. Tais transformações não

⁸ Aparelha faz alusão aos locais que serviam de refúgios durante a ditadura militar dos anos de 1960, “os aparelhos”, que eram utilizados pelas esquerdas que lutavam contra o regime. Os aparelhos foram vertidos para o feminino “Aparelha”, enquanto “Luzia” homenageia o nome do fóssil da primeira mulher negra brasileira, datado de 12 mil anos, encontrado pela missão arqueológica franco-brasileira, na década de 1970, na região Metropolitana de Belo Horizonte. Para mais informações, conferir o texto: Como resistência negra, Aparelha Luzia é o melhor espaço de 2016. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/com-resistencia-negra-aparelha-luzia-e-o-melhor-espaco-cultural-de-2016/?gclid=Cj0KEQjw7dfKBRCdkK>>. Acesso em 10 jun. 2017.

⁹ Jarid Arraes, nascida em 1991, em Juazeiro do Norte, faz parte de uma geração de escritoras negras que, nos últimos cinco anos, têm publicado seus trabalhos em blogs feministas. Jarid, por exemplo, iniciou suas publicações no blog Mulher Dialética, passando, posteriormente, a contribuir no Blogueiras Negras e Blogueiras Feministas. Para mais informações acessar o site da escritora, disponível em: <<http://jaridarraes.com>>. Acesso em 10 jun. 2017.

¹⁰ Entre os trabalhos acadêmicos, destaco: PRATES, Lisie Alende. *O olhar feminino sobre cuidado à saúde da mulher quilombola*. Santa Maria, 2015. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) - Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Universidade Federal de Santa Maria, 2015; BÖSCHEMEIR, Ana Gretel Echazú. *Natureza de Mulher, Marca de Mãe, Nome de Negra: identidades em trânsito e políticas do corpo na comunidade quilombola de Boa Vista dos Negros*. Natal, 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte; CUNHA, Priscila Bastos. *Entre o quilombo e a cidade: trajetórias de individuação de jovens mulheres negras*. Niterói, 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense. Entre os documentários, destaco: DANDARAS: A força da mulher quilombola. Direção: Ana Carolina Fernandes. Brasília: Produção Independente. 29: 51 min., 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=RSW3uEfk4QU&t=1s>>. Acesso em 12 out. 2017; RAÇA. Direção: Joel Zito Araújo; Megan Mylan. Brasil/EUA, Príncipe Productions e Casa de Criação Cinema, 106 min, 2012, que apresenta Miúda dos Santos, quilombola do norte do Espírito Santo; MULHERES QUILOMBOLAS. Direção: Koinonia, Sumaúma Documentários Sócio Ambientais, Brasil, 7:45 min, 2009.

poderiam ser visualizadas sem os conceitos oferecidos pelos feminismos que, ao problematizarem a cultura masculinista, colocaram em xeque formas até então naturalizadas de tratar as experiências quilombolas, ampliando as possibilidades do que pode ser dito, inclusive, sobre as práticas masculinas.¹¹

Em 1988, quando foi criado na Constituição Federal o direito territorial dos chamados *remanescentes das comunidades de quilombos*, falar sobre quilombos significava tratar dos heroicos atos de homens como Zumbi dos Palmares, Ganga Zumba, Manoel Congo. De todo modo, a promulgação do direito foi comemorada como uma vitória na luta antirracista, já que, de forma inédita, a legislação concedia o direito a setores da população negra. Entretanto, durante quase uma década após a criação do dispositivo jurídico, a aplicabilidade da lei ainda esbarrava na definição tradicional de quilombo, entendido como *lugar isolado onde os negros se refugiavam*. Acreditava-se, então, que existiam poucos grupos que poderiam reivindicar esse direito.

Ao longo da década de 1990, as premissas descritas começaram a ser rasuradas, seja no que tange aos significados sobre o termo quilombo e à quantidade de comunidades que poderia solicitar esse direito, seja no que se refere à crença de que o dispositivo jurídico representava uma mudança de mentalidade na forma como as instituições brasileiras reconhecem o peso do racismo na perpetuação das injustiças sociais.

Em termos dos significados em torno dos quilombos, aos poucos, as mulheres e as práticas culturais identificadas como femininas foram sendo selecionadas como os novos símbolos da terra. Esse processo se reforçou com o fato de que, na batalha discursiva, reivindicava-se também as relações que se estabelecem com o território, que definiriam quem deveria ter o direito à terra e não somente a continuidade histórica¹². Se, por um lado, os novos sentidos sobre o termo permitiram o reconhecimento de inúmeros grupos como quilombolas; por outro, a identidade construída sob uma ideia estática de tradição cultural não logrou o acesso imediato ao direito territorial, bem como não trouxe transformações significativas nas condições de vida das comunidades que passaram se auto definirem como quilombolas.

¹¹ Para mais informações sobre a epistemologia feminista conferir os trabalhos de Rago (1998) e (2001) cf: RAGO, Margareth. “Feminizar é preciso. Por uma cultura filógina”. *São Paulo em Perspectiva: Revista da Fundação Seade*, São Paulo, v. 15, n. 3, jul-set. de 2001, p. 58-66; _____. “Epistemologia feminista, gênero e história” In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (orgs). *Masculino, Feminino, plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998, p. 21-41

¹² Essa discussão será aprofundada no segundo capítulo.

Em uma visada nas primeiras batalhas jurídicas sobre o direito quilombola até os desdobramentos atuais, depois do golpe parlamentar,¹³ notamos como as tecnologias racistas se exprimem pela burocratização dos processos jurídicos. Não é preciso ser nenhum especialista em direitos humanos para compreender que o direito à terra aos quilombolas está entre as inúmeras dívidas que a sociedade brasileira tem com a população negra. Por isso, a morosidade jurídica confirma a ideia de que a lei serve para gerir ilegalismos, pois, conforme provoca Michel Foucault,

Ela contribui para estabelecer uma ilegalidade, visível, marcada, irreduzível a um certo nível e secretamente útil – rebelde e dócil ao mesmo tempo; ela desenha, isola e sublinha uma forma de ilegalidade que parece resumir simbolicamente todas as outras, mas que permite deixar na sombra as que se quer ou se deve tolerar.¹⁴

Tratando-se dos dispositivos jurídicos que envolvem a regularização territorial das comunidades quilombolas a partir dos anos de 1990 até o presente momento, o número de grupos certificados como quilombolas tem crescido progressivamente a cada ano. Dados governamentais apontam que há cerca de 3000 comunidades quilombolas certificadas. Entretanto, apenas 240 têm o título de propriedade definitiva das terras que ocupam¹⁵.

Sobre essas configurações, Elizabeth Farfan-Santos, em seu estudo sobre a comunidade do Grande Paraguaçu, situada no estado da Bahia, considera que, quanto ao direito quilombola, a morosidade burocrática que envolve a processualística legal tem sublinhado e reforçado a

¹³ Chamo de golpe parlamentar o processo conduzido pelo Congresso que levou ao *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, sem que houvesse crime de responsabilidade fiscal. Em 31 de agosto de 2016, com 61 votos favoráveis e 20 contrários, o Senado Federal aprovou o pedido de *impeachment*, afastando definitivamente a presidente do cargo, levando, desde então, o vice-presidente Temer, um dos articuladores do golpe, a exercer as funções de presidente da República. Tal processo foi apoiado por setores conservadores como a Rede Globo, o Movimento Brasil Livre, entre outros que propagandearam um discurso moralizante em torno do combate à corrupção para justificar o golpe. Para mais informações sobre as intrínsecas relações entre racismo, neoliberalismo e as razões do golpe parlamentar, conferir: BORGES, Rosane. “Racismo, crise e golpe: os desdobramentos da política contemporânea”. In: OLIVEIRA, Dennis (org.) *A luta contra o racismo no Brasil*. São Paulo: Edições Fórum, 2017, p. 179-186; ALMEIDA, Silvio Luiz de Almeida. “Capitalismo e crise: o que o racismo tem a ver com isso?”. In: OLIVEIRA, Dennis (org.) *A luta contra o racismo no Brasil*. São Paulo: Edições Fórum, 2017, p. 187-198.

¹⁴ Michel Foucault tratou do tema da ilegalidade em sua pesquisa sobre o nascimento das prisões, considerando que o sistema penal, ao fracassar na redução dos crimes, produziu o delinquente como um sujeito controlado e patologizado, o que sugere que a lei e justiça, para além de concederem direitos, servem para produzir normatizações. Cf: FOUCAULT, Michel. “Ilegalidade e delinquência”. In: *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 262.

¹⁵ Cf. <<http://www.palmares.gov.br/>>. Acesso em 10 out. 2014.

persistência histórica, política e social da exclusão de brasileiros negros e pobres¹⁶, apesar de a conquista desse direito ter sido uma vitória importante na luta antirracista da década de 1980.

De 1996 a 2003, durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, além da morosidade do processo que envolveu a disputa entre órgãos públicos como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Fundação Cultural Palmares (FCP), no que diz respeito ao órgão responsável pela regularização fundiária, as políticas públicas eram restritas, enfocando mais o campo da cultura. Não por acaso, ocorre, nesse período, uma certa folclorização das comunidades quilombolas por meio das semânticas da “preservação e resgate cultural” como formas de legitimar a posse da terra.

Contudo, apesar dos entraves formalizados para a aplicação do artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que definiu o direito territorial das chamadas “comunidades remanescentes de quilombo”¹⁷, um aspecto que começava a ficar evidente era o seguinte: a partir de 1988, com a visibilidade das comunidades negras rurais, seria impossível promover e manter políticas que alijassem totalmente esses atores do processo. A brecha do direito étnico já estava posta, fazendo os grupos incorporarem o discurso legal para a melhoria de suas condições de vida.

Apesar dos avanços em direção às políticas públicas, especialmente depois de 2004, com a criação do Brasil Quilombola¹⁸ durante o primeiro governo Lula, depois de 28 anos da emergência desse direito, as condições de precariedade nas comunidades quilombolas continuavam alarmantes. Divulgado em 2013, o Relatório do Programa Brasil Quilombola detalhou a situação desumana em que ainda vivem as comunidades certificadas como quilombolas. Das 80 mil famílias quilombolas do Cadastro Único, sistema que serve de banco

¹⁶ FARFAN-SANTOS, Elizabeth. *Black Bodies: The politics of quilombismo in contemporary Brazil*. Austin: University of Texas Press, 2016.

¹⁷ O artigo foi regulamentado no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Trata-se de um conjunto de normas constitucionais que visa assegurar a transição do regime constitucional anterior para o atual. Em tese, são normas que não teriam mais eficácia depois de cumpridas. Uma vez demarcadas todos os territórios das comunidades remanescentes de quilombos, não haveria mais necessidade da norma. Essa discussão será aprofundada no segundo capítulo desse trabalho. Cf: BRASIL. Constituição (1988). Artigo 68 do ADCT – Direito à Propriedade das terras das comunidades remanescentes de quilombo. Maurício Antônio Lopes (org). São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

¹⁸ Em 2004, é criado o Programa Brasil Quilombola, cuja finalidade precípua é coordenar as ações governamentais para as comunidades remanescentes de quilombo por meio de articulações transversais, setoriais e interinstitucionais, com ênfase na participação da sociedade civil. O Programa é coordenado por meio do Seppir, junto à Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais e conta com 21 órgãos da administração pública federal. Cf: BRASIL. *Programa Brasil Quilombola: Guia de políticas públicas para comunidades quilombolas*. Brasília: 2013, p. 15. Mais detalhes sobre o programa serão discutidos no segundo capítulo desse trabalho.

de dados para programas sociais, o documento indicou que 74,7% viviam em estado de extrema pobreza. O relatório também apontou que os quilombolas têm menos acesso a serviços básicos como saneamento e energia elétrica, quando comparados ao restante da população. Entre os quilombolas, 48,7% deles vivem em casas com piso de terra batida, 55,21% não têm água encanada, 33,06% não têm banheiro e 15,07% deles possuem esgoto a céu aberto. Há, ainda, um alto índice de analfabetos: 24,81% deles não sabem ler e, em 2013, a taxa de analfabetismo dentro das comunidades quilombolas era quase três vezes mais alta do que a média nacional, já que a Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílio (PNAD) indicava 9,1% para o país.

No que se refere especificamente ao Rio de Janeiro, o relatório de 2010, produzido em doze municípios do estado do Rio de Janeiro, com vistas à inclusão no Cad. Único, apontou a seguinte situação nas comunidades quilombolas:

Segundo a PNAD 2007, os analfabetos no Brasil são 14 milhões, dos quais 9 milhões são pretos e pardos. Entre as pessoas de 15 anos ou mais, a taxa entre os brancos era de 6,1%, e de 14% para pretos e pardos, ou seja, mais que o dobro da dos brancos. Entre os responsáveis das famílias quilombolas cadastrados pelo Projeto, os percentuais de analfabetos foram muito elevados, principalmente em Armação de Búzios, Quatis, Quissamã, São Pedro da Aldeia e Valença, todos acima de 20%.¹⁹

Notemos que, mesmo comparando com a população negra, a taxa de analfabetismo dentro das comunidades pesquisadas é maior. Esses números expressam como o desamparo social é consequência da forma predominante de governar os corpos daqueles que vivem nas comunidades quilombolas, impondo-lhes condições desumanas. Essa situação evidencia como racismo governa as condutas por meio de tecnologias de poder que permitem a agressão e justificam a destruição corporal ou simbólica daquelas populações, já que, quando se trata dos territórios quilombolas, estamos falando de uma série de práticas, saberes e valores que se perdem diante das dificuldades de continuarem vivendo a partir de seus modos de vida tradicionais. Esta prática racista, conforme denunciado por Allan da Rosa, “assassina, abate, invisibiliza ou nega, desde o que há de institucional até o que pulsa de mais subjetivo”.²⁰

Nesses termos, o racismo pode ser pensado como uma forma de governar os corpos e as condutas, cuja racionalidade integra os processos de morte e de exclusão relativos tanto à

¹⁹ BRASIL. Projeto de Cadastramentos das populações indígenas e quilombolas em doze municípios do estado do Rio de Janeiro com vistas à inclusão no CadÚnico. Rio de Janeiro: CEPERJ, 2010.

²⁰ ROSA, Allan da. “Introdução: gesto coletivo, passo pessoal - educação popular”. In: *Pedagogia, autonomia e mocambagem*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013, p. 14.

materialidade corporal, quanto aos processos de subjetivação. Sobre a concepção de governo, são valiosas as análises de Michel Foucault sobre a *governamentalidade*, neologismo criado em seus estudos relativos às artes de governar em três direções: primeiro, os trabalhos sobre a biopolítica que, durante o século XVIII, trataram do governo da vida e de seus processos de controle sobre a população. É nesse momento histórico que o racismo se transforma numa tecnologia política de Estado; segundo, as análises sobre a razão de Estado, que emerge nos séculos XVI e XVII, definida por Foucault como uma racionalidade política, resultante da permanente correlação entre individualização e consolidação de uma totalidade estatal. Aqui, as análises de Foucault enfatizaram a emergência do Estado Moderno e a constituição dos seus aparelhos administrativos; e, por fim, as apreciações atinentes ao governo das condutas, cujos escritos estão atrelados ao caráter individualizante do poder pastoral, detalhando as práticas desenvolvidas durante os primeiros séculos de formação do cristianismo e da Reforma Protestante do século XVI²¹. Nesses trabalhos, Foucault debruçou-se tanto sobre as artes de governar do poder pastoral, como a descrição do que definiu de *contracondutas*, entendidas nos seguintes termos:

São movimentos que têm como objetivo outra conduta, isto é, querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos. São movimentos que também procuram, eventualmente em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir.²²

Provocada por essas discussões, ao longo do trabalho, denominarei de *governamentalidade racista* as práticas de exclusão engendradas contra os corpos daqueles que vivem nos territórios quilombolas materializadas em três direções: primeiro, pelas tecnologias de poder expressas pela excessiva burocratização do processo jurídico, dificultando o acesso efetivo ao direito territorial. Aqui, o corpo é afetado pelo cansaço de espera²³; segundo, pelas constantes ameaças de perder a terra diante das investidas dos empreendimentos turísticos, do

²¹ FOUCAULT, Michel. “Aula de 1º de Março de 1978”. In: *Segurança, território e população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 253-285

²² Ibid., p. 257.

²³ A relação entre racismo e a burocratização no processo de concessão de terra quilombola foi discutido por Elizabeth Farfán-Santos em sua análise sobre a comunidade quilombola de Grande Paraguaçu, situada em Cachoeira, Bahia. Em seu trabalho, a autora aponta como a burocracia afeta o corpo dos quilombolas, impondo-lhes o cansaço de uma espera, cujo processo ocorre por meio de inúmeras reuniões com técnicos dos órgãos governamentais. Cf: FARFÁN-SANTOS, Op. Cit., 2016.

mercado imobiliário e dos proprietários de terra. Nesse caso, o medo tem sido o afeto central entre as populações quilombolas²⁴; pelos modelos normativos de identidade construídos sob perspectivas culturais essencializantes. Aqui, o excesso de visibilidade cultural tem sido a forma sofisticada de invisibilizar os efeitos do racismo nas comunidades quilombolas. Nesse caso, há certa tendência de exotizar os corpos, bem como a folclorização das práticas culturais²⁵. Em suma, a *governamentalidade racista* mescla biopolítica e racionalidade neoliberal.

Diante desse cenário, em meu percurso de pesquisa pelos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro, estava interessada nas formas pelas quais mulheres negras negociavam,

²⁴ Tratando-se do contexto do Rio de Janeiro, destaco os relatórios de antropológicos produzidos a partir da década de noventa onde foram detalhados os conflitos de terras. Dentre os relatórios destaco: na década de noventa: CARVALHO, José Paulo Freire. *Os filhos da terra: Comunidade Negra Rural de Caveiras – São Pedro da Aldeia*. Relatório de identificação da comunidade remanescente de Quilombo. Rio de Janeiro: Minc/Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro Fundação Palmares, 1998; MATTOS, Hebe Maria e MEIRELES, Lúcia C. “*Meu e vovô falava: quilombo é aqui*”. Comunidade São José da Serra. Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo - Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI). Niterói, Universidade Federal Fluminense, 1998; e o trabalho de Neusa Maria Gusmão: GUSMÃO, Neusa Maria. *Terras de Pretos: terra de mulheres: Terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Fundação Cultural Palmares, 1996; A partir dos anos 2000: ARRUTI, José Maurício et al (Org.). *Relatório Parcial de Caracterização da Comunidade Negra das Terras de Preto Forro*. Relatório preliminar sobre situação econômica, histórica e situação legal. Rio de Janeiro: Projeto Egbé Territórios Negros, 2002; _____. *Relatório Técnico Científico sobre a comunidade remanescente de quilombo da ilha da Marambaia – Município de Mangaratiba (RJ)*. Rio de Janeiro: Projeto Egbé Territórios Negros, 2003; ALVEZ, Kênia Cristina Martins. *Relatório Antropológico Preliminar de Caracterização da Comunidade Quilombola da Tapera*. Ministério Público Federal, 17/12/2010; ARAÚJO, Elisa Cotta; KLEIN, Nathália; O'DWYER, Eliane. *Quilombo do Cruzeiroinho: Terra de Santo e Caxambu como diacríticos de uma comunidade evangélica*. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *O fazer antropológico e o reconhecimento dos Direitos Constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012, p. 273-322; DALMASO, Delma Pessanha. “Remanescentes de quilombo em múltiplas dimensões (Conceição do Imbé)”. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *O fazer antropológico e o reconhecimento dos Direitos Constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012, p. 218-271; LUZ, Franco Andrea. “Os remanescentes do Quilombo da Rasa”. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *O fazer antropológico e o reconhecimento dos Direitos Constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012. p. 114-144; MALHEIROS, Márcia Fernanda Ferreira. “Terra da Cesárea, terra solta e terra de negócio: a comunidade de Sobara no processo de identificação e delimitação de territórios quilombolas no Rio de Janeiro”. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *O fazer antropológico e o reconhecimento dos Direitos Constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012, p. 69-113; SOUZA, Miriam Alves; FARINA, Renata Neder. “Família Sacopã: Identidade quilombola e resistência ao racismo e a especulação imobiliária na Lagoa”, Rio de Janeiro. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *O fazer antropológico e o reconhecimento dos Direitos Constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

²⁵ No Brasil, alguns trabalhos têm discutido os mecanismos racistas envolvidos na folclorização dos saberes e práticas culturais afro-brasileiras, como o de Rosa (2013) na educação e o de Martins (1997) no teatro. Ver: ROSA, Allan da. *Pedagogia, autonomia e mocambagem*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013; MARTINS, Leda. *Afrografias da Memória: O Reinaldo do Rosário no Jatobá*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. Em trabalhos específicos sobre as comunidades quilombolas destaco Farfan-Santos (2016) e Arruti (2006). Ver: FARFAN-SANTOS, Op. cit, 2016; ARRUTI, Op.cit, 2006.

aceitavam ou criavam saídas sobre os efeitos da governamentalidade *racista* sobre seus corpos e territórios, cujas condições históricas transformaram as mulheres nos novos estandartes da resistência quilombola contemporânea. No rastro da concepção de experiência proposto por Joan Scott²⁶, que considera que os sujeitos são constituídos por meio de suas experiências, meu foco de interesse recaiu nos modos como as mulheres com as quais conversei se tornaram lideranças quilombolas e por meio de quais narrativas produziam suas experiências. Isso significa recusar a separação entre experiência e linguagem, além de pensar a capacidade produtiva dos discursos na construção das diferenças.

Ao longo da pesquisa, entrevistei 48 quilombolas, a maioria mulheres negras, cisgênero, com idades, formações acadêmicas, tonalidades de peles e práticas religiosas diferenciadas. As conversas seguiram a linha de relato de vida, enfocando nas práticas por elas realizadas durante seus processos de engajamento na luta quilombola. Em geral, os temas relacionados ao racismo e ao sexismo surgiram em suas narrativas sem que eu tivesse provocado. Muitas vezes, percebi que meu corpo de mulher negra, com o meu cabelo crespo, era um facilitador para que elas comesçassem a falar sobre esses temas comigo. Entretanto, as suas reações eram diversas: passaram pela admiração, pelo espanto, pela curiosidade e até pela reprovação. Em alguns casos, elas apontavam o fato de eu ser a primeira ou estar entre as poucas pesquisadoras negras com quem elas tiveram contato. Aqui também as abordagens oscilavam desde entusiasmo até desconfiança, já que a reclamação recorrente em relação aos pesquisadores (as) é a de que eles e elas quase nunca retornam à comunidade o resultado de suas pesquisas. Minha pele preta não me deixou livre de suspeitas.

Aos poucos, fui percebendo que as histórias que mais me afetavam eram aquelas cujas mulheres se valiam da transmissão de saberes como forma de transformarem a si mesmas e os outros, mulheres que perceberam que era preciso criar espaços outros de subjetivação. Luta-se pela terra, mas é necessário fortalecer os vínculos para que ocupem o espaço de forma potente e criadora. A partir daí, selecionei narrativas cujas ações faziam usos dos saberes em três direções: por meio de práticas religiosas e orais que fortalecem os laços de pertencimento entre os indivíduos e o espaço onde vivem; por meio de ações no espaço escolar que propõem atitudes pedagógicas integradas com o território e as práticas culturais locais; por fim, por meio de oficinas que visam à formação política para as mulheres quilombolas, a fim de fornecer a

²⁶ SCOTT, Joan. "Experiência". In: SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Orgs.). *Falas de Gênero*. Santa Catarina: Editora Mulheres, 1999. Disponível em: < http://historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Joan_Scott-Experiencia.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2017, p. 1-23.

elas ferramentas para o enfrentamento das múltiplas formas de violência a que estão submetidos seus corpos e territórios. Essas práticas serão concebidas pela atávica relação entre o agir e o pensar, já que, conforme lembrou Michel Foucault, “todo mundo pensa e age ao mesmo tempo”.²⁷

Apesar de manter o espírito polifônico ao longo do texto, na medida em que o objetivo central do trabalho é o de narrar as práticas e as formas pelas quais, em especial as mulheres, foram se transformando por meio da luta pela terra, selecionei algumas experiências que protagonizam os capítulos nos quais relato as práticas.

São elas: Marilda de Souza Francisco, 52 anos, do quilombo do Bracuí (Angra dos Reis), contadora de histórias e divulgadora da história local da comunidade; Terezinha Fernandes de Azedias, 72 anos, do quilombo de São José da Serra (Valença), mãe de santo de um terreiro de umbanda; Laura Maria dos Santos, 57 anos, do quilombo de Campinho da Independência (Paraty), pedagoga, jongueira e militante da educação diferenciada; Fabiana Ramos, 31 anos, do quilombo do Bracuí, licenciada em educação do campo pela UFRRJ e militante da educação quilombola; Denise André Barbosa Casciano, 34 anos, liderança no quilombo da Tapera (Petrópolis) que, após um acontecimento traumático, quando quase viu seu marido e filho serem mortos durante as fortes chuvas que aconteceram em Petrópolis, valeu-se da escrita como forma de elaborar o trauma, momento que converge com seu engajamento na luta quilombola; Rejane de Oliveira, 42 anos, do quilombo Maria Joaquina (Cabo Frio), coordenadora no Rio de Janeiro da Oficina Nacional Tecendo Protagonismo e Empoderamento das Mulheres Quilombolas, realizando oficinas para mulheres quilombolas, orientada pelo conceito do Bem Viver, da Marcha das Mulheres Negras. Apesar desse enfoque, busco, ao longo do trabalho, trazer outras vozes, sejam de homens ou mulheres que vivem em outras comunidades quilombolas.

Durante os encontros, a relação estabelecida com cada uma delas ocorreu de forma diferenciada. Com algumas realizei mais de uma entrevista, participando de cerimônias religiosas, acompanhado um pouco de seus cotidianos. Foi o que aconteceu com Marilda de Souza Francisco, Fabiana Ramos, Terezinha Fernandes de Azedias e Rejane de Oliveira. Com outras realizamos um único encontro, como aconteceu com Laura Maria dos Santos e Denise André Barbosa Casciano.

²⁷ FOUCAULT, Michel. “Verdade, poder e si mesmo”. In: *Ditos e escritos V - Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 298.

Elas trouxeram uma diversidade de temas e temporalidades. O que recorta essa multiplicidade é a pergunta central desse trabalho que, no âmbito da luta antirracista, pergunta sobre a singularidade de suas ações, interrogando sobre as afecções do presente que mobilizam suas práticas. Outro interesse desse trabalho é o de narrar os processos pelos quais elas se engajaram na luta quilombola. Tais interesses partem da premissa de que as condições históricas não produzem apenas instituições, modelos econômicos ou práticas jurídicas, mas, igualmente, constituem-se como um campo de possibilidades para configuração de determinadas formas de sujeitos. Nessa direção, aviso leitores e leitoras: não há nenhuma pretensão de esgotar análises sobre os campos da umbanda, das religiões pentecostais, da educação quilombola, das práticas de oralidade, entre outros temas por elas abordados. Outrossim, não se trata de traçar a trajetória de vida ²⁸. Ao contrário, por meio de suas narrativas, desejo tornar visível como aquelas mulheres criam saberes e práticas que, mesmo quando tomam como referente o passado, informam sobre as condições de produção daqueles saberes no presente.

Apesar das dessemelhanças entre elas, fui percebendo que as narrativas convergiam em um aspecto: cada uma delas, conforme falava deslocava sentidos racistas e sexistas sobre seus corpos negros e femininos, cujas práticas desconsideram suas criações como práticas intelectuais legítimas. Na medida em que o racismo é uma máquina de triturar o que há de mais subjetivo, logo percebi a potencialidade política daquelas narrativas. Em conjunto, elas rasuravam os discursos dominantes em torno desses dispositivos, que tendem a folclorizar saberes e práticas quilombolas, destituindo-os de sua potencialidade transformadora no presente. Ao mesmo tempo, tais narrativas não se constituíam como um exercício vazio e narcísico do tipo “somos poderosas”, pois, ao contrário disso, algumas delas tiveram coragem de falar das fragilidades, das iras, dos ressentimentos, além das potencialidades.

Para tornar visível a singularidade dos nossos encontros, denominarei essas práticas de *territórios de afetos*²⁹, compreendidas como um campo de ação política que se exprime pela

²⁸ Para mais detalhes sobre a biografia, ver: BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. In: FERREIRA, Marieta M.; AMADO, Janaina. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 183-191.

²⁹ A terminologia território de afetos ou territórios de afetos podem ser encontrada em alguns trabalhos cujas abordagens destacam a relação afetiva entre as pessoas e os espaços, sejam eles sociais ou subjetivos. Dentre os trabalhos destaco: WORTMEYER, Daniela Schmitz; SILVA, Daniele Nunes Henrique; BRANCO, Angela Uchoa. “Explorando o território dos afetos a partir de Lev Semenovitch Vigotski”. In: *Psicologia estudos*, 2014 Nesse trabalho, os autores analisam as implicações de uma perspectiva histórica e sociocultural para o estudo dos afetos no campo da psicologia; Outro trabalho: SILVA, Ana Caroline da; GUELEWAR, Whellder (orgs). *Terça Afro: territórios de afetos*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2016. O livro é fruto de vivências experienciadas no projeto Terça-Afro que

manutenção, pela criação ou pela redefinição de espaços potencializados para aqueles que vivem nos territórios quilombolas. *Territórios de afetos* não são definidos pela identidade jurídica quilombola, mas pela relação que se estabelece com o lugar e com aqueles que nele vivem. Trata-se de uma atitude política que privilegia os usos de saberes como forma de ampliar espaços de subjetivação, constituídos por meio de deslocamentos de sentidos que essas mulheres realizam em relação aos efeitos das exclusões de raça, de classe ou de gênero que afetam seus corpos e os territórios de suas comunidades. Aqui, recorro ao termo afeto no caminho aberto por Spinoza, ou seja, como “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”³⁰. Deleuze, seguindo Spinoza, diz que afetos não “são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro)”.³¹

O tema dos afetos é descrito por Spinoza em sua obra denominada *Ética*, escrita na segunda metade do século XVII. Recorrer à sua abordagem para pensar práticas contemporâneas das mulheres quilombolas, sugere alguns caminhos metodológicos que este trabalho pretende trilhar. Em primeiro lugar, indica não hierarquizar mente e corpo nas análises. Ao perguntar o que pode um corpo, Spinoza propõe considerarmos sua potência como lócus de produção de conhecimento, assim como as ideias que produzem afecções nos corpos³². A esse respeito, o filósofo escreveu: “o homem não se conhece a si próprio a não ser pelas afecções de seu corpo e pelas ideias dessas afecções”³³. Em segundo lugar, sugere situarmos as práticas quilombolas às condições imanentes que afetam os corpos e os territórios. Essa abordagem permite problematizarmos a ideia recorrente de que as ações quilombolas são expressões de valores transcendentais. Uma narrativa presente nos discursos construídos por meio dos essencialismos identitários. Em contraposição as dimensões moral e jurídica, a ética, proposta por Spinoza, busca desarticular o sistema de julgamento dos valores morais, enfatizando sobre os modos de existência. Trata-se, portanto, conforme definiu Deleuze, de uma filosofia da prática.³⁴ Em terceiro lugar, partindo da aceção de que os corpos são

acontece sempre as terças-feiras, em diferentes locais da periferia da cidade de São Paulo. Trata-se de um espaço de troca e acolhimento, onde se compartilham múltiplas experiências e vivências negras.

³⁰ SPINOZA, Benedictus de. “A origem e a natureza dos afetos”. In: *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 156- 259.

Ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

³¹ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2008, p. 170.

³² SPINOZA, Op. Cit, 2013.

³³ Ibid., p.225.

³⁴ DELEUZE, Gilles. “Sobre a diferença da ética em relação à moral”. In: *Espinosa: Filosofia da prática*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 29.

constantemente afetados por outros corpos³⁵, ao longo do texto, procuro explicitar as afetações recíprocas entre mim e as mulheres durante nossos encontros. Em quarto lugar, enfoco as narrativas pelos quais as mulheres reconhecem o valor de saberes e práticas por elas construídas, considerando esse processo como condição subjetiva e política que permite a ação. Spinoza estabelece a relação entre capacidade de ação e amor próprio, considerando que:

a alegria que provém da consideração de nós mesmos chama-se amor-próprio ou satisfação consigo mesmo. E como essa alegria se renova cada vez que a pessoa pondera sobre suas próprias virtudes, ou seja, sua própria potência de agir.³⁶

As dores e os traumas narrados permitem visualizarmos os deslocamentos dos afetos tristes em direção aos afetos alegres, o que nos leva pensar da importância de criação de espaços outros de subjetivação. Por conta disso, a abordagem de território que atravessa o trabalho engloba a um só tempo três dimensões que não estão apartadas entre si, mas para fins de visualização descrevo nos seguintes termos: a materialidade física dada pelas relações que as quilombolas estabelecem com o território do quilombo; a materialidade simbólica dada pelos significados que atribuem aos espaços; e, por fim, a materialidade subjetiva oferecida pela abertura de espaços de deslocamentos de sentido de discursos racistas, sexistas e classistas. Por causa dessa articulação, são valiosas as reflexões propostas por Muniz Sodré que, ao tratar das especificidades dos territórios negros, considerou:

A territorialização é de fato dotada de força ativa. Se isto foi historicamente recalcado, deve-se ao fato de que a modelização universalista, a metafísica da representação, opõe-se a uma apreensão topológica, territorializante do mundo, ou seja, a uma relação entre seres e objetos onde se pense a partir das especificidades de um território.³⁷

Muniz Sodré, cuja abordagem sobre território questiona os modelos teóricos que tendem a pensar os espaços como homogêneos e fixos em suas funcionalidades, define território em termos de porosidade, já que é dotado de uma força ativa, o que implica tomarmos os territórios em termos de multiplicidade e de deslocamentos, bem como as afecções que ele provoca. Discussão que nos leva para as intrínsecas relações entre espaço e subjetividade.

³⁵ Ibid., p.25

³⁶ SPINOZA, Op. Cit., 2013, p. 227.

³⁷ SODRÉ, Muniz. “Espaço e modernidade”. In: *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 13.

A relação entre política, subjetividade e espaço foi igualmente discutida por Michel Foucault³⁸, numa conferência em que trata da noção “heterotopias”, ou “outros espaços”. A fim de criticar a representação moderna de espaço, Foucault considera que vivemos atualmente na era do espaço da justaposição, e que isso se deu a partir do momento em que a categoria espacial deixou de estar subordinada às relações de tempo linear e homogêneo, como era predominante no século XIX. Daí, o filósofo, valendo-se do conceito de *heterotopia*, conceito provindo da Geografia, sugere a potencialidade política de pensarmos os espaços em termos de multiplicidades de sentidos e de temporalidades. Igualmente, Foucault indica que a busca pelos lugares utópicos, não lugares (u-topos), projeta no futuro um espaço irreal onde nosso corpo não está presente.³⁹ Margareth Rago⁴⁰, discutindo a diferença que Foucault estabelece entre as noções de utopia e heterotopia, considera que, diferentemente das utopias, que conduzem a algum lugar distante no futuro, as heterotopias dizem respeito ao aqui e agora e as “possibilidades de transformar o mundo exterior e interior, individual e coletivo”⁴¹ Nessa perspectiva, a noção de heterotopia não se reduz apenas à dimensão física, mas também à criação de espaços afetivos, tornando-se, portanto, ferramenta teórica valiosa para as práticas políticas do presente.

Tratando das motivações do presente que conduzem a luta quilombola, inspiro-me, de igual modo, na abordagem apresentada por Gilvânia Maria da Silva⁴², quilombola e pesquisadora da educação, do Quilombo Conceição das Criolas, situado em Salgueiro, em Pernambuco:

Pensar quilombo como “o presente”, é necessário nos despir dos conceitos de quilombo apenas como algo ligado ao passado estático e reconhecê-lo no hoje. Essa visão estática não reconhece as mudanças que ocorreram, ora por força das organizações próprias dos quilombos, ora pelas novas formas de escravização. Só a partir de uma compreensão nova, em que se considere a diversidade quilombola, suas características e especificidades culturais, regionais, geográficas e políticas é que podemos compreender melhor quem são os quilombos, suas lutas e resistências como estratégias de construção de seus modelos de desenvolvimento e processos organizativos próprios. É preciso pensar em um presente que coloque o Estado brasileiro na condição de agente devedor, mas, ao mesmo tempo, responsável pela elaboração e

³⁸ FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico; As heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

³⁹ Ibid, p.19-30.

⁴⁰ RAGO, Margareth. *Inventar outros espaços, criar subjetividades libertárias*. São Paulo: ECidade, 2015.

⁴¹ Ibid, p.13-15

⁴² ⁴² SILVA, Maria Gilvânia. *Educação como processo de luta política: a experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Criolas*. Brasília, 2012, Dissertação (Mestrado Políticas Públicas e Gestão Educacional) - Universidade de Brasília.

execução das políticas públicas para as comunidades quilombolas, rompendo com as marcas do passado escravo que as colocou em situação de desigualdade⁴³

Os *territórios de afetos*, compreendidos como criações do presente, referem-se às práticas construídas pelos deslocamentos dos sentimentos relacionados tanto à materialidade da terra - seja o medo de perdê-la, seja o cansaço da espera jurídica, seja o orgulho de preservá-la - quanto aos dispositivos dominantes de poder, que se baseiam nas exclusões de raça, de gênero e de classe.

Vale destacar que narrar as experiências de mulheres quilombolas faz parte de uma escolha política, cuja motivação é tornar visíveis, simultaneamente, os dispositivos racistas e sexistas que colocam seus corpos, saberes e territórios sob riscos constantes, bem como os agenciamentos que, no cruzamento entre a ética e a política, rasuram as formas convencionais de fazer política. Não se trata de idealizá-las, tampouco de sugerir, por meio de suas experiências, que exista um único modelo político a ser seguido. Suas experiências não são exemplares em um sentido moral, mas podem ser inspiradoras em tempos da racionalidade neoliberal, cujos sofisticados dispositivos de poder tendem a limitar nossa capacidade de criação de projetos coletivos.

Nas páginas que se seguem, a discussão sobre os *territórios de afetos*, como práticas do presente, se desdobrará em três eixos analíticos, distribuídos em cinco capítulos: as abordagens teóricas que permitem narrar as singularidades das experiências; as condições históricas que favoreceram a seleção das mulheres como novos símbolos da luta quilombola; por fim, os saberes construídos pelas próprias mulheres por meio de suas práticas.

O primeiro capítulo, *encruzilhadas teóricas*, apresenta abordagens no campo dos feminismos e da Filosofia da Diferença que trataram da relação entre corpo, afeto e política na criação de espaços outros de subjetivação, especialmente das experiências de mulheres negras. Essas teorizações inspiram as análises realizadas ao longo da tese, permitindo pensar as práticas das mulheres quilombolas para além de uma ação moldada exclusivamente pelas demandas de modelos essencializantes da identidade jurídica ou cultural, vendo-a como parte de seus processos de transformação pessoal, motivados pelas demandas do presente. Ademais, o capítulo detalha as discussões teóricas que colaboraram para construção do conceito *território de afetos*, bem como aquelas que atravessam as noções de *governamentalidade racista*. Nesse

⁴³ Ibid., p. 38

capítulo, igualmente descrevo o que denomino de *dispositivo da ancestralidade*, que no caminho aberto por Michel Foucault sobre o *dispositivo da sexualidade*⁴⁴, trata-se de uma rede discursiva e não discursiva que estabelece uma relação atávica entre a legitimidade do acesso ao direito e o pertencimento identitários cultural, definido em termos de essência e origem. Aqui, tradição e a ancestralidade são capturadas nos processos de normatização da identidade quilombola, esvaziando-as de suas potencialidades transformadoras no presente.

O segundo capítulo, *Labirintos dos direitos*, enfatiza as condições históricas, relacionadas ao contexto de emergência do sujeito de direito quilombola e a feminização da concepção de quilombo, o que deslocou a concepção tradicional, construída sob o enfoque masculino de guerra, virilidade e violência, para noções que envolvem a cultura feminina, como o cuidado e a transmissão de saberes. Nesse contexto, a identidade étnico-cultural ganha centralidade na definição do direito territorial, favorecendo a folclorização e a espetacularização de práticas culturais. Ademais, articulo os efeitos do dispositivo *da ancestralidade* e a morosidade burocrática como mecanismos de poder constitutivos da *governamentalidade racista*.

O terceiro capítulo, *Terreiros da reparação*, ressalta ações políticas que fazem usos de tradições religiosas e orais cujas finalidades fortalecem os laços de solidariedade entre os moradores do quilombo. São elas: a umbanda no quilombo de São José da Serra, liderada por Terezinha Fernandes de Azedias, e a prática de contar de histórias, desenvolvida por Marilda de Souza, no quilombo do Bracuí. Essas ações, orientadas por uma dimensão reparadora, no sentido proposto por Achille Mbembe, que concebe o termo como práticas que buscam restituir os laços quebrados pelos processos de desumanização constitutivos da racialização dos corpos negros⁴⁵, buscam estreitar laços afetivos entre as gerações e, portanto, com o próprio território. Aqui, aproximo essas práticas ao conceito de *cuidado de si e do outro*, estudado por Michel Foucault⁴⁶.

O quarto capítulo, *Campos da parresia*, descreve experiências que problematizam os espaços educacionais, propondo formas pedagógicas diferenciadas nas escolas quilombolas, como o projeto *Educando Com Arte*, coordenado por Laura Maria dos Santos, do quilombo de Campinho da Independência, que resultou no livro *Vivência de Saberes*, e o projeto de trabalho

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. “O dispositivo da sexualidade”. In: *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 85-143.

⁴⁵ MBEMBE, Achille. “Epílogo: existe apenas um mundo”. In: *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014, p. 304.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: *Ética, sexualidade, política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. p. 264-87.

integrado com a escola da comunidade, liderados Angélica de Souza Pinheiro, Luciana Silva, Fabiana Ramos, Marcos Vinícius Francisco de Almeida. Eles foram o primeiro grupo de quilombolas do estado do Rio de Janeiro que concluíram o ensino superior por meio do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA) na UFRRJ. Além deles participaram do projeto Marilda de Souza Francisco e Raísa Francisco de Almeida. Por conta dos objetivos propostos no trabalho, que enfoca nas experiências individuais de tornar-se quilombola, destaco a trajetória de Fabiana Ramos, mas vale destacar que o projeto foi criado e implantado coletivamente. Por meio dessas atividades, enfocarei a coragem dessas mulheres de denunciarem o racismo nos espaços institucionais de educação, valendo-se, portanto, de uma atitude parresíasta que, em linhas gerais, como abordado por Foucault, significa a coragem de dizer a verdade, correndo-se algum risco por causa desse dizer⁴⁷.

O quinto capítulo, *Trançados da política*, descreve afetos que motivaram o engajamento político de duas lideranças quilombolas. A primeira é Denise André Barbosa Casciano, que vive no quilombo da Tapera, situado em Petrópolis, cuja entrada na luta quilombola é recente, ocorrendo depois de uma situação extrema de vulnerabilidade, em 2011, quando ela tem sua casa destruída pela enchente e quase perde o filho e o marido na correnteza de água, fato ocorrido em função de fortes chuvas. Aqui, destaco como as relações de parentesco e amizade configuram suas ações. A segunda experiência narrada é a Oficina Nacional Tecendo Protagonismo e Empoderamento das Mulheres Quilombolas realizada, em março de 2017, no Quilombo de Maria Joaquina, coordenada por Jane de Oliveira, juntamente com o coletivo de Mulheres da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Em ambas as experiências, enfatizo a potencialidade política daquilo que Patricia Hill Collins definiu como *espaços seguros*, compreendidos como espaços criados por mulheres negras onde saberes e experiências são partilhadas porque elas se sentem seguras dos dispositivos racistas e sexistas que incidem sobre seus corpos⁴⁸.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. “Aula de 1º de fevereiro de 1984”. In: *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 3-21.

⁴⁸ Cf. COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and politics of empowerment*. New York: Routledge, 1991.

CAPÍTULO I – Encruzilhadas teóricas

*Exu táva curiando⁴⁹ na encruza,
Quando a banda linda lhe chamou.
Exu no Terreiro é Rei,
Na encruza ele é doutor*
Ponto de umbanda

Esse capítulo percorre as abordagens teóricas propostas pelos feminismos e pela Filosofia da Diferença, inspiradoras das análises que serão realizadas ao longo do trabalho, bem como as criações conceituais, pois, conforme sugeriram Gilles Deleuze e Felix Guattari⁵⁰, todo conceito é uma multiplicidade formada por componentes diversos.

A fim de ressaltar as convergências entre esses campos teóricos, a imagem da encruzilhada evoca os significados atribuídos ao espaço pelas práticas religiosas afro-brasileiras, concebido como lugar de intersecções e multiplicidade, distanciando-se, portanto, das formas binárias de se pensar os processos históricos. Sobre o conceito da encruzilhada, são valiosas as análises de Leda Maria Martins, pesquisadora das congadas em Minas Gerais, ao considerar que a “cultura negra é uma cultura das encruzilhadas”⁵¹, espaço onde reina Exu Elegbara, orixá que é senhor das portas, encruzilhadas e fronteiras:

A encruzilhada, locus tangencial, é aqui assinalada como instância simbólica e metonímica, da qual se processam vias diversas de elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que a coabitam [...] Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sgnica diversificada e, portanto, de sentidos.⁵²

⁴⁹ O termo denota ficar espiando coisas alheias.

⁵⁰ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. “Introdução: Rizoma” *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 1995, p. 18-20.

⁵¹ MARTINS, Leda Maria. “Introdução: Deixa meu gunga passar”. In: *Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997, p. 26.

⁵² Ibid., p. 28.

À luz dos sentidos sugeridos pela encruzilhada explicita-se, portanto, as consonâncias entre a Filosofia da Diferença e os feminismos, especialmente no que diz respeito às críticas que realizaram sobre a concepção masculinista, branca e heteronormativa de sujeito universal e racional, valorizado pelo Iluminismo, cujas formulações ainda ressoam na contemporaneidade.

No âmbito da Filosofia da Diferença⁵³, autores como Foucault, Deleuze, Guattari, cujos enfoques balizam diversas análises desse trabalho, têm destacado o caráter contingente do conhecimento, indicando, sobretudo, que o discurso científico não reflete a realidade, mas, ao contrário, institui o próprio real por meio de um conjunto de regras e de relações de poder. De igual modo, suas narrativas destacaram a importância de levarmos em consideração como o desejo, os afetos e o corpo influem tanto na produção de conhecimento como nas práticas políticas. Na medida que criticam a ideia de identidade, concebida em termos de essência e fechamento, as narrativas propostas pela Filosofia da Diferença procuram evidenciar multiplicidades. Por conta disso, a noção de diferença ganha centralidade, conforme apontou a historiadora feminista Ana Carolina Arruda de Toledo Murgel:

Pensar em diferença, dentro do pós-estruturalismo, é entender a diferença em sua positividade, e não como reflexo do eu ou do mesmo, não como referente ao outro. Diferença como singularidade, livre da representação. Falar em diferença é questionar o sentido único, logo é abrir-se a múltiplas interpretações e sentidos.⁵⁴

Preocupações semelhantes têm sido explicitadas pelas teorizações feministas, já que o paradigma do sujeito universal exclui as mulheres, que, nesse enfoque, são associadas às emoções, à natureza e ao corpo, considerados atributos menores em comparação à razão, à cultura e à mente, atributos masculinos⁵⁵. Conforme apontou a historiadora Margareth Rago, as epistemologias feministas, compreendidas como campos conceituais por meio do qual

⁵³ Para mais informações sobre a Filosofia da Diferença, conferir: MARINHO, Cristiane Maria. *Filosofia e Educação no Brasil: da identidade à diferença*. São Paulo: Edições Loyola, 2014; SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004.

⁵⁴ MURGEL, Op. cit, 2010, p. 19.

⁵⁵ Sobre teorizações feministas, ver: McLAREN, Margaret. “Foucault e o sujeito do feminismo” In: *Foucault, feminismo e subjetividade*. São Paulo: Intermeios, 2016, p. 75-108; RAGO, Margareth. “Epistemologia feminista, gênero e história” In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (orgs). *Masculino, Feminino, plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998, p. 21-41.

operamos na produção de conhecimento, têm realizado críticas radicais sobre o caráter particularista, ideológico, racista e sexista do paradigma epistemológico dominante nas Ciências Humanas, tributária do Iluminismo⁵⁶. Nessa perspectiva, destacam-se as teorizações interseccionais⁵⁷, discutidas pelos feminismos negros, latinos e indígenas, cujas preocupações em articular as múltiplas dimensões da experiência humana evidenciam tanto as relações de poder que sustentam as subordinações construídas sob hierarquias de classe, raça e gênero, entre outras, como tornam visíveis as múltiplas possibilidades de singularização. Essas análises, de igual modo, têm colaborado para ampliação dos sujeitos dos feminismos.

Valendo-se das intersecções, das porteiras e das fronteiras, o capítulo descreverá as bifurcações teóricas que trataram das relações entre espaço, afeto, subjetividade e política, inspiradoras das análises em torno dos *territórios dos afetos*. Seguiremos pelas encruzilhadas: apresentação do acontecimento, ou seja, a visibilidade das mulheres quilombolas na cena política contemporânea e as linhas analíticas propostas pelos feminismos e a Filosofia da Diferença sobre as dimensões de história e experiência, espaço e subjetivação e governo, racismo e sexismo.

1.1 O acontecimento

O 3 de março de 2016 era um dia típico de verão no centro do Rio de Janeiro quando encontrei com Ivone de Mattos Bernardo, 53 anos, e Ana Beatriz, Nunes, 51 anos, lideranças no Quilombo Maria Conga, situado em Magé, região Metropolitana do Rio de Janeiro. A intensidade das falas fez o termômetro subir na pequena sala do Conselho Estadual dos Direitos do Negro (CEDINE), cuja sede fica em um prédio na Central do Brasil, no centro da cidade do Rio de Janeiro. Ivone de Mattos Bernardo é a atual presidente da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do estado do Rio de Janeiro (ACQUILERJ) e Ana Beatriz Nunes é vice-presidente do Conselho Estadual dos Direitos do Negro (CEDINE).

⁵⁶ Para mais informações sobre epistemologias feministas, conferir: RAGO, Margareth. Op.cit., 1998, p. 24-25.

⁵⁷ Para pensar os eixos de subordinação, ver: CRENSHAW, Kimberle W. "Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics". *Legal Forum*, University of Chicago, 1989 [1981], p. 139-167. Sobre os usos da interseccionalidade para evidenciar processos de singularização, ver: COLLINS, Patricia Hill. "Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro". *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan. /abr., 2016, p. 99-127.

Narrando sua trajetória de tornar-se uma liderança quilombola, Ivone disse que tudo começou em 2005, durante a Conferência de Igualdade Racial do Rio de Janeiro, quando descobriu a história de Maria Conga, escrava que, no século XIX, liderou um quilombo em Magé. No evento de 2005, Ivone encontrou seu primo Ronaldo dos Santos, liderança do Quilombo de Campinho da Independência (Paraty), que lhe falou sobre os direitos dos quilombolas, informando-a que ela pertencia à família Martins, que vivera durante a escravidão nas terras de antigo quilombo de Magé, liderado por Maria Conga.

Depois da Conferência, Ivone e sua prima, Ana Beatriz Nunes, foram atrás da história da escrava e do quilombo, descobrindo que parte daquelas terras constituía o bairro onde elas nasceram, cresceram e passaram parte de suas vidas. Sobre o momento, Ivone narrou a história de Maria Conga como um epifania amorosa, e sua fala me chamou atenção pela tonalidade afetiva e o conteúdo expressivo, grifados, como segue:

Eu me apaixonei pela história de Maria Conga porque era uma mulher negra, escrava, que lutava pelo direito dos negros. Pelo direito dos quilombolas. Nós temos vários líderes homens que foram capturados como Manoel Congo, que foi assassinado como Zumbi dos Palmares, dentre outros, mas ela era uma líder mulher negra. Naquela época, ela já fazia tudo que a gente faz hoje: lutar pelo direito da mulher, lutar pelo direito da cidadania, lutar pelo direito do negro, lutar pelo direito dos quilombolas, dos escravos. Trabalhava dentro da comunidade, era parteira, pegava as ervas para fazer remédio. **Fiquei muito orgulhosa** disso, sou orgulhosa por estar nessa luta; **tenho assim uma paixão** muito grande de estar nessa luta por ser mulher, por ser negra, por ser filha de descendente de escravo. [...] O trabalho que comecei na comunidade logo que voltei da Conferência da Igualdade Racial. Naquele ano eu voltei com um trabalho de educação: o Brasil Alfabetizado, que tinha mais mulheres do que homens. Depois a gente fez um trabalho de culinária do Cozinha Brasil, que foi um programa Governo Federal para aprender a cozinhar, aproveitando alimentos que as pessoas jogam fora, casca de laranja, casca de batata. Foram 29 mulheres que fizeram o curso e começaram a trabalhar dentro da comunidade, o que levou a autoestima para as mulheres. A autoestima de não ter vergonha de ser negro, não ter vergonha de ser quilombola. Ser mulher e não deixar apanhar do marido, porque a gente levou a Lei Maria da Penha. Trazia para o Rio mulheres e elas falavam para outras mulheres “a gente tem que ser assim, você tem que saber da lei, é crime.”⁵⁸

Por meio de uma tessitura celebrativa, Ivone vai aproximando a trajetória de Maria Conga à sua experiência pessoal, valendo-se da semântica contemporânea dos direitos e das

⁵⁸ Ivone de Mattos Bernardo, em entrevista à pesquisadora, em 3 mar. 2016.

lutas antirracista e antissexista. A convergência entre as experiências é realizada pela reivindicação de uma tradição política feminina baseada no cuidado dos outros. No caso de Maria Conga, as práticas incluíam o trabalho como parteira e o conhecimento das ervas, já as ações evocadas por Ivone envolvem a educação, as práticas antirracistas por meio de ações que melhorem a autoestima das quilombolas e o combate antissexista, com a introdução da lei Maria da Penha na comunidade de Magé.

O tom de contentamento que atravessa a fala de Ivone sobre a história de Maria Conga sugere o que Gilles Deleuze disse sobre o estado de estar alegre: “alegria é tudo o que consiste em preencher uma potência. Sente alegria quando preenche, quando efetua uma de suas potências”.⁵⁹ A potência na fala de Ivone foi, de certa forma, traduzida de duas formas que se entrecruzam: pelo reconhecimento da história de Maria Conga e pela promoção da autoestima seja por meio do aprendizado da leitura, de novas receitas, seja por meio do conhecimento da lei Maria da Penha.

Na mesma linha discursiva, ao longo de 2016, a Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (CONAQ), para comemorar os seus 20 anos de existência, promoveu oficinas destinadas à formação de lideranças femininas, com o objetivo central de fornecer ferramentas para que elas pudessem combater as formas de violência que incidem sobre seus territórios e seus corpos. No texto de divulgação da primeira oficina, que ocorreu em março na Casa Kalunga, em Cavalcante (GO), visualizamos a ênfase em estabelecer as relações entre as experiências das mulheres quilombolas do passado escravista e a luta das lideranças contemporâneas, traduzidas pela semântica dos direitos e as práticas do bem-viver, como se pode ver a seguir:

Em 2016, a CONAQ completa 20 anos de luta e identidade quilombola e esta luta onde as mulheres têm papel fundamental na organicidade e resistência inspiradas em Dandara dos Palmares, Tereza de Benguela, Aqualtune e tantas outras que servem de exemplo para lideranças quilombolas na luta hoje, pelo território e afirmação da identidade quilombola, e nós, mulheres quilombolas, remanescentes diretas dos povos africanos, estamos distribuídas em uma população de cerca de 130 mil famílias.

[...] Mantemos uma das culturas identitárias da nação em sua matriz, com os conhecimentos conforme recebemos de nossas ancestrais, e, apesar disso, somos invisibilizadas por uma história conveniente às elites, por interesses de economia nacional, por um Estado que pouco se preocupa em reparar o que não nos foi garantido em séculos de história.

⁵⁹ DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Abecedário de Gilles Deleuze. Transcrição do vídeo para fins exclusivamente didáticos, p. 54. Disponível em: <<http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>>. Acesso em 15 jun. 2017.

[...] O direito de existir e de acesso às políticas que as mulheres quilombolas temos está atrelado ao acesso à terra, base à sobrevivência, à manutenção de nossa identidade étnica. Queremos a garantia da propriedade de nosso território e sua proteção como patrimônio. Só assim teremos o direito de acessar todas as demais políticas desenvolvidas. Para alcançar o bem-viver, reivindicamos o direito de sermos diversas em nossos modos de ser, de crer, de pensar e de ir e vir. De sermos reconhecidas pelo Estado e de participar dos resultados econômicos do que ajudamos a produzir.

[...] Acreditando na autonomia e no protagonismo das mulheres quilombolas, reafirmamos a importância de espaços de auto-organização das mulheres, jovens e meninas, respeitando a ancestralidade e os processos internos de socialização, garantindo os direitos das crianças e idosas, visando à melhoria da qualidade de vida de toda a comunidade.⁶⁰

A escolha da CONAQ pela comunidade de Kalunga está ligada ao fato de que, em 2015, veio a público que meninas do quilombo vinham sendo usadas em uma rede prostituição local, situação favorecida pelos níveis elevados de vulnerabilidade social em que se encontra a comunidade de Kalunga. Esse fato levou o extinto Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e Direitos Humanos a construir um plano de ação publicado em março de 2016, enfocando quatro eixos: acesso à terra, infraestrutura e qualidade de vida, desenvolvimento local e inclusão produtiva, direitos e cidadania.⁶¹

Para nos aproximarmos dos conteúdos que a fala de Ivone e o texto da CONAQ exprimem, a primeira questão a ser observada é a de que o enunciado, conforme sugerem Gilles Deleuze e Claire Parnet, faz parte de um agenciamento coletivo, que

(...) põe em jogo, em nós e fora de nós, populações, multiplicidades, territórios, devires, afetos, acontecimentos. O nome próprio não designa um sujeito, mas alguma coisa que se passa ao menos entre dois termos que não são sujeitos, mas agentes, elementos. Os nomes próprios não são nomes de pessoa, mas de povos e de tribos, de faunas e de floras, de operações militares ou de tufões, de coletivos, de sociedades anônimas e de escritórios de produção.⁶²

Uma vez que as práticas das mulheres quilombolas não são dados naturais, interrogamos as condições históricas que permitiram que suas ações adquirissem essas configurações e, assim, pudessem narrar suas experiências contemporâneas por meio de uma tradição feminina,

⁶⁰ Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2016/03/15/conaq-realiza-oficina-de-mulheres-quilombolas-em-kalunga/>>. Acesso em 10 out. 2016. Grifos meus.

⁶¹ BRASIL. Plano de Ações do Quilombo Kalunga. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude, e dos Direitos Humanos. Brasília: SEPPIR/ SECOMT, 2016.

⁶² DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. “Uma conversa, o que é, pra que serve?”. In: *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1999, p. 42.

cujas ações articulam, simultaneamente, a semântica contemporânea dos direitos e a do vocabulário antirracista e antissexista. Essas condições se relacionam tanto ao cenário da luta quilombola como às possibilidades analíticas.

Foi nesse contexto de invenção de novas identidades quilombolas que as mulheres e as práticas femininas foram selecionadas para definição dos novos territórios quilombolas, integrando o conjunto de transformações que Margareth Rago, a partir das problematizações de Georg Simmel, chamou de feminização cultural, compreendida pela incorporação crescente de valores, ideias, formas e concepções especificamente femininas, resultado do trabalho de crítica cultural realizado pelas práticas feministas, afetando os valores, os comportamentos e os sistemas de representação.⁶³

Esse processo favoreceu a construção de novas etnias por meio de bases femininas, selecionando mulheres como ícones de luta para as suas comunidades. Nele, o feminino torna-se um dos elementos de expressão da ancestralidade quilombola, fazendo a noção de resistência quilombola, concebida em termos de guerra, força e virilidade, atributos relacionados ao campo masculino, ganhar novos significados em torno dos cuidados, da transmissão dos saberes e das relações afetivas que se estabelecem com o território.

1.2 Feminismos, história e experiência

O que significa historicizar as experiências das mulheres negras e quilombolas na contemporaneidade? Como narrar suas práticas *sem* correr o risco de transformá-las em novas heroínas quilombolas, destituídas de humanidade? Como evitar, portanto, o que foi denunciado por Paul Gilroy, em que as vítimas “primeiro são abençoadas, depois são obrigadas a desempenhar um papel de iluminação e transformação do mundo”⁶⁴. Levando em consideração a potencialidade das abordagens feministas para problematizar as relações de poder que atravessam determinadas visibilidades femininas, essa seção discute a relação entre história e experiência abordada pelas discussões feministas.

⁶³ Sobre isso ver: SIMMEL, Georg. “Cultura feminina”. In: *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 67-91; RAGO, Margareth. “Feminizar é preciso. Por uma cultura filógina”. *São Paulo em Perspectiva*: Revista da Fundação Seade, São Paulo, v. 15, n. 3, jul-set. 2001, p. 58-66.

⁶⁴ GILROY, Paul. “Uma história para não se passar adiante: a memória viva e o sublime escravo”. In: *O Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centros de Estudos Afro-Asiáticos, 2012, p. 403.

História e o conceito de experiência possuem atávicas relações nas teorias feministas, já que o projeto político dos feminismos se configura pela necessidade de tornar visíveis práticas femininas que outrora estiveram silenciadas pelos mecanismos de exclusão configurados nas narrativas *masculinistas*. Por conta desse projeto teórico e político, a História se torna uma ferramenta privilegiada tanto por permitir que as experiências femininas silenciadas no passado possam ser cartografadas por meio da revisão de fontes históricas, como por favorecer a desnaturalização das identidades de gênero, já que nos permite acompanhar como elas foram construídas.

Não por acaso, várias autoras, em diferentes épocas, abordaram o tema da experiência feminina fazendo usos da História. Simone de Beauvoir, no final da década de 1940, argumentou que ninguém *nasce mulher, mas torna-se*. A filósofa francesa discutiu que a vida de uma mulher não é um dado natural, como a cor dos olhos ou as batidas do coração, pois passa por um processo de transformar-se no *Outro* do masculino. Seu trabalho abriu importante espaço para as teorias feministas sobre as intrínsecas relações que estabeleceu entre experiência e história.⁶⁵

Dando um salto de cinquenta anos, a historiadora Joan Scott⁶⁶, no início da década de 1990, desenvolveu uma sofisticada crítica sobre a noção de experiência. Scott, alinhando-se às abordagens da Filosofia da Diferença, defendeu que não existe um sujeito preexistente à experiência, mas, ao contrário, são as experiências que constituem os sujeitos, que, então, passam a se reconhecer como portadores de uma determinada prática. Publicado na década de 1990, o trabalho de Joan Scott converge com o contexto de deslocamentos epistemológicos sobre a noção de sujeito universal dentro dos feminismos, quando ganham destaque as teorias pós-estruturalistas questionadoras das noções de autoridade, de identidade e de tradição. Sobre a relação entre experiência e os processos históricos, Scott afirma:

precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência.⁶⁷

⁶⁵ BEAUVOIR, Simone. “Infância”. In: *O segundo sexo: a experiência vivida*. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1967, p. 9-65.

⁶⁶ SCOTT, Joan. W. “Experiência”. In: SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza e RAMOS, Tania Regina Oliveira (Orgs.). *Falas de gênero*. Santa Catarina: Editora Mulheres, 1999, p. 21-55.

⁶⁷ Ibid., p. 27.

Notemos que, na perspectiva abordada por Scott, o que interessa não é apenas o uso da história, mas como utilizamos a abordagem histórica para narrar como as experiências foram historicamente construídas. Sendo assim, tornar visível a experiência implica dar conta dos processos históricos que, por meio dos discursos, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Isso significa recusar a separação entre experiência e linguagem, além de pensar a capacidade produtiva dos discursos na construção das diferenças de gênero. A historiadora, inspirada pelas abordagens foucaultianas em torno das condições históricas em que os discursos, saberes e sujeitos são configurados, aponta que a própria ideia de experiência feminina em termos identitários precisava ser historicizada.

Entre o final dos anos de 1980 e início dos anos de 1990, o tema da experiência ganha destaque nos feminismos junto às questões de agência, resistência e identidade. Naquele momento, o tema torna-se central para chamada terceira onda do feminismo, marcada pela reivindicação das feministas negras, latinas e indígenas, entre outras, que questionavam, sobretudo, a naturalização do sujeito mulher em torno das experiências das mulheres brancas de classe média, ainda presente nas abordagens feministas marxistas e socialistas. Nesse período, portanto, consolidam-se os feminismos Multicultural, Global ou Transnacional e o Pós-moderno, que, junto com antigas abordagens Liberal, Marxista, Socialista e da Teoria Crítica, configuraram uma multiplicidade de teorizações feministas sobre as experiências, adotando uma relação diferenciada com a história e narrando as experiências femininas de formas distintas.⁶⁸

Destaca-se, no contexto estadunidense, a produção das feministas negras, cujas abordagens na década de 1980 tinha como projeto político radical tornar visíveis as práticas das mulheres negras. Naquele momento, muitas daquelas autoras retomam o passado em duas direções: tanto para produzir narrativas outras sobre a escravidão, como para dar visibilidade à produção intelectual de mulheres negras que, no século XIX, já denunciavam a tripla opressão a que os corpos femininos negros estavam sujeitos.

Dentre estas, podemos citar o trabalho de Angela Davis, em 1981, ao lançar *Women, Race, and Class*. Davis, traduzida recentemente para o Brasil, examinou a história de mulheres negras nos Estados Unidos desde o período escravagista até a emergência do capitalismo moderno, explorando questões relativas aos direitos reprodutivos e ao estupro, em particular.

⁶⁸ Sobre isso, ver: PERPICH, Diane. “Black Feminism, Poststructuralism, and the Contested character of experience”. In: DAVIDSON, Maria del Guadalupe; GINES, Kathryn T.; MARCANO, Donna-Dale L. (Eds.). *Convergences: Black Feminism and Continental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2010, p. 13-34; McLAREN, Margaret. *Foucault, feminismo e subjetividade*. São Paulo: Intermeios, 2016.

Sua narrativa procurou demonstrar as profundas diferenças entre as experiências de mulheres negras e de mulheres brancas. Para essa autora, devido à trajetória histórica diferenciada das mulheres negras, é fundamental pensar como o racismo e o sexismo operam em conjunto com a opressão de classe. Davis denuncia como o enorme espaço que o trabalho doméstico ocupa na vida das mulheres negras reproduz um padrão que foi estabelecido durante os primeiros anos de escravidão, o que as faz, na condição de escravas, terem todos os outros aspectos da sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório.⁶⁹

Em 1982, bell hooks, em *Ain't I a woman*, é outro exemplo que, partindo do famoso discurso da ex-escrava Sojourner Truth, proferido em 1851, traça o percurso histórico da desfeminilização das mulheres negras ao longo da história estadunidense, discurso este que, via de regra, as desumanizava e ainda continua oprimindo-as. A autora expõe uma nova tese sobre a escravidão, afirmando que ela não apenas oprimiu os homens, mas também produziu a desvalorização do feminino na construção identitária das mulheres negras. Uma implicação disso se manifesta quando elas não percebem que o sexismo é um aspecto que deve ser combatido tanto quanto o racismo:

Na contemporaneidade, nós mulheres negras não pudemos nos unir para lutar por direitos porque não víamos a “feminilidade” como um aspecto importante de nossa identidade. Formas de socialização racistas e sexistas nos têm condicionado a desvalorizar nossa feminilidade e a considerar a raça como o único rótulo importante de identificação. Em outras palavras, fomos instadas a negar parte de nós mesmas – e assim fizemos.⁷⁰

No capítulo “Sexism and black female slave experience”, bell hooks, de forma contundente, mostra como os corpos das mulheres negras escravizadas estavam expostos a toda sorte de violência, especialmente a violência sexual, porque elas não podiam recorrer aos valores morais, tampouco aos sistemas jurídicos, para se protegerem:

Enquanto o sexismo institucionalizado era um sistema social que protegia a sexualidade do homem negro, ele (socialmente) legitimou a exploração sexual de mulheres negras. A mulher escravizada tinha plena consciência de sua

⁶⁹ DAVIS, Angela. “O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher”. In: *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 15-41.

⁷⁰ Manterei no corpo do texto, a grafia da autora em minúsculo, já que é a forma como a autora assina seus trabalhos. Entretanto, nas notas de rodapé e na bibliografia seguirei as regras de formatação da ABNT. HOOKS, Bell. *Ain't I a woman: black women and feminism*. London: Pluto Press, 1982, p. 1. Tradução nossa.

vulnerabilidade sexual e vivia um constante medo de que qualquer homem, branco ou negro, pudesse escolhê-la para ser atacada ou vitimizada.⁷¹

Aqui, bell hooks denuncia como o sexismo transformou a situação da mulher escravizada em algo insuportável, já que o patriarcado, via de regra, “poupou” os homens negros da violência sexual, o que não aconteceu com as negras escravizadas, que tinham seus corpos ameaçados pela exploração sexual dos senhores brancos e dos homens negros. Ao retomar o tema da escravidão por meio de uma perspectiva feminista, a autora contraria a tese de que a opressão da escravidão sobre os homens, ao promover a *desmasculinização*, impediu que o patriarcado pudesse ser desenvolvido nas comunidades negras. Essa desconstrução foi importante porque muitas ativistas negras, em um primeiro momento, negaram o papel do sexismo e elegeram o racismo como foco central de luta.⁷²

Outro exemplo de um esforço de tornar visível a tradição intelectual das mulheres negras do século XIX é a publicação de *When and where I enter*⁷³, de 1982, por Paula Giddings, que, logo na introdução, defende os usos do passado na busca de inspiração para o presente, especialmente o presente ao qual ela se refere, que é a década de 1980, com a liderança republicana e conservadora na política americana. Giddings, já na epígrafe do livro, retoma a questão colocada, em 1892, por Anna Julia Cooper, escritora e abolicionista:

Apenas a mulher negra pode dizer "quando e onde eu entro", na calma dignidade, indiscutível da minha feminilidade, sem violência e sem litígio ou patrocínio especial, em seguida, e toda a raça negra entra comigo".⁷⁴

Partindo do discurso de Anna Julia Cooper, Paula Giddings vai defender que a experiência não era um problema abstrato para Anna Julia, já que a mãe fora escravizada e seu pai tinha sido senhor de sua mãe. Nessa direção, Giddings também defende que a forma pela qual Anna Julia via o mundo e produzia conhecimento era fruto de sua experiência de mulher negra. A autora afirma que o trabalho de Anna Julia Cooper não se restringia à luta abolicionista, pois também incluía discursos e escritos nos quais expressava seu próprio ponto de vista sobre o significado de sua história. A pesquisadora sugere como a experiência de ser uma mulher negra configura a produção dos saberes, uma criação negada e interditada.

⁷¹ Ibid., p. 24. Tradução nossa.

⁷² Ibid.

⁷³ GIDDINGS, Paula. *When and where I enter: the impact of Black women on race and sex in America*. New York: W. Morrow, 1982.

⁷⁴ Ibid, p. 31. Tradução nossa.

No capítulo “Inventing themselves”⁷⁵, ainda Giddings retoma o ano de 1892 como um momento significativo para a tradição entre as mulheres negras na luta contra as opressões de raça e de gênero. No contexto dos linchamentos ocorridos em Memphis, especialmente dos de Thomas Moss, Calvin McDowell e Henry Stewart, linchados em 1892, a pouco mais de um quilômetro de Memphis, emerge a luta de Maria Church Terrell (1863-1954) e Ida B. Wells (1862 – 1931). Paula Giddings constrói uma narrativa mostrando como as condições históricas conformam as experiências dessas mulheres na luta pelos direitos civis, que teve na luta contra os linchamentos o ponto de partida. Ambas eram filhas de ex-escravos que ascenderam socialmente, o que permitiu que elas recebessem formação e se dedicassem à escrita e ao ensino. Elas viveram no difícil período da Reconstrução, momento, como aponta hooks (1989), em que as mulheres negras lutavam para se desvencilhar das imagens de prostitutas, construídas durante a escravidão, levando à consolidação da imagem assexuada das *mamies* como uma forma de restaurar a dignidade das mulheres negras que desejavam ser vistas como damas. No entanto, Mary Church Terrell e Ida B. Wells ousavam elaborar uma produção intelectual desde um lugar suspeito para seus corpos. Nas análises de Paula Giddings, elas foram defensoras da promoção da educação entre os negros como uma forma de emancipação. Sobre isso, em 1895, Ida B. Wells, que ficaria mais conhecida por sua pesquisa sobre linchamentos, escreveria em seu artigo “Woman's Mission”, publicado no New York Freeman.

Igualmente, em 1981, Gloria Anzaldúa e Cherríe Moraga, em *This bridge called my back: writings by radical women of color*⁷⁶, por meio de uma escrita que borra as fronteiras entre a experiência pessoal e a criação acadêmica, alertavam sobre a necessidade de as mulheres de diferentes origens sociais, étnicas e de diferentes orientações sexuais encontrarem uma linguagem que supere a naturalização da opressão. Era preciso, segundo as autoras, encontrar outras formas de narrar nossas experiências para além da semântica da opressão, ao mesmo tempo que alertavam para a necessidade de dar visibilidade para uma tradição dos agenciamentos das mulheres em torno do ato de narrar suas próprias experiências.

Desse modo, as autoras defendem a criação do conhecimento como uma insurgência necessária no deslocamento de narrativas que focalizam apenas a opressão para a visibilidade dos agenciamentos, sobretudo no campo da criação de saberes por meio da escrita. Assim, provocava Gloria Anzaldúa: “Quem nos deu permissão para escrever? Por que escrever parece

⁷⁵ Ibid, p. 14-27.

⁷⁶ MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria. *This bridge called my back: Writing by radical women of color*. Watertown, Massachusetts: Persephone Press, 1981.

tão antinatural para mim? ”⁷⁷. Em certo sentido, *This bridge called my back* resumia as preocupações centrais do feminismo não branco da década de 1980 nos Estados Unidos: produzir narrativas para a construção de um feminismo mais plural e, portanto, mais inclusivo.

Naquele contexto, essas autoras utilizaram-se da abordagem interseccional para tornar visíveis as experiências das mulheres negras, a fim de reivindicar direitos. Nos Estados Unidos (EUA), desde a luta pelos direitos civis, as militantes negras passaram a denunciar a dupla invisibilidade de suas demandas dentro dos movimentos antirracistas e dos movimentos feministas. Essa situação materializava-se, inclusive, na linguagem. O vocábulo “negro”, no discurso dos movimentos antirracistas, era sinônimo de homens negros, ao passo que a palavra “mulher”, no discurso feminista da época, significava mulheres brancas. Nesse sentido, a categoria “mulher negra” ganha uma dimensão política na medida em que ela colabora para problematizar a invisibilidade das mulheres negras em diversos espaços, inclusive no campo da representação jurídica, eivado pela noção de Sujeito Abstrato. Se, por um lado, o campo jurídico passou a ser usado como um espaço de ampliação dos direitos, por outro, a categoria mulher era dominada pela representação da mulher branca e a categoria raça era dominada pela representação do homem negro.

Apesar de várias feministas negras já estarem adotando em suas análises uma abordagem interseccional, o conceito de *interseccionalidade* como uma ferramenta analítica aparece no campo do Direito no final dos anos de 1980. Foi tecendo críticas às categorias jurídicas universalizantes do direito que Kimberle Crenshaw⁷⁸, em 1989, criou o conceito de “interseccionalidade” (interseccionalidade) para tratar das experiências das mulheres negras de forma multidimensional no campo jurídico.

Em “Demarginalizing the intersection of race and sex”⁷⁹, Crenshaw defende que, quando uma mulher negra é discriminada, ela está em uma intersecção, não sendo possível definir *a priori* se o ato discriminatório se vincula à opressão sexual ou à discriminação racial. Em suas palavras, as mulheres negras podem experimentar discriminação de maneiras similares e diferentes daquelas enfrentadas pelas mulheres brancas e pelos homens negros. Às vezes, elas compartilham das mesmas experiências das mulheres brancas, no que diz respeito ao sexismo; às vezes compartilham as mesmas questões com os homens negros, no que diz respeito ao

⁷⁷ ANZALDÚA, Gloria. “Speaking In Tongues: A Letter To 3rd World Women Writers”. In: MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria, Op. cit., 1981, p. 166.

⁷⁸ CRENSHAW, Kimberle W. “Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics”. *Legal Forum*, University of Chicago, 1989 [1981], p. 139-167.

⁷⁹ Ibid.

racismo. A autora defende que as experiências são complexas, mas as categorias jurídicas obscurecem completamente as especificidades das mulheres negras, favorecendo o não atendimento pleno de suas necessidades no campo jurídico. Para autora, não se trata de adicionar dimensões como raça, gênero ou classe, mas perceber como esses elementos, em diferentes situações, se interconectam, produzindo um tipo de discriminação que é interseccional. Além disso, a pesquisadora considera que o conceito não deve ser pensado como uma noção abstrata, mas como uma ferramenta teórica que permite levar em consideração como essas dimensões atuam em contextos específicos, evitando-se definir *a priori* um eixo central para as experiências das mulheres negras, como raça, por exemplo.

Deslocando-se para a cena da produção brasileira, as feministas negras também produziram análises interseccionais que, assim como as estadunidenses, denunciaram a invisibilidade das demandas das mulheres negras no interior dos ativismos negros e feministas brasileiros.

No artigo, “Racismo e sexismo na cultura brasileira”⁸⁰, de 1980, Lélia Gonzalez, pesquisadora e ativista feminista, afirmou que as opressões de raça e de gênero são aspectos importantes para a análise da situação das mulheres negras no Brasil. Por isso, a autora advogava que a articulação entre o racismo e o sexismo produz efeitos violentos cotidianamente vivenciados pelas mulheres negras. Por conseguinte, na acepção da pesquisadora, era necessário que as pesquisas sobre gênero no Brasil incluíssem as análises raciais como forma de tornar visíveis as múltiplas experiências femininas.

Outro exemplo brasileiro está presente em 1985, ano em que se encerra a década da mulher da Organização das Nações Unidas (ONU). Neste ano, publicou-se o livro *Mulher negra*, de Sueli Carneiro e Thereza Santos⁸¹. Nessa obra, as autoras denunciaram que, na década da mulher, apesar do aumento significativo das produções acerca da questão de gênero, a variável “cor” não foi incorporada de maneira sistemática a essas produções teóricas, de forma que as mulheres negras pudessem beneficiar-se largamente dos estudos. As autoras também apontaram, com base em censos de 1950 a 1980, a posição desprivilegiada das mulheres negras diante dos homens negros e das mulheres brancas na sociedade brasileira.

⁸⁰ GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244. Esse Texto originalmente apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho “Temas e Problemas da População Negra no Brasil”, IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-Graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1980.

⁸¹ CARNEIRO, Sueli; SANTOS, Thereza. *Mulher Negra*. São Paulo: Nobel/Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985.

Ainda vale lembrar que, na década de 1980, há uma maior importância dada às formulações interseccionais brasileiras, com o surgimento das primeiras organizações sociais que se dedicaram especificamente às demandas das mulheres negras⁸². Núbia Moreira⁸³, pesquisadora das organizações feministas negras no Rio de Janeiro e São Paulo entre 1985 e 1995, enumera a criação de vários grupos feministas. Para citar alguns, em 1983, no Rio de Janeiro, foi criado o grupo Nzinga que, embora tivesse em seus quadros mulheres pobres, era constituído majoritariamente de mulheres de classe média. Ainda no Rio de Janeiro, na década de 1980, surgiu o Coletivo de Mulheres de Favela e Periferia⁸⁴. Em 1992, é criado o Grupo Criola, ligado ao Centro de Apoio às Populações Marginalizadas (CEAP). Moreira destaca que uma das ações mais significativas do Criola foi a Campanha Contra Esterilização em Massa, instrumentalizando mulheres, meninas e adolescentes negras para enfrentar o racismo, o sexismo e a homofobia⁸⁵. Em São Paulo, em 1988, é criado o Geledés Instituto da Mulher Negra, cujo propósito central da instituição era a manutenção de certa autonomia em relação ao poder estatal. Sobre a constituição dessas organizações, a pesquisadora avalia que o feminismo negro que se afirma no Rio de Janeiro e em São Paulo se deu por meio do reconhecimento do discurso da diferença, resultado de um processo de construção da identidade da feminilidade negra. Segundo a autora, essa construção produziu um sentido político para a categoria mulher negra, bem como favoreceu a profissionalização de algumas militantes negras.⁸⁶

Em termos mais recentes, proporcionado pelas mudanças implementadas durante os 20 anos do governo dos Partidos dos Trabalhadores, apesar de ainda estar longe das necessidades de justiça social, houve nos últimos anos um aumento do segmento negro, em especial de mulheres, nas universidades, situação que se reflete no crescente número de produções

⁸² A esse respeito, a pesquisadora Flávia Rios, cuja pesquisa sobre as organizações feministas negras entre 1979-1992, listou a criação das seguintes organizações: No Rio de Janeiro: Aquatume (1979), Nzinga (1982), Centro de Mulheres de Favela e Periferia (1986), Coletivo de Mulheres Negras (1990), Criola (1992). Em São Paulo: Mulheres Negras (1992) e Geledés (1988); em Santos: Mulheres Negras da Baixada Santista (1986); em São Luís: Mãe Andresa (1986); em Vitória: Mulheres Negras do Espírito Santo (1987); em Porto Alegre: Maria Mulher (1987); em Belo Horizonte: Mulheres Negras de Belo Horizonte (1987); em Campinas: Comissão de Mulheres Negras (1987); em Salvador: Coletivo de Mulheres Negras (1989-1990). Cf: RIOS, Flávia. "A democracia imaginada pelas mulheres afro-brasileiras: da ditadura militar à democracia. In: BLAY, Eva Alternan; AVELAR, Lúcia Mercês de. (orgs). *50 Anos de feminismo: Argentina, Brasil e Chile*. Volume 1: A construção das mulheres como atores políticos e democráticos: os casos do Brasil, Argentina e Chile. São Paulo: FAPESP/CNPQ/USP, 2015, p. 202.

⁸³ MOREIRA, Nubia Regina. *O feminismo Negro Brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo*. Campinas, 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

⁸⁴ MOREIRA, Op. cit., 2007, p. 65-66

⁸⁵ Ibid., p. 100

⁸⁶ Ibid., p. 111

acadêmicas cujos trabalhos enfocam as experiências desse segmento. Igualmente, como aconteceu nos Estados Unidos entre as décadas de 1970 e 1980, percebe-se um esforço de construir uma tradição. Vários desses recentes trabalhos focalizam mulheres que se tornaram proeminentes para a produção intelectual brasileira, como Lélia Gonzalez, Maria Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Luiza Bairos, além de escritoras negras como Carolina Maria de Jesus, Antonieta de Barros, Virgínia Leone Bicudo, Maria Firmina dos Reis, Conceição Evaristo, entre outras⁸⁷. Há ainda aquelas pesquisas que se debruçam sobre as experiências das mulheres negras na música, na universidade, bem como no campo dos afetos.⁸⁸ Muitos desses dialogam com a produção dos feminismos negros estadunidenses que tem ressoado no Brasil. Ao mesmo tempo, há crescente interesse entre as feministas negras dos Estados Unidos pela produção e pelas práticas das mulheres negras brasileiras.⁸⁹

⁸⁷ BORGES, Rosane da Silva. *Sueli Carneiro*. Retratos do Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2009; RATTS, Alex; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010; GOMES, Janaína Damasceno. *Os segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. São Paulo, 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013; BARRETO, Raquel Andrade. *Enegrecendo o Feminismo ou Feminizando a Raça: Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez*. Rio de Janeiro, 2005. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica; MOREIRA, Nubia. R. *O feminismo negro brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo*. Campinas, 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas; VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. *Lélia Gonzalez e outras mulheres: Pensamento feminista negro, antirracismo e antissexismo*. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio de Janeiro; MIRANDA, Fernanda Guimarães. *Os caminhos literários de Carolina Maria de Jesus: experiência marginal e construção estética*. São Paulo, 2013. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo; RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

⁸⁸ Alguns exemplos na música são: WERNECK, Jurema Pinto. *O samba segundo as Ialodês: mulheres negras e a cultura midiática*. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro; MOREIRA, Núbia Regina. *A presença das compositoras no samba carioca: um estudo da trajetória de Teresa Cristina*. Brasília, 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília; Sobre a presença de negros e de negras nas universidades destacam-se os trabalhos de: GOMES, Janaína Damasceno. *Elas são pretas: cotidiano de estudantes negras na Unicamp*. Campinas, 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas; SILVA, Viviane Angélica. *Cores da tradição: uma história do debate racial na Universidade de São Paulo (USP) e a configuração racial do corpo docente*. São Paulo, 2015. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo. No campo das afetividades, temos: PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *“Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”*: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador-Bahia. Campinas, 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas; SOUZA, Claudete Alves da Silva. *A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo*. São Paulo, 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

⁸⁹ Um exemplo a esse respeito é a pesquisa sobre estética, racismo e cidadania da antropóloga estadunidense Kia Lily Caldwell. Para maiores informações, ver: CALDWELL, L. K. *Negros in Brazil:*

Em suma, desde a década de 1980, seja nos Estados Unidos, seja no Brasil, os feminismos negros, apesar de não possuírem homogeneidade teórica, transformaram a interseccionalidade em ferramenta teórica e política central de suas práticas, já que a preocupação central dos feminismos negros é o de denunciar a tripla opressão sofrida pelas mulheres não brancas. Em conjunto, as produções estadunidenses e brasileiras têm apontado as práticas de assujeitamento das mulheres negras em três direções: a primeira refere-se aos estereótipos que veem o corpo como objeto sexual, ressaltando a ideia recorrente de considerar a sexualidade como um “símbolo quintessencial de uma presença feminina natural, orgânica, mais próxima da natureza, animalesca e primitiva”.⁹⁰ A segunda refere-se aos estereótipos que atribuem aos seus corpos uma domesticidade atávica. No período posterior à abolição da escravidão, a população negra continuou, em sua maioria, a ocupar postos de trabalho subalternizados, cabendo às mulheres negras a função de provedoras de suas famílias por meio do trabalho doméstico. Esse fato favoreceu a naturalização da ideia de que seus corpos existiriam para servir os outros.⁹¹ A terceira refere-se aos estereótipos concernentes à forma como as mulheres negras se relacionam com as práticas racistas. Esse discurso opera no registro da positividade, haja visto que concebe as mulheres negras como fortes por resistirem a uma dupla opressão, reforçando uma forma de desumanização.⁹²

Se, por um lado, práticas interseccionais ganharam destaque entre os feminismos, consolidando-se como uma ferramenta analítica; por outro lado, esses usos nem sempre problematizam os essencialismos sejam eles de gênero, sejam elas de raça. A filósofa estadunidense Diane Perpich⁹³ considera que, nas décadas de 1970 e 1980, a discussão sobre a desconstrução identitária foi inibida porque os novos feminismos, especialmente as abordagens construídas pelas negras e chicanas, estruturaram seu campo de luta por meio de uma concepção de experiência que foi vital para emergência nas universidades dos *Women's Studies*, *African American Studies*, *Gender Studies*, entre outros. Por isso, no entender da autora, não é de se admirar que as feministas não brancas fossem relutantes em problematizar a concepção de experiência unificada em torno da raça ou etnia, já que lutavam por espaços acadêmicos que, até então, eram majoritariamente ocupados pelas feministas brancas.

re-envisioning black women citizenship, and the politics of identity. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2007.

⁹⁰ HOOKS, Bell. “Intelectuais negras”. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJE, PPPCIS/UERJ, v. 3, n. 2, 1995.

⁹¹ HOOKS, Op. cit., 1990; MOREIRA, Op. Cit., 2007.

⁹² HOOKS, Op. cit., 1982.

⁹³ PERPICH, Op. cit., 2010, p.21-23

Sobre como esse contexto político favoreceu os contornos teóricos da noção de experiência, bell hooks colabora, em 1994, com o seu livro *Teaching to transgress: education as the practice of freedom*, traduzido em 2013⁹⁴, no Brasil, fazendo uma avaliação retrospectiva sobre *Aint'a Woman: Black Women and Feminism*, de 1982, quando afirma que, na década de 1980, entre as feministas negras, poucas estavam dispostas a discutir o tema da desconstrução da mulher negra como categoria de análise. Segundo a autora, não havia um corpo teórico que pudesse ser invocado para construir essa alegação. No trecho abaixo, retirado da tradução brasileira de 2013, hooks diz:

Hoje me sinto perturbada pelo termo “autoridade da experiência” e tenho aguda consciência de como ele é usado para silenciar e excluir. Mas quero dispor de minha expressão que afirme o caráter especial daqueles modos de conhecer radicados na experiência. Sei que a experiência pode ser um meio de conhecimento e pode informar o modo como sabemos o que sabemos. Embora me oponha a qualquer prática essencialista que construa a identidade de maneira monolítica exclusiva, não quero abrir mão do poder da experiência como ponto de vista a partir do qual pode-se fazer uma análise ou formular uma teoria. Eu me perturbo, por exemplo, quando todos os cursos sobre história ou literaturas negras em algumas faculdades e universidades são dados unicamente por professores brancos; me perturbo não porque penso que eles não conseguem conhecer essas realidades, mas sim porque as conhecem de modo diferente. [...] Para mim esse ponto de vista privilegiado não nasce da “autoridade da experiência”, mas sim da paixão da experiência, da paixão da lembrança.⁹⁵

Notemos que bell hooks realiza uma autocrítica de seu livro escrito no contexto da década de 1980, cuja noção de “autoridade da experiência” denotava essencialismo e uma prática autoritária que visava calar o outro. Entretanto, segundo hooks, isso não significa abrir mão da especificidade das experiências nas configurações dos saberes. Para isso, ela se vale da noção de paixão da experiência que, segundo a autora, “engloba muitos sentimentos, mas particularmente o sofrimento”, sendo um modo de conhecer que se expressa pelo corpo. De certa medida, as abordagens problematizadoras em torno do conceito de experiência, a partir da década de 1990, vai ganhando espaço entre algumas feministas negras, favorecendo a emergência de renovadas narrativas *interseccionais* que, mesmo sem negar os discursos de opressão, estavam mais comprometidas em narrar múltiplas práticas de resistência, deslocando-se das dicotomias dominante/dominado, negro/branco, discurso/prática, entre outros.

⁹⁴ HOOKS, Bell. “Essencialismo e experiência”. In: *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 105-125.

⁹⁵ Ibid, p. 122-123.

Sobre isso, contribui a filósofa estadunidense Maria Del Guadalupe Davidson, cujos trabalhos articulam os temas propostos pelos feminismos negros às provocações oriundas das Filosofias da Diferença, em especial dos trabalhos de Michel Foucault e Gilles Deleuze. Em seu livro *The rhetoric the race*, publicado em 2006⁹⁶, a autora diz que os usos das análises históricas de Foucault sobre subjetividade, aplicadas no campo da identidade negra, podem contribuir para a desconstrução de um tipo de relação que esses estudos mantêm com a história, que, segundo a autora, tem sido abordada como campo de estudo ou um espaço de memória a ser preservada. Ela aponta que alguns estudos sobre a identidade negra toma a história como irrefutável, ou seja, determinada. Para a autora, os trabalhos de Foucault no campo da subjetividade podem se constituir como uma importante ferramenta para que se estabeleça uma nova relação com a história e, portanto, com o ato de narrar as experiências:

Para Foucault, o que é importante é a habilidade do sujeito se transformar face às regularidades da história. A identidade negra, para ser revolucionária, deve olhar para além da forma como ela tem sido moldada pelas certezas históricas, de modo a enxergar os “intervalos” ou “espaços” que na história permitem a Foucault situar o sujeito que pode se autocompreender (...) isso permite à identidade negra a habilidade de interagir com o passado, não o tomando como objeto, mas como algo que é tangível e vivo.⁹⁷

Nesse trecho, o que Maria Del Guadalupe propõe como um desafio para os estudos interseccionais dos feminismos negros é que se tenha uma relação diferente com o passado e que a história não seja apenas um objeto ou um arquivo que se pode traçar em termos de continuidade de certa linha identitária e de opressão, mas algo que pode ser abordado como vivo. Para ela, trata-se de partir de identidades unificadas de raça ou de gênero, para, por meio da história, percorrer as linhas de forças que as moldaram como unificadas, construindo, por outro lado, linhas de descontinuidades com aquilo que nos assujeita para que possamos desfrutar das tradições e práticas femininas que potencializam o presente. À luz da provocação de Margareth Rago, o passado precisa ser “interrogado naquilo que pode iluminar o presente, seja como diferença, seja como inspiração”⁹⁸. Trata-se, portanto, de criar, por meio das narrativas, espaços outros de subjetivação.

⁹⁶ DAVIDSON, Maria del Guadalupe. *The rethoric of Race: Toward a Revolutionary Construction Of Black Identity*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2006.

⁹⁷ DAVIDSON, “The Philosophical and Rhetorical Turn”. Op. Cit., 2006, p. 118-119. Tradução nossa.

⁹⁸ RAGO, Luzia Margareth. *Foucault, História e anarquismo*. Rio de Janeiro: Rizoma, 2015, p.16.

As práticas das mulheres quilombolas narradas ao longo desse trabalho enfatizam as relações comunitárias. Embora várias lideranças quilombolas não se auto definam como feministas, suas ações, por vezes, podem ser aproximadas dos valores que atravessam o chamado feminismo comunitário⁹⁹, cujas organizações nasceram das experiências de mulheres indígenas da Bolívia. Isso se deu, a partir da década de 1990, no contexto de intensa contestação dos indígenas, mestiços e camponeses. Julieta Paredes, feminista aymara¹⁰⁰ que, em 1990, junto com María Galindo e Monica Mendoza, fundou o Mujeres Creando¹⁰¹, organização anarcofeminista indígena boliviana, define o feminismo comunitário nos seguintes termos:

Como mulheres não somos iguais, temos identidades diferentes, formamos parte de tecidos sociais ao longo de todo nosso planeta Mãe Terra Pachamama. As diferentes correntes do feminismo corresponde a essas identidades, ao pertencimento a tecidos sociais e opções políticas que nós mulheres tomamos ao longo da história de nossas comunidades. Por isso, não é nada estranho que tivéssemos a necessidade de construir nosso próprio feminismo a partir de nosso povoado indígena-originário de Abya Yala, a partir também do processo de mudanças que vive nosso país, Bolívia, e com nosso feminismo autônomo construído desde os anos 1990 na comunidade *Mujeres Creando*.¹⁰²

Realizando uma crítica às abordagens maniqueístas em torno do patriarcado, Julieta Paredes, a partir da experiência anarquista e comunitária do Mujeres Creando, defende que o feminismo comunitário, cujas balizas teóricas estão nas memórias corporais e na ancestralidade, busca construir modos de vida integrados com a humanidade e a natureza. Trata-se de um feminismo de alianças, seja com os homens que querem melhorar as condições de vida da comunidade, seja com outras mulheres não feministas. “Nosso feminismo é despatriarcalizador. Portanto, é descolonizador, desheterossexualizador, antimachista, anticlassista e antirracista”, sumariza Julieta Paredes.¹⁰³

⁹⁹ Para mais informações sobre os feminismos comunitários, ver: RAGO, Margareth. “Poéticas e políticas das indígenas da Bolívia”. In: RAGO, Margareth; MURGEL, Ana Carolina Arruda de Toledo (orgs). *Paisagens e Tramas: o gênero entre a história e a arte*. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 87-100.

¹⁰⁰ O termo diz respeito do povo indígena e sua língua, habitante da América do Sul próximo do Lago Titicaca. Para mais informações ver o dicionário Ayamara, disponível em: <<http://etimologias.dechile.net/?aimara>> Acesso em 5 jan. 2018.

¹⁰¹ O Mujeres Creando é um coletivo feminista indígena anarquista criado, em 1990, por María Galindo, Mónica Mendoza e Julieta Paredes. Para mais informações, conferir o site oficial do coletivo disponível em: <<http://www.mujerescreando.org/index.html>> Acesso em 10 set. 2017.

¹⁰² PAREDES, Julieta. “Hilando fino desde el feminismo indígena comunitário”. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa (org). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latino-americano*. Buenos Aires: En la Frontera, 2010, p. 117

¹⁰³ PAREDES, Op. Cit., p. 120.

Margareth Rago, em seu artigo “Poéticas e políticas das indígenas da Bolívia”¹⁰⁴, em que narra a singularidade política do anarcofeminismo indígena boliviano, considerou que a dimensão comunitária é o que torna inovadoras organizações como *Mujeres Creando*, fundado em 1990, e o *Mujeres Creando Comunidad*, nascido em 2002¹⁰⁵. Isso se deve, segundo Rago, pela forma como estão organizadas, se opondo ao individualismo característico do feminismo desde seu início no século XIX. Na análise da historiadora, o feminismo comunitário, ao investir contra as formas de dominação neoliberal global, assume um caráter revolucionário, cuja luta não se restringe às subordinações de gênero, envolvendo também todas as opressões. Por isso, suas lutas não se circunscrevem a uma coletividade específica, como os indígenas, mas envolvem outros movimentos sociais atuantes na Bolívia.¹⁰⁶

Apesar das dessemelhanças entre as práticas do feminismo comunitário e as ações narradas ao longo do trabalho das mulheres quilombolas, é possível elencar pelo menos três elementos de convergência: o esforço de aprofundar as bases comunitárias, os usos de conhecimentos ancestrais como contrapontos aos valores neoliberais e individualizantes e, por fim, a preocupação permanente com a natureza e o território onde se vive.

1.3. Corpo, espaço e subjetividades

Uma tendência, herdada da filosofia do sujeito e da representação, quando abordamos o tema sobre os quilombos, é tomar a identidade quilombola como um dado, bem como naturalizar a relação que os sujeitos estabelecem com o espaço. Nessa linha de análise, pouco se discute sobre os processos de aprendizagem que, em termos contemporâneos, envolvem o tornar-se quilombola. Para problematizarmos essa ordem discursiva, é valiosa a concepção de Michel Foucault sobre os modos de sujeição e de subjetivação.

Em oposição à tradição cartesiana, a partir de uma ampla crítica à filosofia do sujeito, Michel Foucault sustenta que o sujeito não é uma substância ou um dado, mas uma forma construída por saberes e por práticas historicamente situados. Além disso, ele concebe os modos

¹⁰⁴ RAGO, Op.Cit., 2013.

¹⁰⁵ O *Mujeres Creando* foi criado, em 1990, por Julieta Paredes, María Galindo e Monica Mendoza. Em 2002, por conta de uma dissidência interna, Julieta Paredes fundou o *Mujeres Creando Comunidad/Asamblea Feminista Comunitaria*. Para mais informações, conferir: RAGO, Margareth. Op. Cit., 2013.

¹⁰⁶ RAGO, Op.Cit., 2013, p. 92-98.

de subjetivação como práticas de constituição de si que ocorrem, simultaneamente, em duas direções: a primeira refere-se aos modos em que o indivíduo aparece como objeto do discurso ou da prática, enquanto a segunda se relaciona à subjetividade ética concernente às formas como os próprios indivíduos participam da sua construção enquanto sujeitos morais.¹⁰⁷

Como antídoto às essencializações, são valiosas as análises sobre a subjetividade corporificada, proposta pela filósofa feminista foucaultiana Margaret McLaren. No seu entender, “Noções de subjetividade que começam com o corpo devem levar em conta a diferença cultural e a especificidade histórica; sujeitos não podem ser separados dos contextos nos quais se desenvolvem e operam”¹⁰⁸. A autora lembra que o corpo tem papel central nas teorizações feministas contemporâneas, destacando que ele é, simultaneamente, fonte de saber, local de resistência e espaço de subjetividade. Para ela, a concepção de *subjetividade corporificada* dos estudos feministas converge com as problematizações de sujeito de Michel Foucault, já que ambas as propostas problematizam a noção liberal, branca e masculina de sujeito racional universal, que desvaloriza as emoções e o corpo como elementos importantes na constituição de subjetividades, bem como as dinâmicas das relações sociais¹⁰⁹.

Tratando das práticas das mulheres negras quilombolas, a abordagem da *subjetividade corporificada* permite questionar uma narrativa predominante sobre as mulheres negras, vistas como estoicas, que tudo suportam e resistem, bem como permite compreender que seus saberes são resultados de elaborações constantes, motivadas por afecções do presente. Esse discurso, camuflado pela semântica da valorização, exprime uma forma de violência, já que nega às mulheres negras o direito à fragilidade e a valorização de suas criações intelectuais.

Sobre a relação entre espaço e práticas de subjetivação, teóricas feministas têm chamado atenção, ainda, para o fato de que narrativas sobre as mulheres negras, mesmo aquelas que pretendem denunciar a tripla opressão, tendem a enfatizar a semântica da falta e da invisibilidade como forma única de tratar suas experiências. A esse respeito, Lélia Gonzalez discute, por meio de uma abordagem psicanalítica, como a falta tem sido a forma predominante de olhar para as experiências das mulheres negras.¹¹⁰

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: *Ética, sexualidade, política*. 2ª ed. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 264-287.

¹⁰⁸ McLAREN, Margaret. *Foucault, feminismo e subjetividade*. São Paulo: Intermeios, 2016, p. 113.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

Na mesma direção, Gizêlda Melo Nascimento, pesquisadora brasileira de literatura e linguagem, considera que as mulheres negras, por conta da tripla discriminação, foram inseridas naquilo que ela denominou como um “espaço de falta”. Para Nascimento, uma das principais implicações dessa dinâmica reside na desvalorização dos saberes produzidos por mulheres negras, o que reforça a ideia de que elas são incapazes de produzir conhecimento, já que seus corpos e suas subjetividades são considerados atávicos ao campo da natureza e da servidão. Assim, processos históricos de exclusão são naturalizados como constitutivos da subjetividade das mulheres negras, tanto pela forma como os outros as veem, como também pela maneira como elas mesmas se reconhecem. Nascimento também ressalta a necessidade de nos mantermos alertas para as implicações de processos históricos que se transformam em dados atávicos aos corpos, impedindo-nos de visualizarmos outras formas de inscrição no mundo que, na contracorrente da semântica da falta, afirmam a potência por meio de vias alternativas de veicular a palavra¹¹¹. Trata-se de uma abordagem que possibilite analisarmos os deslocamentos, a criação de espaços outros que rasurem a semântica do espaço de falta, criando, portanto, outras territorialidades.

Outra forma de violência contra as mulheres negras pode se expressar por meio das idealizações, presentes no discurso da *força da mulher negra*. Sobre isso, bell hooks afirma que essa imagem se tornou tão potente para nomear nossas experiências que, às vezes, as próprias mulheres negras passam a se definir por meio desse atributo, sem perceberem as relações de poder que atravessam a semântica da força, porque, conforme lembra a autora, ser “forte” para suportar a opressão não é a mesma coisa que superá-la. Para manter essa postura, muitas mulheres se destroçam, e as estruturas de poder permanecem inalteradas.¹¹² Ainda, bell hooks menciona que essa lógica associa as experiências das mulheres negras ao servilismo, com uma “representação iconográfica da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que a mulher negra está neste planeta para servir aos outros”¹¹³, e seus corpos são semiotizados como objetos disponíveis para satisfazer os desejos dos outros, sejam sexuais, sejam de trabalhos domésticos. Entretanto, segundo a autora, quando as mulheres negras experimentam a força transformadora do amor que têm com elas e com outros, elas podem realizar ações capazes de alterar as estruturas à sua volta, acumulando forças para enfrentar o genocídio que

¹¹¹ NASCIMENTO, Gizêlda Melo. “Grandes Mães, reais senhoras”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 49-63.

¹¹² HOOKS, Bell. *Aint’ I a woman: black women and feminism*. London: Pluto Press, 1982.

¹¹³ HOOKS, Bell, Op. cit., 1995, p. 468.

mata tantos homens, mulheres e crianças negras¹¹⁴ e construindo espaços outros de subjetivação.

Deslocando-se dessas narrativas de assujeitamento, várias autoras têm abordado, em suas pesquisas, a potencialidade feminina de transformação dos espaços, valendo-se das dores e sofrimentos para construir relações renovadas com a vida.

Patrícia Hill Collins chama a atenção para as especificidades dos saberes produzidos por essas mulheres negras, especialmente aquelas que estão fora dos espaços acadêmicos, sendo professoras, pastoras, artistas, militantes, entre outras¹¹⁵. Collins afirma que esses saberes têm sido incorporados às produções acadêmicas de pesquisadoras negras, já que fazem parte de uma tradição feminina negra. Por isso, Collins define o pensamento feminista negro como “ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras”.¹¹⁶

A fim de explorar a potencialidade dessa produção, Collins baliza três temas que gravitam no pensamento do feminismo negro, com abordagens que inspiram as configurações propostas nesse trabalho. São eles: a autodefinição e a autoavaliação das mulheres negras, cujas práticas expressam uma ética de si tanto pelo esforço de se autodefinirem fora dos modelos de exclusão, como pela atitude crítica em relação às suas condutas; a natureza interligada da opressão materializada nos conteúdos de seus saberes e suas práticas; e, por fim, a importância da cultura das mulheres negras, pois muitas delas fazem da marginalidade um espaço criativo a fim de construírem relações e espaços outros.¹¹⁷

A esse respeito, é valiosa a concepção de *safe spaces*¹¹⁸, desenvolvida por Patrícia Hill Collins, que, analisando as práticas culturais criadas por mulheres negras estadunidenses, em especial no blues e nas práticas literárias, considera que há uma tradição de transmissão de experiência que se dá por meio da oralidade e que tal tradição se mantém pela criação e manutenção do que ela chamou de “espaços seguros”, locais que permitem a transmissão da experiência e o partilhar da amizade. Em linhas gerais, Collins afirma que os *espaços seguros* se constituem por três tipos de interações: aquelas que envolvem a amizade e as relações familiares; aquelas desenvolvidas em espaços como as igrejas e, por fim, aquelas construídas pela participação em organizações negras informais. São espaços onde as mulheres se sentem

¹¹⁴ HOOKS, Bell. *Black Looks: Race and representation*. Cambridge, Ma: South End Press, 2000.

¹¹⁵ COLLINS, Patrícia Hill. “Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro”. *Revista Sociedade e Estado*, jan./abr, 2016.

¹¹⁶ Ibid., p. 102.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ COLLINS, Patricia. H. “The power of the Self-definition” In: *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and politics of empowerment*. New York: Routledge, 1991, p. 103-115.

protegidas das práticas racistas e sexistas, na medida em que podem compartilhar saberes e práticas. Assim definiu Collins:

Historicamente espaços seguros eram considerados “seguros” porque eles representavam os lugares onde nós mulheres negras podíamos livremente lidar com assuntos relativos a nós. Por definição, tais espaços se tornaram menos seguros quando divididos com aqueles que não eram negros nem das mulheres. Os lugares seguros das mulheres negras nunca foram concebidos como um modo de vida. Ao invés disso, eles constituem um mecanismo, entre muitos, desenvolvidos para fomentar o empoderamento de mulheres negras e reforçar nosso hábito de participar de projetos de justiça social. Como estratégia, convencionou-se apoiar em práticas exclusivas, mas seu propósito geral certamente aponta para uma maior inclusão, para uma sociedade mais justa. Assim como o trabalho das cantoras negras de blues e os escritos de mulheres negras, muitas ideias foram geradas em espaços onde as comunidades de mulheres negras encontraram uma boa receptividade. Mas como as mulheres negras puderam criar esses conhecimentos sobre suas realidades sem antes conversarem umas com as outras?¹¹⁹

1.4. Racismo, governo e dispositivo da ancestralidade

As ações das mulheres negras e quilombolas não se dão em um vazio, pois estão inscritas em um campo de possibilidades. Isso significa que estudar suas experiências, em termos de singularidade, implica ficarmos atentos aos jogos de forças e as condições que as tornam possíveis, inclusive em termos conceituais. Na proporção em que este trabalho enfoca práticas de mulheres negras que buscam afirmar a vida, rasurando o poder de morte do racismo, faz-se necessário situarmos como o tema será abordado ao longo do trabalho.

Autores como Paul Gilroy e Achille Mbembe têm deslocado em seus trabalhos a ideia de pensar o racismo como um problema de ideologia, compreendida como falsa consciência ou um problema de ordem moral. Ao contrário, guardadas as diferenças entre eles, descrevem a relação intrínseca entre racismo, racionalidade e afetos. Paul Gilroy definiu o racismo como “irracionalidades racionalizadas do pensamento racial e a aplicação racional do terror”¹²⁰. Na mesma direção, Achille Mbembe, narrando os processos de racialização do mundo na modernidade, afirma que, em “qualquer lugar onde apareça, o Negro liberta dinâmicas

¹¹⁹ Ibid., p. 110. Tradução nossa.

¹²⁰ GILROY, Paul. “Prefácio à edição brasileira”. In: *O Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centros de Estudos Afro-Asiáticos, 2012, p. 17.

passionais e provoca exuberância irracional que tem abalado o próprio sistema racional”¹²¹. A palavra negro com N maiúsculo faz referência à racialização dos corpos negros e sua principal consequência: a criação e naturalização de sua desumanização. Mbembe aproxima o racismo em termos de uma afecção, em que suas bases estão na própria construção da ideia de raça:

[...] raça é um lugar de realidade e de verdade – a verdade e das aparências. Mas é também um lugar de dilaceração, de efervescência e de fervor. A verdade do indivíduo a quem é atribuída uma raça está simultaneamente em outro lugar e nas aparências que lhes atribuídas. A raça está detrás da aparência e sob aquilo de que nos apercebemos. É também constituída pelo próprio acto de atribuição - esse meio pelo qual certas formas de infra-vida são produzidas e institucionalizadas, a indiferença e o abandono, justificando, a parte humana do Outro, violada, velada ou ocultada, e certas formas de enclausuramento, ou mesmo de condenação à morte, tornada aceitáveis.¹²²

Racismo, aquilo que põe a raça em funcionamento a partir da modernidade, é definido por Mbembe em termos de jogos de significação e dos efeitos de sentidos sobre os corpos, seja pela forma como percebemos, seja pelo modo como somos afetados por essa percepção. No que tange aos corpos racializados como negros, o que está em jogo é a morte ou aquilo que Mbembe definiu como necropolítica para descrever a centralidade da morte nos espaços de plantation escravista e colonial, bem como a raça como elemento fundamental que atravessa as relações coloniais na modernidade desde o seu início¹²³. Com base nas análises sobre biopoder de Foucault e a sua relação com soberania, Mbembe relembra que, no trabalho do filósofo francês, o direito soberano de matar e os mecanismos de biopoder estão inscritos nos modos de funcionamento do Estado Moderno, destacando que Foucault considerou o Estado Nazista como exemplo mais completo do exercício do direito de matar, valendo-se do racismo como máquina de morte que instaura o terror. Mbembe, fazendo um recuo histórico, avalia que qualquer relato histórico que trate do terror precisa retomar a escravidão moderna, considerada por ele como uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica. Para o autor, nazismo e stalinismo ampliaram uma série de mecanismos que já existiam nas formações sociais e políticas da Europa ocidental, tais como a subjugação do corpo, as regulamentações de saúde, o darwinismo social, a eugenia, as teorias médico-legais sobre hereditariedade, degeneração e

¹²¹ MBEMBE, Achille. “Introdução: O devir-negro do mundo”. In: *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014, p. 11.

¹²² Ibid., p. 66.

¹²³ MBEMBE, Achille. “Necropolítica”. *Artes & Ensaios*, Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, Rio de Janeiro, n. 32, 2016, p. 123-151.

raça. Naquele contexto, foi produzida a desumanização dos corpos negros escravizados, já que a condição de escravo é resultado da “perda de um lar, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral)”¹²⁴. No caminho aberto por Martin Heidegger, que defende que o ser para morte é a condição decisiva de toda liberdade humana, Mbembe sumariza: “se é livre para viver a própria vida somente quando se é livre para morrer a própria morte”.¹²⁵

A relação entre morte e racismo foi igualmente discutida pela filósofa brasileira Sueli Carneiro¹²⁶, em sua tese de doutorado, de 2005. Nela, a partir do conceito de *dispositivo* criado por Michel Foucault, Carneiro cunha o termo *dispositivo da racialidade*, sugerindo que o racismo deve ser pensado por meio do conjunto das práticas discursivas e não-discursivas que fabricam os corpos que serão excluídos e aqueles que terão suas vidas valorizadas. Para a autora, o caráter genocida do racismo se expressa igualmente na produção de conhecimento. Ainda Carneiro, seguindo as análises propostas por Boaventura de Souza Santos, descreveu o *epistemicídio* como um conjunto de práticas racistas que não apenas dificultam o acesso à educação, como também promovem a desvalorização dos saberes construídos por negras e negros. O conceito trata, portanto, do extermínio, no plano epistêmico, de saberes negros, englobando tanto as condições de produção quanto a circulação. Em suma, as análises de Sueli Carneiro e Mbembe explicitam que o espectro de morte tem sido a forma de governar corporeidades negras e os espaços onde vivem e circulam, além dos saberes por eles construídos.

Para as finalidades propostas neste trabalho, que problematiza as práticas de governo racistas que incidem sobre as comunidades quilombolas contemporâneas, detenho-me nas inovações teóricas de Michel Foucault, especialmente em suas análises sobre o que definiu como *governamentalidade*, neologismo por ele criado para descrever as racionalidades que atravessam múltiplas formas de governar, não se restringindo às práticas administrativas e estatais, pois incorpora o governo das condutas, incluindo-se, igualmente, as *contracondutas*, compreendidas, em linhas gerais, como ações que visam a possibilidade de não ser

¹²⁴ Ibid., 131.

¹²⁵ Ibid., p. 144.

¹²⁶ CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo, 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2005.

governado¹²⁷. Em 1º de fevereiro de 1978, no curso dado no Collège de France, publicado sob o título *Segurança, território e população*¹²⁸, Foucault descreve a *governamentalidade* nos seguintes termos:

Por esta palavra ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora que complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito para preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes.¹²⁹

Notemos que a *governamentalidade* é descrita como o conjunto de procedimentos de governo. Edgardo Castro¹³⁰, estudioso de Foucault, tecendo uma análise de conjunto sobre os estudos da *governamentalidade* na obra do filósofo, afirma que, partir do século XVIII, as técnicas de governo não visa apenas ao controle de um território, mas também da população, constituindo-se como uma racionalidade política que se ocupa de gerir as condutas. Trata-se,

¹²⁷ A dimensão estatal da governamentalidade foi tratada por Michel Foucault nos cursos no Collège de France entre 1977 e 1979, publicados sob os títulos de *Segurança, Território e População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979). Em termos de recorte histórico, esses trabalhos partiram das práticas do governo estatal emergentes no Ocidente a partir do século XV. Cg: FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*: curso dado no Colège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a; FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*: curso dado no Colège de France (1978-1979). São Paulo Martins Fontes, 2008b. A governamentalidade, em sua relação com a ética e a política, foi discutida por Foucault em trabalhos cujo recorte temporal se deslocou para a antiguidade clássica, expressos nos volumes segundo e terceiro da História da Sexualidade, publicados no início da década de 1980 sob os títulos: *O uso dos prazeres* (1982) e *Cuidado de Si* (1984). Cf: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984; FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985. Paralelamente, o tema da governamentalidade e a ética são explorados por Michel Foucault durante as aulas no Collège de France entre 1983 e 1984, cujos cursos foram publicados com os seguintes títulos: *O governo de si e dos outros* (1982-1983); *A Coragem da Verdade* (1983-1984). Cf: FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010. FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. “Aula de 1º de fevereiro de 1978”. In: *Segurança, território e população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a, p. 117-146.

¹²⁹ FOUCAULT. “Aula de 1º de fevereiro de 1978”. In: *Segurança, território e população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a, p. 143-144.

¹³⁰ CASTRO, Edgardo. “Governo, governar, governamentalidade”. In: *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 188-193.

então, de governar os corpos em termos coletivos. Para a finalidade desse trabalho, a abordagem sobre *governamentalidade* proposta por Foucault implica, então, nos atentarmos, simultaneamente, sobre a racionalidade que envolve os procedimentos técnicos estatais, as formas de instrumentalização do governo, bem como os saberes que se constituem pelo exercício do governo.

A fim de tornar visíveis as formas de governo singulares que incidem sobre as comunidades quilombolas, chamarei de *governamentalidade racista* o conjunto de procedimentos, técnicas e saberes que, operando por meio de mecanismos de exclusão, englobam: burocratização do acesso ao direito territorial, folclorização das práticas e dos corpos quilombolas e o desamparo social a que essas populações estão submetidas, causado pelo insipiente alcance das políticas públicas nos territórios quilombolas.

No que diz respeito à produção de saberes, as tradições culturais têm sido transformadas em mercadorias no mercado da diferença a fim de legitimar um direito, adquirindo, portanto, caráter de dispositivo de poder, situação que tende a esvaziar a potencialidade dos seus usos como formas de oferecer valores para a transformação do presente. Para compreensão do uso do termo, recorro à abordagem de Foucault¹³¹, pois, em linhas gerais, “dispositivo” trata-se, a princípio, de uma rede que se estabelece entre os discursos, as instituições, as leis e os saberes. Além disso, o *dispositivo* consiste em uma noção geral, porque inclui aquilo que, em certa sociedade, permite distinguir, por exemplo, o que é aceito como enunciado científico e aquilo que não é científico.

Ao longo do trabalho, chamarei de *dispositivo da ancestralidade* a rede discursiva e não discursiva que emerge no contexto da criação do direito quilombola e que exprime um dos efeitos do exercício de poder da governamentalidade racista: o esvaziamento da potencialidade dos usos das tradições para as transformações no presente. Isso ocorre por meio da naturalização que foi se estabelecendo entre o acesso ao direito territorial e a necessidade de provar uma autenticidade quilombola, especialmente em termos de diferença cultural, o que favoreceu certa folclorização das tradições culturais. Articulando-se essa noção ao contexto de construção da identidade quilombola, a diferença quilombola foi sendo construída por meio de uma relação idealizada com o passado e as tradições.

Pensar as capturas dos usos da ancestralidade por meio da abordagem de *dispositivo* sugere alguns caminhos metodológicos: primeiro, destacar a positividade do dispositivo da

¹³¹ FOUCAULT, Michel. “O dispositivo da sexualidade”. In: *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p.85-143.

ancestralidade como uma tecnologia de poder, já que se cria corpos e se confere significados às práticas identificadas como “quilombolas”. Segundo, pensar sobre implicações desse exercício de poder nas práticas cotidianas. Terceiro, ligar o dispositivo às formas concretas de como as mulheres quilombolas participam dessa criação, seja negociando, seja negando, seja traduzindo os conteúdos tradicionais. Em conjunto, trata-se de uma das dimensões do governo que, como indica Foucault, envolve tanto o governo dos outros como o governo de si, não devendo ser pensado de forma restrita às instâncias de poder estatal, mas abordado em termos das diferentes formas de condução das condutas, que incluem a forma como os indivíduos querem se conduzir.

As encruzilhadas percorridas pelos caminhos teóricos detalhadas no capítulo nos conduzem por quatro trilhas analíticas: a primeira refere-se às problematizações das abordagens que tratam as práticas políticas como meras reações ao poder do Estado ou das instituições. Não se trata, nesse sentido, de negar a lei ou a norma, mas de tornar visíveis os circuitos dos afetos mobilizadores das ações. Segundo, destina-se a pensar que as experiências incluem as práticas enunciativas, já que a luta pela terra não se faz desvincilhada das formas de conceber o termo *quilombo*. Terceiro, problematiza-se a ideia de que existe uma interioridade, ou uma essência feminina negra, cuja força da mulher quilombola se torna autoexplicativa. Considerar as experiências das mulheres quilombolas por meio dessas abordagens é uma tentativa de ir além do que tem sido moldado pela certeza em relação ao passado. Trata-se, portanto, de estabelecer uma relação outra com o passado e a história para entrever, por meio deles, os espaços de criação no presente. Com essas lentes, seguiremos pelos *territórios de afetos* em seus labirintos, terreiros e campos.

CAPÍTULO II – LABIRINTOS DOS DIREITOS: burocracia e feminização de quilombo

*Que todo mundo fizesse uma voz única em coro capaz
de produzir um som eternamente audível, ressoando
os lamentos e os direitos sonegados.*
- Conceição Evaristo¹³²

*Você sabia que todas as leis deste país são para nos
passar pra trás?*

- Toni Morrison¹³³

Este capítulo percorre as condições históricas que, a partir da década de 1990, permitiram que práticas relacionadas ao campo do feminino fossem mobilizadas na redefinição dos territórios das comunidades negras como quilombolas. Para tanto, retomo as disputas semânticas em torno da categoria *quilombo* nos discursos jurídicos de 1988, momento de criação do sujeito de direito, até 2001, quando as políticas públicas se definiram pela limitação dos direitos. Também analiso os discursos historiográficos que circulavam nas décadas de 1980 e 1990, recuperando as narrativas ativistas movimento negro, além de trazer fragmentos de falas de quilombolas residentes em diferentes comunidades do estado do Rio de Janeiro. Na sequência, retorno aos relatórios antropológicos de identificação produzidos na década de 1990 no Rio de Janeiro, indicando como as mulheres são descritas como guardiãs dos saberes da comunidade. Por fim, detalho as transformações jurídicas a partir de 2003, partindo da publicação do Decreto 4.887, a fim de entrever que, apesar da incorporação do conceito de quilombo ressignificado, a *governamentalidade racista* continuou se expressando por meio da morosidade burocrática.

¹³² EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2013, p. 230.

¹³³ MORRISON, Toni. *Amor*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 58.

O objetivo central deste capítulo é destacar as transformações ocorridas nas subjetividades, tornando visível tanto o deslocamento da desconfiança do direito em direção à incorporação da linguagem dos direitos na luta pela terra, bem como narrar os procedimentos da *governamentalidade racista* nos dispositivos jurídicos e a produção de saberes atreladas à essa forma de governo, em que o acesso à terra transforma-se, portanto, em um labirinto burocrático por onde se entra sem previsão de encontrar a saída.

2.1 A criação jurídica: “Mas o que é quilombola?”

Em 1997, ano em que Maria Eliane Mattos fez 14 anos, as terras da comunidade negra de Santana, situadas em Quatis, Sul do estado do Rio de Janeiro, depois de passar pelos estudos dos especialistas, foram nomeadas como um território quilombola. Ela e muitos moradores não sabiam muito bem o que a palavra “quilombo” indicava:

Têm muitas pessoas que tiveram, e têm até hoje, muita dificuldade de entender que você é quilombola, mas o que é quilombola? Só falar que é descendente de escravo, o pessoal diz: ‘ah, mas eu nem conheci escravo’, mesmo sendo da cor.¹³⁴

Quando percorremos as redes discursivas que atravessam a construção do direito, percebemos que, no começo, a luta pela terra passou sobretudo pela disputa em torno do termo. Na percepção de Maria Eliane, nem mesmo a cor da pele fazia com os moradores de Santana se identificarem como quilombolas, já que eles relacionam o termo à continuidade das experiências escravistas do passado. De certa forma, ela indaga sobre o fato de alguns serem negros e não desejarem ser considerados descendentes de escravos. Essa negação pode estar relacionada aos significados atribuídos aqueles que tem de pele negra no pós-abolição.

Se pensarmos que, ao longo da história republicana brasileira, a cidadania sempre esteve relacionada à cor de pele, a desconfiança dos moradores de Santana, identificada por Maria Eliane, é compreensível. No meu percurso de pesquisa, encontrei semelhante suspeita em várias ocasiões.

¹³⁴ Maria Eliane Mattos, em entrevista à pesquisadora, em 5 set. 2014.

Numa roda de conversa no quilombo da Tapera, em Petrópolis, região Serrana do Rio de Janeiro, ouvi dizer que eles ficavam espantados com o termo *quilombola* logo que começaram os rumores de que o grupo seria assim denominado. Quando perguntei o motivo do espanto, Denise André Barbosa, 33 anos, disse-me, sem pestanejar: “porque a gente achava que o quilombo ia voltar tudo igual era antigamente. Que ia ter sinhazinha, aqueles troços”.¹³⁵

Para Denise e para alguns moradores da Tapera, a palavra *quilombo* não representava espaço de liberdade, tampouco uma categoria que conferia direitos. Ao contrário, acreditava-se que eles retornariam à condição de escravizados, tal qual seus antepassados. À primeira vista, pode parecer estranho que uma mulher negra jovem, em pleno século XXI, considere que uma legislação possa reconduzi-la à escravidão. Entretanto, quando Denise descreve as condições em que viviam, percebemos que camadas dos tempos escravocratas se expressam nas suas condições materiais de vida: até 2010, no quilombo da Tapera não tinha energia elétrica nem esgoto e as casas eram de sapé. Além disso, nesse mesmo ano, os moradores da Tapera sofreram uma situação traumática sem precedentes: a enchente ocorrida na cidade de Petrópolis atingiu suas casas, levando o grupo inteiro a ficar desabrigado¹³⁶.

Sobre as relações entre cidadania e cor da pele, em 1995, Hebe Mattos Castro, no livro *Das Cores do Silêncio*¹³⁷, tratando sobre significados raciais no pós-abolição para as populações camponesas no Sudeste brasileiro, colabora ao considerar que, desde os tempos coloniais, chegando ao século XIX, qualquer correlação direta ou indireta com o cativo desqualificava os descendentes de africanos no mundo dos homens livres. Essa desqualificação ressoa na noção de cidadania durante a República, especialmente com a dicotomia nacionais x imigrantes (europeus). Estende-se, assim, aos nacionais, à exceção da elite, a marca de inferioridade racial e do cativo. Para os intelectuais, havia uma República, mas faltava um povo. Os imigrantes europeus deveriam formá-la. No pós-abolição, afirma Hebe Mattos, negras e negras, por meio dessa referência, buscavam apagar a marca do cativo a fim de serem reconhecidas como cidadãs.¹³⁸

Ter as marcas do cativo no corpo é ter uma cidadania de segunda categoria, o que faz as palavras *negros* e *direitos* parecerem antitéticas: Denise conta que, um pouco antes da enchente, a marca do cativo foi se modificando com a noção de que a negritude podia conferir

¹³⁵ Denise André Barbosa, em entrevista à pesquisadora, em 13 mar. 2016.

¹³⁶ Esses fatos serão discutidos com mais detalhes no quinto capítulo do trabalho.

¹³⁷ MATTOS, Hebe Maria da Costa. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

¹³⁸ Ibid., p. 404-405.

direitos, quando o grupo da Tapera descobriu que tinha direito à luz elétrica em virtude do Programa Brasil Quilombola:

Fomos reconhecidos sim, mas só que antes já estava tendo todo um processo porque a gente precisava de energia elétrica. Aí, uma pessoa que até mora aqui, casado com uma prima da gente. Ele falou com ele [doutor Charles] que tinha um pessoal que morava aqui; vivia sem energia elétrica e sem saneamento básico. Aí ele [doutor Charles] falou: Isso tem nome: eles são quilombolas. Aí ele veio conhecer a gente.¹³⁹

O “doutor Charles”, pertencente do Ministério Público que atua na região de Petrópolis, explicou para o grupo sobre o Programa Brasil Quilombola (PBQ), criado em 2004, destinado a coordenar uma série de políticas públicas e, dentre elas, destaca-se o programa *Luz Para Todos*. Entretanto, no contexto jurídico de 2010, o grupo, para acessar a política, deveria solicitar à Fundação Palmares a Certidão de Auto-Reconhecimento como remanescente de comunidade de quilombo. Foi assim que Denise foi percebendo que *tornar-se quilombola* significava ter acesso a direitos e não a perda deles.

O PBQ, coordenado pela Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), propunha ações governamentais para as comunidades remanescentes de quilombo por meio de articulações transversais, setoriais e interinstitucionais, com ênfase na participação da sociedade civil. O programa *Luz para Todos* era um deles. Depois do golpe parlamentar de 2016, a SEPPIR perdeu seus poderes ministeriais e, nos primeiros momentos de indefinição, falava-se sobre sua extinção. Atualmente, a SEPPIR é uma mera Secretaria dentro do Ministério dos Direitos Humanos. Na prática, isso significa falta de autonomia orçamentária. Não por acaso o Programa Brasil Quilombola deixou de existir.

Nessa direção, o encontro do grupo de Tapera com o “doutor Charles” simboliza o momento em que o termo *quilombo* passa a ter novos significados para o grupo, permitindo que eles se reconheçam como sujeitos de direitos. Sobre isso, Ronaldo dos Santos, liderança do quilombo Campinho da Independência, de Paraty, disse, em uma fala pública¹⁴⁰ que, depois de 1988, as condições de vida entre os quilombolas não melhoraram tanto, mas o que melhorou, segundo Ronaldo, “foram as condições de luta”. Em certo sentido, a fala de Ronaldo expressa o que Judith Butler (2015), analisando a situação de precariedade dos prisioneiros de guerra,

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Trecho de uma fala pública na abertura da Oficina Nacional de Mulheres quilombolas, realizada em 27 abril de 2017, no Quilombo de Maria Joaquina (Cabo Frio).

fala sobre a relação entre as condições normativas e a emergência de determinadas subjetividades. Ela afirma que as “condições normativas para a produção dos sujeitos produzem uma ontologia historicamente contingente, de modo que nossa própria capacidade de discernir e nomear o “ser” do sujeito depende de normas que facilitam esse reconhecimento”.¹⁴¹

Trata-se, então, de novas subjetividades, pois o acontecimento jurídico de 1988 não tratava apenas da concessão do direito. Segundo Michel Foucault, em *As verdades e as formas jurídicas*, as práticas jurídicas podem “engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento”.¹⁴² A partir da década de noventa comunidades negras rurais, que até aquele momento estavam excluídas do direito à terra, passam a fazer usos dos dispositivos legais como forma de melhorar suas condições de vida.

Tratando dos usos estratégicos do direito, pesquisadoras e pesquisadores que se dedicam às noções de direito nos trabalhos de Michel Foucault consideram que o chamado *uso estratégico do direito* poderia ser pensado não apenas em termos de resistência, mas também em termos de sua relação com a ética. Essas pesquisas apontam que a noção construída por Foucault mostra como vários grupos na década de 1970, valendo-se da linguagem jurídica, mas usando-a de forma estratégica, problematizavam as antigas relações com o direito, seja no domínio da soberania, seja pela lógica do interesse¹⁴³. Essa abordagem contribuiu para pensarmos o contexto de emergência da criação dos dispositivos jurídicos e seus desdobramentos, deslocando tanto a racionalidade da representação jurídica de um sujeito unificado, como também a lógica do dominante *versus* dominados. Nessa perspectiva, percorreremos os jogos de verdade por meio dos quais se estabelecem os saberes jurídicos e como os indivíduos entram nesses jogos.

Articulando as provocações teóricas propostas acima à emergência do direito quilombola, podemos dizer que, a partir da década de 1990, emergiram novas normas que possibilitaram moradores das comunidades negras rurais se reconhecerem como sujeitos de direitos, bem fazer usos estratégicos dos dispositivos legais.

¹⁴¹ BUTLER, Judith. “Vida precária, vida passível de luto”. In: *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 17.

¹⁴² FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003, p. 6.

¹⁴³ A esse respeito, ver os trabalhos de VIERA, Piazzentini Priscila. “Michel Foucault, a figura do direito e o domínio da ética”. In: *XXI Encontro Estadual de História da Anpuh-SP*, Santos, 2014, p. 1-12; FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Saraiva, 2012; GOLDBERGER, Ben. *Foucault and the politics of rights*. Stanford: Stanford University Press, 2015.

Sobre o direito quilombola, esses jogos giravam em torno do conceito do que é quilombo, o que, desde o início, foi disputado. Para entrevermos como o começo não foi glorioso, caminharemos pela “pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações”.¹⁴⁴ No início do processo de formulação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), a Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias promoveu debates, acréscimos e supressões sobre o documento, realizando, de abril a maio de 1987, oito audiências públicas, contando com a presença de antropólogos, lideranças do Movimento Negro, sociólogos, professores, historiadores, além dos constituintes. A respeito das temáticas que envolvem os negros, pode-se dizer que a tônica foi a denúncia contra o racismo.¹⁴⁵ Ao final dos trabalhos parlamentares, estabeleceu-se que o texto referente à preservação da cultura dos remanescentes de quilombos seria alocado no corpo permanente da Constituição, especificamente no capítulo relativo à cultura (artigos 215 e 216), ao passo que a parte textual relativa à questão fundiária constaria no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (artigo 68). Destaco essa questão porque, durante toda a década de 1990, o debate sobre a batalha jurídica se desdobrou a respeito do que era pertinente à cultura e do que era relativo à questão agrária. Vale notar que, até 2003, as políticas públicas no campo cultural destacaram-se em detrimento das políticas de terra, educação e saúde. Este foi o meio pelo qual a *governamentalidade racista* operou: enfatizando a diferença cultural e minimizando os efeitos do racismo sobre as populações negras e pobres.

Ao final, os textos ficaram distribuídos da seguinte forma: o artigo 68 foi colocado na parte Constitucional, descrito como Ato das Disposições Transitórias: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”¹⁴⁶. Os artigos 215 e 216, por sua vez, foram alocados no corpo permanente do texto constitucional, nos temas que tratam da cultura. O artigo 215 definiu que o “Estado protegerá as manifestações das culturas populares indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”¹⁴⁷. Já o artigo 216 determinou que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”¹⁴⁸.

¹⁴⁴ FOUCAULT, Op. cit., 2003, p. 16.

¹⁴⁵ FIABANI, Adelmir. *Novos quilombos: a luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008)*. Tese (Doutorado em História) - Universidade do Vale do Unisinos, Porto Alegre, 2008.

¹⁴⁶ BRASIL. *Constituição Federal (1988)*. Maurício Antônio Lopes (Coord.). São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000, p. 71.

¹⁴⁷ Ibid., p. 98.

¹⁴⁸ Ibid.

Sobre a distribuição dos artigos no corpo constitucional, é importante dizer que a parte constitucional descrita como Ato das Disposições Constitucionais Transitórias destina-se aos dispositivos que são, como o nome diz, transitórios, ou seja, provisórios. A questão territorial foi alocada nessa parte do corpo do texto porque o termo *remanescente* sugeria que as comunidades quilombolas descendiam dos antigos quilombos e, na época, acreditava-se que existiam poucos grupos que pudessem ser considerados quilombolas. Assim, uma vez atendidas as comunidades que poderiam ser descritas como quilombolas, o dispositivo não se faria mais necessário.

O significado do termo *quilombo* e a forma como os direitos relativos à cultura e à questão agrária foram tratados no dispositivo de 1988 fornecem a munição para as batalhas que começaram a partir da década de 1990, mostrando que o direito não é o começo da paz, mas da guerra. De 1988 até 1995, a aplicabilidade jurídica ficou paralisada diante das seguintes questões: o que é quilombo? O enfoque no direito será mais no campo cultural ou territorial? Que órgão seria responsável pela regulamentação das terras? Quais procedimentos seriam adotados no processo?

Em 1995, aconteceu a primeira tentativa de regulamentar “o procedimento de titulação das terras dos remanescentes de quilombo”. Benedita da Silva, então senadora pelo PT-RJ, encaminhou o projeto de Lei nº 129/95, recomendando que a “discriminação e demarcação das terras ocupadas por ‘remanescente das comunidades dos quilombos’ fossem efetuadas pelo Instituto de Reforma Agrária”.¹⁴⁹

No texto do projeto, os *remanescentes de quilombos* foram definidos como descendentes dos primeiros ocupantes dessas comunidades, cujas terras mantinham “moradia habitual”. Definiu-se *quilombo* como “forma primitiva de organização comunitária, sediada em mata bruta: essas povoações fundavam-se na solidariedade e respeito mútuo, socializando a produção e o trabalho” (Projeto de Lei 129/95). Como notamos, o conceito de *quilombo* presente no Projeto de Lei mesclava a concepção tradicional de quilombo com o seu aspecto idealizado, não incorporando a perspectiva mais cultural.

Essa proposta distanciava-se do Projeto de Lei 627/95, encaminhado por um grupo de parlamentares da Câmara de Deputados, dentre eles Alcides Modesto, do PT/BA, que definia *quilombo* da seguinte maneira: “terras ocupadas pelas populações remanescentes de quilombo

¹⁴⁹BRASÍLIA. Congresso Nacional. Projeto de Lei n. 129/1995. Regulamenta o procedimento de titulação de propriedade imobiliário aos remanescentes das comunidades dos quilombos, na forma do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial, *Diário Oficial da União*, Brasília, DF: 1995. Disponível em <<http://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/1401>>. Acesso em data 17 ago. 2016.

e bens que fazem referência à identidade, à ação e à memória desses grupos” (Projeto de Lei 627/95)¹⁵⁰. Esse projeto delegava à Fundação Palmares a competência de delimitar as terras.

As propostas da senadora Benedita da Silva, de um lado, e as do grupo de parlamentares, de outro, indicam que, na década de 1990, havia, pelo menos, dois conceitos de quilombo em disputa: um que requeria as provas materiais de continuidade histórica do grupo no território; outro que tendia para as provas simbólicas e culturais. Contudo, ambos os projetos pensavam o direito quilombola relacionado a uma continuidade com os antigos quilombos, ainda pensados como espaços isolados de negros fugidos. Vale lembrar, ainda, que, conforme detalhei na apresentação, a concepção de quilombo defendida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), apresentada em 1994 no Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombo, distanciava-se dessas abordagens que pressupunham continuidade entre as experiências do passado e as comunidades negras rurais do presente.

Essas duas visões fizeram com que, durante toda a década de 1990, o INCRA e a Fundação Palmares se alternassem na função de delimitação de terras, mas, em 2000, a Fundação Cultural Palmares, por meio da Medida Provisória 2.123-27¹⁵¹, passou a ser responsável pela identificação dos remanescentes de quilombos, realizando o reconhecimento, a demarcação de suas terras, a titulação e promovendo o registro dos títulos de propriedade junto aos cartórios imobiliários. A transferência da competência do INCRA para a Fundação Palmares gerou insatisfações nas comunidades que reivindicavam o direito, já que a Fundação Palmares não possuía condições técnicas para lidar com os conflitos agrários que envolvem o processo, tampouco infraestrutura à altura da complexidade de sua tarefa, seja pelo corpo de funcionários, seja pelos instrumentos disponíveis. Acrescenta-se a esse problema o fato de que o Decreto presidencial n. 3.912¹⁵² e o Parecer n. 1.490, editados durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, estabeleceram duas nefastas modificações que aprofundaram o problema:

¹⁵⁰ BRASÍLIA. Congresso Nacional. Projeto de Lei n. 627/1995. Regulamenta o procedimento de titulação de propriedade imobiliário aos remanescentes das comunidades dos quilombos, na forma do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial, *Diário Oficial da União*, Brasília, DF: 1995. Disponível em < <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=179930> > Acesso em data 17 ago. 2016.

¹⁵¹ BRASÍLIA. Congresso Nacional. Medida Provisória n.2.123-25, de dezembro de 2000. Altera dispositivos da Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, e dá outras providências. Diário Oficial, *Diário Oficial da União*, Brasília, DF: 1995. Disponível em < <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/2000/medidaprovisoria-2123-27-27-dezembro-2000-359031-norma-pe.html> > Acesso em data 17 ago. 2016.

¹⁵² BRASIL. Decreto-lei n. 3.912, de 10 de setembro de 2001. Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro

- Competência da Fundação Palmares e do Ministério da Cultura para dar cumprimento ao dispositivo presente no Artigo 68 do ADCT;
- Para efeito do dispositivo, somente pode ser reconhecida a propriedade sobre as terras que, em 1888, estavam ocupadas por quilombos, e, até 5 de outubro de 1988, as que estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.

Apesar desses dispositivos jurídicos serem desdobramentos de um processo que vinha ocorrendo desde 1995, que era o de evitar a desapropriação de terras em propriedades particulares e delegar à FCP competência exclusiva para dar cumprimento ao Artigo 68, é necessário destacar a nefasta particularidade desse dispositivo, que cria um usucapião especial de 100 anos para os quilombolas, quando o Código Civil Brasileiro prevê um prazo de 15 anos. Com base nesse dispositivo, qualquer comunidade, para ter acesso à posse das terras que ocupava, teria que provar uma continuidade de ocupação que compreendia de 1888 até 5 de outubro de 1988. Em outras palavras, o grupo deveria provar que estava ocupando as terras por cem anos, o que é uma exigência sem precedentes na história fundiária brasileira, evidenciando, que a lei conforme alertou Foucault, é sempre uma composição de ilegalismos que “contribui para estabelecer uma ilegalidade, visível, marcada, irredutível a um certo nível e secretamente útil”.¹⁵³ Gilles Deleuze¹⁵⁴, no rastro de Foucault, igualmente comenta:

A lei é uma gestão dos ilegalismos, permitindo uns, tornando-os possíveis ou inventando-os como privilégios da classe dominante, tolerando outra como compensação às classes dominadas, ou, mesmo menos, fazendo-os servir à classe dominante, finalmente, proibindo, isolando e tornando outros como objeto, mas também como meio de dominação.¹⁵⁵

A criação de um usucapião de 100 anos e a delegação da competência exclusiva no trato com as comunidades remanescentes à Fundação Palmares exprimem tecnologias de poder

imobiliário das terras por eles ocupados. Brasília, DF: Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm> Acesso em 10 jun.2006.

¹⁵³ FOUCAULT, Michel. “Ilegalidade e delinquência”. Op. Cit. 2009, p. 262.

¹⁵⁴ ¹⁵⁴ DELEUZE, Gilles. “Um novo cartógrafo (Vigiar e Punir). In: *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 33-53.

¹⁵⁵ DELEUZE, Gilles. “Um novo cartógrafo (Vigiar e Punir). In: *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 39.

da governamentalidade *racista*, cuja gestão do ilegalismos operam pela não concessão daquilo que a própria lei promete. Usa-se a lei para excluir, já que grande parte dos grupos que reivindicava o direito teve processos múltiplos de ocupação em torno da terra, como indicou Flávio dos Santos Gomes:

Terras herdadas de quilombolas (escravos-fugidos) e seus descendentes da escravidão como aquelas de doações de senhores ou ordens religiosas a ex-escravos; terras compradas do Estado em troca de participação em guerras; ou ainda inúmeras migrações de libertos e suas famílias no período imediatamente pós-abolição.¹⁵⁶

O fato de que, até os anos 1980, esses grupos haviam recebido atenção da legislação, ou mesmo dos pesquisadores, não significa dizer que eles não existiam. Nessa direção, o decreto de 2001 põe em funcionamento um dispositivo racista, excludente, que objetiva deixar a terra para as elites brancas proprietárias.

O conceito de quilombo usado pelo dispositivo pressupunha uma relação de continuidade entre as experiências quilombolas do passado e a experiências das comunidades negras rurais e urbanas do presente. Em termos conceituais, o significado jurídico estava na contramão da proposta da Associação Brasileira de Antropologia, de 1994, ao considerar que o termo *quilombo*, em termos contemporâneos, “não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica”.¹⁵⁷

Contudo, o poder não apenas exclui; ele também produz. O mesmo conceito que serviu para excluir grupos do acesso à terra produziu uma visibilidade sobre as práticas culturais quilombolas. Isso pode ser visualizado no Decreto n. 3.551, de 2001¹⁵⁸, que instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial que poderiam constituir o patrimônio imaterial brasileiro. Assim, manifestações musicais, artísticas e religiosas populares estavam autorizadas

¹⁵⁶ GOMES, Flávio dos Santos. “Remanescentes e simbologias dos vários quilombos no Brasil”. In: *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015, p. 129.

¹⁵⁷ Essa definição foi construída, em 1994, durante o Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombo, promovido pela Fundação Cultural Palmares/MinC (FCP) e pelo grupo de trabalho da ABA, visando à resolução dos impasses da aplicação do artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988. Cf: O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: ABA, 1995.

¹⁵⁸ BRASIL. Decreto-lei n. 3551, de 4 de agosto de 2000. Institui o registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio brasileiro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Brasília, DF: Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm>. Acesso em 10 jun. 2016.

a receber o reconhecimento como patrimônio cultural do país pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

No Decreto de 2000, uma das exigências para os bens alcançarem o status de patrimônio nacional consiste na necessidade de provarem sua “continuidade histórica”, o que coloca a história como disciplina legitimadora de práticas culturais. Esse requisito, conforme aponta a historiadora Martha Abreu¹⁵⁹, favoreceu a inclusão dos bens culturais na discussão de patrimônio e a memória por parte dos historiadores, o que, desde 1930, com a criação do IPHAN, estava a cargo dos artistas e arquitetos. Em 2005, o Dossiê Jongo do Sudeste¹⁶⁰, como produto do inventário publicado pelo IPHAN, define o jongo nos seguintes termos:

Forma de expressão afro-brasileira, o jongo integra percussão de tambores, dança coletiva e dança de magia. Acontece nos quintais das periferias urbanas e algumas comunidades rurais do sudeste brasileiro, assim como nas festas dos santos católicos e divindades afro-brasileiras, nas festas juninas (...) o jongo é uma forma de louvação aos antepassados, consolidação de tradições e afirmação de identidades. Ele tem raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, principalmente de língua banto. São sugestivos dessas origens, o profundo respeito **aos ancestrais**, a valorização dos enigmas cantados e o elemento coreográfico da umbigada.¹⁶¹

Notemos que a ideia de ancestralidade permeia o conceito de jongo abordado pelo IPHAN, definindo a prática por meio de uma relação direta com os antepassados. Destacam-se como elementos “o profundo respeito *aos ancestrais*, a valorização dos enigmas cantados e o elemento coreográfico da umbigada”. Uma prática que, inclusive em termos linguísticos, exprime cosmovisões ancestrais. A esse respeito, o historiador Robert Slenes¹⁶², por meio de uma análise densa, com base nas gravações de jongo realizadas, em 1949, pelo historiador estadunidense Stanley Stein, em Vassouras (RJ), considerou que vocabulário jongueiro, cujas matrizes linguísticas estão relacionadas às populações do centro da África, evoca um complexo de crenças em torno dos espíritos territoriais e ancestrais, do fogo sagrado e dos cultos.

¹⁵⁹ ABREU, Martha. “Cultura imaterial e patrimônio histórico nacional”. In: ABREU, Martha; SOIETH, Rachel; GONTIJO, Rebeca. *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 351-70.

¹⁶⁰ BRASIL. *Jongo do Sudeste* ALMEIDA, Luiz Carlos. (Org.). Brasília, DF: IPHAN, 2007.

¹⁶¹ Ibid., p. 14. Grifos nossos.

¹⁶² SLENES, “Eu venho de muito longe, eu venho cavando’: jongueiros cumba na senzala centro-africana”. Op. cit., p. 109-156

Se era difícil provar o pertencimento à categoria quilombola por meio dos dispositivos jurídicos que tratavam da questão agrária, a continuidade histórica de um grupo poderia ser legitimada pela manutenção de determinadas práticas culturais. O principal efeito desse período foi a folclorização das práticas quilombolas, entendidas como permanências do passado escravista, o que favoreceu o esvaziamento do jongo, por exemplo, de oferecer valores para o presente.

No estado do Rio de Janeiro, a comunidade quilombola de São José da Serra é um dos grupos ativos no processo de patrimonialização do jongo, tornando-se referência como uma comunidade quilombola que manteve práticas culturais tradicionais, o que legitima a continuidade histórica do quilombo. O grupo fez usos estratégicos do direito como forma de dar visibilidade à luta pela terra¹⁶³. Os jogos de poder que atravessam esse processo foram descritos por Tereza Gonçalves Fernandes, moradora de São José da Serra. Tereza estava bem longe de aceitar determinadas formas de governo sobre sua conduta: no documentário *Semente da Memória*¹⁶⁴, ao ser interrogada sobre os usos políticos do jongo como forma de dar visibilidade à luta pela terra para o grupo quilombola, afirmou, de forma enfática:

Para ser sincera, eu preferia mais quando era para diversão. Eu dançava com mais liberdade, não tinha que está buscando nada. Não tinha que está dançando a troco de nada. Agora, você vai com aquele compromisso: tem que provar para alguém que eu sou da minha comunidade, para mostrar que sou gente, lá pro presidente, pra alguém vê e te dar uma coisa que é sua. Muita gente que visita diz: Nossa, vocês têm que manter isso aqui, a tradição! É bonito uma casa de sapé, bonito sem luz. Muita gente falou: “mas por que botou luz elétrica? Não *devia*”. Mas, como só é para manter a tradição, vai ficar passando dificuldade.¹⁶⁵

O documentário, produzido pelo Observatório Jovem, grupo de pesquisa vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense, tinha como objetivo central narrar o cotidiano de jovens da comunidade de São José da Serra, enfocar as

¹⁶³ Os usos políticos do jongo pela comunidade de São José da Serra, no contexto de construção da identidade do grupo como quilombo, foi discutido pela historiadora Martha Abreu. Para mais informações, conferir: ABREU, Martha. “Cultura imaterial e patrimônio histórico nacional”. In: Op. cit., 2007, p.351-70

¹⁶⁴ SEMENTE da Memória: a juventude do Quilombo de São José da Serra. Direção: Paulo Carrano. Niterói: Observatório Jovem da Universidade Federal Fluminense, 46 min., 2006.

¹⁶⁵ Tereza Gonçalves Fernandes. In: SEMENTE da Memória: a juventude do Quilombo de São José da Serra. Direção: Paulo Carrano. Niterói: Observatório Jovem da Universidade Federal Fluminense, 46 min., 2006.

relações entre tradição e inovação cultural e mostrar os conflitos pessoais que os mais jovens enfrentam em relação à continuidade dos estudos e da permanência nas terras da comunidade.

Mesmo que o objetivo do documentário não fosse focalizar as lideranças femininas, a fala de Tereza que, na época, ocupava um cargo na diretoria da associação de sua comunidade, chamou-me atenção pela agudeza de sua crítica sobre como a *governamentalidade racista* se expressa por meio de normatizações, seja no campo da lei, seja pela interferência em suas escolhas cotidianas. Notemos que Tereza questiona a operação da lei, que não se destina apenas a conceder ou a negar um benefício, mas também revela como a normatização opera como uma condição para a concessão do direito, já que a representação jurídica se baseia em identidades unificadas. A indignação de Tereza em relação a essa forma de governo não se restringe às práticas jurídicas; abarca a tentativa de governar as condutas quilombolas contemporâneas por meio da noção de tradição como algo imutável, inclusive dizendo para os quilombolas o que eles devem fazer para preservá-la.

Maria Eliane, de 30 anos, que hoje exerce a função de agente de saúde no Quilombo de Santana, em Quatis, Sul do estado do Rio de Janeiro, igualmente falou desse processo, fazendo uma crítica risonha. Em 1999, momento em que a comunidade de Santana foi reconhecida como quilombola, ela tinha quinze anos. Desse modo, em meio à adolescência, ela teve que lidar com uma novidade: *tornar-se quilombola*, o que, naquela época, pressupunha que ela deveria saber dançar o jongo, como aponta o seguinte relato:

Quando criança, a gente ia dançando na estrada, depois da missa. Agarrava na saia e dançava. A gente dançava, mas não sabia que era o jongo. Depois que apareceu o nome. E a gente, olhando as fotos antigas, pretas e brancas, viu que a gente já dançava, e não sabia que era o jongo. A gente dava outro nome: cai lelê, saia rodada. Depois que fizeram o estudo como quilombo, as pessoas já estavam parando de dançar. Daí, vinham ensinar o jongo para gente. Não falei nada. Era uma dança que a gente dançava: saía da missa, a gente dançava; se estava alegre, a gente dançava; se nascesse uma criança, a gente dançava.¹⁶⁶

Maria Eliane relata o momento em que alguns perceberam que a prática que lhes era apresentada muito se assemelhava ao jongo. Uma circunstância de fato cômica: gente de fora ensinavam-lhe o que eles já conheciam. Se os nomes eram outros, como “cai lelê” e “saia rodada”, não havia qualquer novidade em termos de coreografia, mas, naquela época, era preciso mostrar, por meio das práticas culturais, a continuidade histórica. As falas de Tereza e

¹⁶⁶ Maria Eliane de Almeida Mattos, em entrevista dada à pesquisadora, em 5 set. 2014.

Maria Eliane exprimem como um conceito de quilombo construído para provar a continuidade histórica pode reforçar estereótipos racistas de que elas precisam dos seus territórios para encenarem o passado de forma quase folclórica.

Considerando que um dos efeitos do dispositivo da ancestralidade é a transformação das práticas culturais quilombolas em mercadorias, é inevitável não estabelecer a relação entre o *dispositivo da ancestralidade* e a *governamentalidade neoliberal*, compreendida como uma forma de governar as condutas caracterizada pela generalização da racionalidade empresarial que, conforme trataram Pierre Dardot e Christian Laval¹⁶⁷, pode ser definida em três direções: pela imposição de um universo de competição generalizada; pela ordenação das reações sociais segundo o modelo do mercado; e pelo estímulo que os indivíduos se comportem como uma empresa.¹⁶⁸ Nesse sentido, a *governamentalidade neoliberal* converge com o *dispositivo da ancestralidade* não apenas para destruir regras, direitos e instituições, mas também para produzir “certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades”.¹⁶⁹ A alteridade construída pelos mecanismos do *dispositivo da ancestralidade* se transforma em *commodity*. Assim, quilombolas, como *empresárias de si mesmas*, podem vender seu capital cultural para ser consumido em um novo mercado que se abre para o turismo cultural, muitas vezes vampirizado pela transformação do cultural na nova biologia das raças. Essa situação é, de certa forma, criticada por Tereza e Maria Eliane, quando expressam o desconforto diante do jongo deixar de ser algo praticado por diversão cotidiana para se transformar em um espetáculo que se deve encenar para se alcançar um direito de algo que já deveria ser delas.

Conforme já descrevi, de 1988 até 2001, os dispositivos jurídicos valeram-se de uma noção de quilombo limitadora do direito, já que as experiências das comunidades que solicitam o direito não convergiam com a norma da representação jurídica: uma opção orientada que exprime a *governamentalidade racista*, materializada pela gestão de ilegalismos. Esse contexto favoreceu a folclorização das práticas quilombolas, uma vez que o processo de patrimonialização cultural pautou-se pela necessidade de “continuidade histórica”.

Ao mesmo tempo, a criação do sujeito de direito favorece a configuração de subjetividades que passaram a fazer o uso estratégico deste, a fim de se proteger e de melhorar suas condições de vida, mesmo quando os dispositivos legais tendiam para limitação e exclusão do direito por meio dos ilegalismos dentro da própria lei. Por tudo que se falou até aqui, a luta

¹⁶⁷ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

¹⁶⁸ Idid., p.16

¹⁶⁹ Ibid.

pela terra se dá igualmente pela necessidade de construção de novos significados que superem a abordagem dos textos jurídicos: as perspectivas de lideranças do movimento e das próprias comunidades durante o processo de construção dos relatórios antropológicos de identificação na década de 1990.

Antes de passar para as concepções de quilombo criadas por outros atores, como as lideranças do movimento negro, os pesquisadores e as comunidades, é importante ver como o tema foi tratado pela historiografia tradicional, a fim de percebermos as ressonâncias das narrativas históricas nos dispositivos jurídicos, nas práticas dos militantes do movimento negro e na criação das comunidades que reivindicavam o direito.

2.2 Raça e gênero nas narrativas sobre os quilombos

Vale começar este item retomando a roda de conversa iniciada na seção anterior, no quilombo da Tapera, em Petrópolis, em que Denise André Barbosa falava de sua desconfiança, provinda de seu pouco conhecimento sobre o tema, a respeito de o termo *quilombo* realmente representar a possibilidade de ter direitos. Segundo ela, a escola, quando trata do assunto, “fala muito pouquinho. Ah, são negros que fugiram e montaram uma comunidade de fugitivos. O nosso não é um quilombo de foragidos, é um quilombo doado”.¹⁷⁰

Até a década de 1980 do século passado, época em que Denise esteve na escola, a abordagem que predominava nas narrativas sobre os quilombos era a que vigorava desde o período colonial: um lugar isolado para onde os negros fugiam. Tais narrativas são construídas por meio das perspectivas masculinas, tornando as mulheres invisíveis.

Todavia, esta não era a única forma de invisibilidade relacionada aos quilombos. Durante a história colonial e imperial brasileira, escravos aquilombados, pelo fato de serem fugitivos das fazendas, representavam um perigo à ordem vigente. Nessa época, as imagens de marginalidade, isolamento e homogeneidade étnica dos quilombos eram utilizadas para fomentar o medo em relação a esses locais.

Em parte, essa invisibilidade explica o desinteresse sobre o tema entre os historiadores do Instituto Histórico e Geográfico Nacional, fundado em 1838, para construir as bases do discurso nacional. Sobre isso, os historiadores Pedro Paulo Funari e Aline de Carvalho

¹⁷⁰ Denise André Barbosa, em entrevista dada à pesquisadora, em 13 mar. 2016.

apontaram que o Instituto formulou um dos maiores acervos sobre Palmares que, somente em 1841, foi empregado para construir um relato cronológico, de quatro páginas, escrito pelo diplomata Rodrigo de Souza da Silva Pontes, sob o título *As guerras nos Palmares*, que descrevia os feitos militares dos agentes repressores.¹⁷¹

Durante o Império, o texto mais significativo sobre os quilombos veio da Literatura. Em 1871, Bernardo Guimarães¹⁷² publicou, no livro *Lendas e romances*, o conto intitulado “A história de quilombolas”. Ambientada nas proximidades de Vila Rica, em 1821, a história narra a disputa de três homens pelo amor da escrava Florinda. Na narrativa, o escravo Mateus apaixona-se pela chamada “mulatinha Florinda” que, além de não corresponder ao seu afeto, se encanta pelo forro denominado “mulato Anselmo”. Paixões, desejos, conflitos étnicos e tensões de gênero entre as personagens são narrados na perspectiva do Romantismo neste conto.

A abordagem romântica do livro favorece a articulação de três elementos. Primeiramente, a valorização e a idealização extremas do universo popular. Em seguida, a oposição entre o sublime e o grotesco, visíveis na obra, sobretudo, por meio das comparações entre a bela e a “quase caucasiana” Florinda com a “monstruosa” negra e mãe Maria. Por fim, ressalta-se a construção da identidade inscrita nos corpos dos heróis.

Ao ler o conto, é possível entrever a lógica hierarquizadora que toma como padrão o homem branco: uma narrativa permeada por gradações, com negros e mestiços que, à medida que se transformam em heróis, vão adquirindo, igualmente, características físicas ou valores culturais relacionados aos brancos. A narrativa do autor, que converge com essa abordagem, tem a preocupação de “humanizar” as personagens, tornando-as cópias do Outro que, nesse caso, é o homem branco. No romance, as personagens quilombolas, quanto mais próximas da África, mais próximas da barbárie

Entretanto, se esta era a forma predominante de narrar, pode-se dizer que não era a única. A historiadora Norma Telles¹⁷³, em uma cuidadosa pesquisa sobre o Romantismo, analisa o primeiro romance abolicionista escrito por uma mulher negra, chamada Maria Firmina dos Reis, que, em 1859, publica *Úrsula*. Telles, analisando a obra, aponta como a perspectiva da escritora negra interroga a abordagem etnocêntrica presente nas obras dos escritores masculinos e brancos. Na história, o vilão é Fernando, senhor de posses e escravos, que maltrata com afínco

¹⁷¹ FUNARI, Pedro P.; CARVALHO, Aline V. *Palmares: ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

¹⁷² GUIMARÃES, Bernardo. “A história de quilombolas”. In: *Lendas e romances*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 75-93

¹⁷³ TELLES, Norma. “A cor local”. In: *Encantações: escritoras e imaginação literária no Brasil, Século XIX*. São Paulo: Intermeios, 2012, p. 168-175.

e esmero Susana. A mulher preta construída em Úrsula não é uma personagem monstruosa como a mãe Maria, de Bernardo Guimarães. Na conclusão de sua análise sobre o romance, Telles tece algumas conclusões que problematizam a ideia de sujeito universal da literatura:

Maria Firmina dos Reis não pinta negros-brancos, tenta retratar africanos: Susana é preta, fuma cachimbo, usa saia de algodão grosseiro. Além dos mais, retrata a amizade entre um branco e um negro, algo chocante para a época e até o final do século.¹⁷⁴

Sobre a forma racista de abordar os corpos das mulheres negras, Margareth Rago¹⁷⁵ conta a história de Saartje Baartman, a “Vênus Hotentote”, como ficou conhecida. No início do século XIX, Baartman foi capturada na África e levada para a Europa para ser “exibida em circos, parques de diversões e shows de monstruosidade, ao lado de animais estranhos, macacos amestrados e figuras humanas consideradas exóticas”¹⁷⁶. Rago aponta que o interesse por Saartje tinha a ver com suas nádegas muito volumosas e uma pele comprida que recobria os seus órgãos sexuais. Após sua morte, seu corpo seria alvo da ciência em busca do elo perdido da África entre os homens e macacos. Falando de como o corpo da mulher negra aparece no discurso racista colonial, conclui:

o corpo exótico fetichizado e domesticado transforma-se em degenerado; logo, deve ser conhecido, aberto, devassado, exposto e espetacularizado como o corpo da Vênus Hotentote, dissecado pelo dr. Cuvier. A degeneração moral deve coincidir com a degeneração física, com as doenças que destroem e corroem o organismo e a sociedade, a exemplo da sífilis.¹⁷⁷

Se os europeus pagavam para ver a barbárie africana nos shows de horrores, para o antropólogo e médico legista brasileiro Nina Rodrigues¹⁷⁸ a barbárie estava bem no solo brasileiro, especialmente nos territórios dos quilombos: em 1905, o autor publica, no Diário da Bahia, “A troia negra: erros e lacunas da História de Palmares”, republicado postumamente em 1932, no livro *Os africanos no Brasil*, que reuniu textos de Rodrigues sobre o problema “o negro no Brasil”. Em seu texto, ele inaugura uma das primeiras análises históricas sobre

¹⁷⁴ Ibid., p. 174.

¹⁷⁵ RAGO, Margareth. “O corpo exótico da diferença”. *Revista Eletrônica Labrys*, Estudos Feministas, jan. /jun., 2008.

¹⁷⁶ Ibid., p.1

¹⁷⁷ Ibid., p. 14.

¹⁷⁸ RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977.

Palmares. Seu projeto era o de negar que Palmares havia sido uma organização original e avançada, pois, para o autor, isso seria impossível justamente pela permanência de práticas culturais e organizacionais relacionados à “África inculta”, concebendo o quilombo por meio da abordagem biologizante de que existiam raças superiores e inferiores ele. Contrapondo-se à ideia de definir Palmares como República, como fizera, por exemplo, Rocha Pita, em 1878, Rodrigues considerava que Palmares, no sentido organizacional, estava relacionado à “barbárie africana”:

Na cultura e polícia não consta que Palmares fosse além da ordem estabelecida na direção de onde procederam aos Zambis, o seu magnata, auxiliares, mestre-de-campo e juizes, seus conselhos e assembleias como não consta na ordem industrial tivesse passado da aplicação agrícola comercial, estritamente necessária à manutenção do pequeno Estado. E tudo isto em nada excede a capacidade dos povos bantos. Antes se pode afirmar que francamente voltaram eles à barbárie africana.¹⁷⁹

Nina Rodrigues confere à noção de ancestralidade um caráter pejorativo, pois relacionado à inferioridade africana, aponta a existência de escravidão dentro de Palmares, como acontecia, segundo ele, em África: “Ali se constitui uma polícia de costumes de que é bom notar não se exclui a instituição da escravidão”¹⁸⁰, “Palmares nascia desse mesmo ajuntamento de escravos e aventureiros de cor que nem todos eram negros”.¹⁸¹ Vale a pena salientar que, nesse período, era dominante uma concepção evolucionista e linear de História, que projetava como ideal a construção de uma sociedade mais civilizada e, portanto, mais *evoluída*, na acepção proposta pela perspectiva evolucionista. Nessa concepção, o papel do intelectual era o de construir narrativas que corroborassem esse projeto societário, função que ele desempenha com lamentável determinação.¹⁸²

A partir da década de 1930, no caminho aberto pela perspectiva de Gilberto Freyre acerca das contribuições africanas, os trabalhos sobre quilombos mantiveram a abordagem cultural. Tratava-se de pensar os quilombos como permanências africanas no Brasil em termos

¹⁷⁹ Ibid., p. 93.

¹⁸⁰ Ibid., p. 77.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² MAIO, Marcos Chor (Org.) *Raça como questão: história, ciência e identidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2010.

positivos. Um exemplo a esse respeito é o trabalho de Edison Carneiro¹⁸³, escritor especializado em temas afro-brasileiros que, ao tratar do Quilombo de Palmares, definiu-o como uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos no Brasil. Os recursos estéticos utilizados por ele tornam *Guerra dos Palmares*, publicado em 1946 e republicado em 1966 sob o título *O quilombo de Palmares*, uma leitura permeada por descrições de paisagens e pelas destrezas dos palmarianos, capazes de ativar imagens que sugerem um posicionamento do leitor dentro do cenário, ao mesmo tempo que evocam a ideia de isolamento geográfico, embora houvesse ali a presença de não-negros: “o quilombo não estava constituído apenas de negros, nem somente de escravos”.¹⁸⁴ Em suas palavras,

A floresta acolhedora de Palmares serviu de refúgio a milhares de negros que se escapavam dos canaviais, dos engenhos de açúcar, dos currais de gado, das senzalas das vilas do litoral, em busca da liberdade e da segurança, subtraindo-se aos rigores da escravidão e às sombrias perspectivas de guerra contra os holandeses. Os negros fugiam na calada da noite, embrenhando-se no mato, mas, com o tempo, desciam novamente para as “cabeceiras” dos povoados, a fim de induzir outros escravos a **acompanhá-los e raptar negras e moleques para Palmares**.¹⁸⁵

Para o autor, é fundamental problematizar as abordagens que afirmam que Zumbi teria cometido suicídio e reabilitar a experiência de resistência cultural de Palmares: “rasgar o véu da fantasia, espantar a sombra do silêncio e trazer novamente a vida” ao palácio das liberdades, que é como o autor idealiza o quilombo. Ao longo do livro, apesar de Carneiro descrever as circulações culturais, étnicas e comerciais que permeavam Palmares, reforça-se a ideia de Palmares como “um pedaço da África transplantado para o Nordeste do Brasil”.¹⁸⁶

Se para Nina Rodrigues a permanência da África no Brasil era um problema, para Carneiro essa questão é tratada de forma valorizadora. Por exemplo, diz o autor sobre as relações que os palmarinos estabeleciam com seu entorno: “os negros tinham os seus amigos entre os moradores vizinhos”. Porém, essa valorização não alcança as mulheres. Assim como na narrativa de Nina Rodrigues as mulheres estão inexistentes, no texto de Carneiro as mulheres

¹⁸³ CARNEIRO, Edison. *O quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

¹⁸⁴ Ibid., 29.

¹⁸⁵ Ibid., p. 1, grifos meus.

¹⁸⁶ Ibid., p. 2.

aparecem por meio dos atos heroicos dos homens, que era como o autor considerava os raptos de mulheres.¹⁸⁷

No entanto, apesar das diferenças entre Rodrigues (1905) e Carneiro (1946), sobretudo no que tange à qualificação das contribuições africanas, ambos os autores pensam os quilombos como a permanência africana no Brasil. No caso dos autores, a noção de ancestralidade se coaduna à ideia de uma transmissão cultural realizada como reflexo e de forma linear, sem traduções, invenções e deslocamentos. No que diz respeito às relações de gênero, as mulheres estão praticamente invisíveis, já que esses textos descrevem Palmares por meio da narrativa da guerra.

A partir da década de 1950, as abordagens acadêmicas sobre os quilombos sofrem uma inflexão a partir da corrente de pensamento denominada “materialista” por João José Reis e Flávio dos Santos Gomes¹⁸⁸. Essa abordagem, de viés marxista, tomaria os quilombos como resistência negra à escravidão - uma extensão da luta de classes. Nessa perspectiva, a formação dos quilombos passaria a significar, em última instância, não apenas uma resistência cultural, mas também e, sobretudo, uma reação coletiva contra a violência e os maus-tratos da escravidão, ou seja, uma resistência coletiva diante da exploração da sociedade escravista.

Além desses, o trabalho de Clóvis Moura¹⁸⁹, de 1951, é um exemplo desse deslocamento. No livro *Rebeliões de senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*, o autor apresenta o tema sobre os quilombos por meio de uma abordagem marxista:

(...) foi o quilombo, o negro fugido nas suas variadas formas de comportamento, isto é, o escravo que se negava, que se transformou em uma das forças que dinamizaram a passagem de uma forma de trabalho para outra, ou, em outras palavras, a passagem da escravidão para o trabalho livre. O escravo visto na perspectiva de um devir.¹⁹⁰

O trabalho de Moura entra em rota de coalizão com abordagens que tomavam o escravo como passivo no processo histórico. Nos moldes da noção de proletariado marxista, o escravo rebelde, no entender do autor, é compreendido como o elemento de vanguarda que, por meio

¹⁸⁷ Ibid., p. 39

¹⁸⁸ REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. “Introdução: uma história da liberdade”. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 9-23.

¹⁸⁹ MOURA, Clóvis. *Rebeliões de Senzala: quilombos insurreições guerrilheira*. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

¹⁹⁰ Ibid., p. 22.

de sua resistência, dinamiza o processo histórico e nega o sistema escravista. Assim, os quilombolas, na medida em que não aceitaram as configurações de trabalho do sistema escravista, transformaram-se em um dos elementos dinamizadores da passagem do trabalho escravo para o trabalho livre, polos de resistência para os quais convergiam diversos níveis de descontentamento e opressão de uma “sociedade que tinha como forma de trabalho a escravidão”¹⁹¹.

Durante a Ditadura Militar, essa abordagem ressoaria em outras práticas culturais. Um exemplo a esse respeito é o filme *Ganga Zumba* (1964), de Cacá Diegues. Em *Ganga Zumba*, a cena de castigo é embalada por cantos em língua africana que remetem à ideia de lamento e dor. A narrativa *em off* que inicia a película com imagens em preto e branco diz que,

durante a colonização do Brasil, alguns negros que foram trazidos da África como escravos; não suportando o cativeiro, fugiam para os matos e para as montanhas distantes e fundavam grandes aldeias negras chamadas quilombos. Destes, o mais famoso foi o de Palmares, que sobreviveu por mais de um século. Por volta de 1640, governava Palmares o rei bantu de nome Zambi, que o transformara num símbolo de paz e liberdade.¹⁹²

A cena que serve de prólogo ao filme mostra negros e negras se aproximando do pelourinho, onde há uma mulher presa, praticamente morta. O diretor oferece um *close* nas marcas de tortura física de suas costas e, enquanto isso, negros e negras cantam em língua africana e dançam. Suas fisionomias estão graves, fechadas. Eles choram. Trata-se de um ritual funerário: “Chora papai, chora mamãe”. Para aqueles que sabem ver além da superfície, o canto e dança expressam uma preparação para a guerra. Não se trata aqui de felicidade, mas de uma forma de convocar para batalha. Eles fazem isso sob os olhos vigilantes e desconfiados dos capitães do mato. Depois da morte da mulher, os negros tramam a fuga para o quilombo.

Rito funerário. Aviso de guerra. Esta é a escolha estética e temática do filme de Cacá Diegues, estrelado por Antônio Pitanga, Eliezer Gomes, Luiza Maranhão, Jorge Coutinho. O teor é de resistência, que se dá por meio da cultura, da fuga e das revoltas. As mulheres quilombolas aparecem nos ritos culturais por meio de cantos e rezas, com uma abordagem que traz também a cultura como forma de resistência à dominação branca. O filme segue, em certa medida, a linha estética dos filmes produzidos no âmbito do Cinema Novo, com poucos diálogos, com imagens em preto e branco que reforçavam o tom grave da resistência negra. Ao

¹⁹¹ Ibid., p. 31.

¹⁹² GANGA Zumba. Direção: Cacá Diegues, Brasil, P&B, 100 minutos, 1964.

longo do filme, a narrativa explora essa dimensão do quilombo como símbolo da resistência negra no Brasil, partilhando, de certa forma, a concepção de quilombo defendida por Clóvis Moura, segundo a qual o quilombo constitui um polo de resistência à sociedade escravista.

Em conjunto, os diversos discursos sobre os quilombos discutidos neste item construíram formas de ver esses locais, as quais, com diferenças superficiais, reforçavam aspectos já detectados neste trabalho: os quilombos isolados e marginais que, pela lógica da barbárie, da exaltação ou da idealização, representavam as permanências africanas no Brasil, mas com invisibilidade, quase inexistência, das mulheres. Esses discursos mimetizam uma África mítica, desconsiderando trânsitos culturais e descontinuidades históricas, pensando os quilombos como fenômenos do passado escravista.

Em meados da década de 1980 e no início da década de 1990, essas noções começaram a ser problematizadas do ponto de vista das reconfigurações de gênero, mas que demoraram um tempo para serem incorporadas, já que, em geral, apesar dos avanços sobre as relações raciais, nessas abordagens muito pouco se tratou de gênero e sexualidade. Por exemplo, o trabalho de Maria Lúcia de Barros Mott¹⁹³, *Submissão e Resistência*, publicado em 1988, ainda que se valendo da concepção tradicional de quilombo, inova pelo esforço de ler as fontes da escravidão por meio de uma abordagem feminista, articulando categorias de raça, gênero e classe, a fim de narrar as múltiplas experiências de resistências das mulheres na luta contra a escravidão. O livro foi importante porque trouxe um inventário de mulheres que, por meio de múltiplas práticas, resistiram ao período escravista. O intuito do trabalho de Maria Lúcia Mott era desnaturalizar a imagem de resistência quilombola pensada nos termos marxistas e associada exclusivamente aos homens, permitindo que mulheres de classes e raças diferenciadas saíssem do anonimato da narrativa masculinista.

Sobre as práticas de resistência realizadas pelas escravas, Maria Lúcia descreve algumas experiências de revoltas quilombolas lideradas por mulheres, fugas isoladas ou em grupo, e também abortos e infanticídios, capazes de causar a ruína dos pequenos proprietários que, em grande parte, dependiam do ganho ou do aluguel dos escravizados para sustentar sua família. Dentre as mulheres quilombolas, Mott destaca Zeferina, que, em 1826, liderou o levante de Urubu; Dandara, que, no século XVII, atuou como liderança quilombola, lutando ao lado do líder Ganga Zumba; Tereza, que, no século XVII, no Mato Grosso, era líder quilombola; Felipa

¹⁹³ MOTT, Maria Lúcia de Barros. *Submissão e resistência: A mulher na luta contra a escravidão*. São Paulo: Contexto, 1988.

Maria Aranha, que, no século XVII, foi chefe quilombola em Tocantins; e Mariana, que, no século XIX, no Rio de Janeiro, liderou uma rebelião escrava.¹⁹⁴

Já na década de 1990, o livro *Liberdade por um fio*¹⁹⁵: história dos quilombos no Brasil, organizado pelos historiadores João José Reis e Flávio dos Santos Gomes, de 1996, sumarizou as principais mudanças sobre o tema, reunindo artigos de pesquisadores que, desde a década de 1980, reformularam as concepções construídas anteriormente pela historiografia brasileira sobre os quilombos. Vale destacar que o único texto que tratou de gênero foi o do antropólogo Luiz Mott, ativista do movimento gay. Tomadas em conjunto, as narrativas produzidas para esse livro transformaram a concepção do tema em quatro direções:

1. Vários trabalhos consideraram que o isolamento e a marginalidade dos quilombos em relação à sociedade circundante eram um mito. As pesquisas realizadas descreveram complexas e variadas redes de sociabilidades entre os quilombolas e a sociedade em seu entorno¹⁹⁶;
2. Algumas pesquisas destacaram, inequivocamente, que a organização interna dos quilombos não representava uma alternativa à sociedade escravista, pois havia escravidão dentro dos quilombos¹⁹⁷;
3. Outras abordagens indicaram que os antigos quilombos não eram formados apenas por negros fugidos, haja visto que alguns autores revelaram a presença de outros grupos étnicos naqueles espaços¹⁹⁸. Essa tese questionava, sobretudo, a imagem de Palmares construída nos anos de 1960: um espaço étnico e homogêneo de resistência negra;
4. A centralidade do padrão masculino heterossexual como símbolo identitário foi questionada por Luiz Mott, antropólogo e pesquisador do movimento gay. Em seu artigo, o autor afirma que a região da África de onde Zumbi provinha era “sinônimo de quadrilha de feiticeiros

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ REIS; GOMES. Op. Cit. 1996.

¹⁹⁶ GOMES, Flávio dos Santos. “Quilombo do Rio de Janeiro no século XIX”. In: REIS; GOMES. Op. Cit., 1996, p. 263-90; MAESTRI, Mário. “Quilombo no Rio Grande do Sul”. In: REIS; GOMES. Op. Cit., 1996, p. 291-331.

¹⁹⁷ REIS, João José. “Escravos e coiteiros no Quilombo do Oitizeiro - Bahia, 1806”. In: REIS; GOMES. Op. Cit., 1996, p. 433-67.

¹⁹⁸ FUNARI, Pedro Paulo. “Arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana”. In: REIS; GOMES. Op. Cit., 1996, p. 26-51; PRICE, Richard. “Palmares como poderia ter sido”. In: REIS; GOMES. Op. Cit., 1996, p. 52-60; LARA, Silvia Humboldt. “Do singular ao plural: palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos”. In: REIS; GOMES. Op. Cit., 1996, p. 81-109.

sodomitas”¹⁹⁹, sugerindo que Zumbi poderia ser um desses sodomitas. Naquele momento, a centralidade do padrão masculino heterossexual e da ancestralidade negra estava fortemente articulada ao campo da guerra, portanto, era viril e masculino. Ao colocar em xeque a sexualidade do herói palmariano, a pesquisa entrou em colisão com os principais símbolos da resistência negra: Zumbi e Palmares. A reação à sua abordagem foi violenta: quebraram o vidro do seu carro e picharam o muro de sua casa com esta passagem: “Zumbi vive. Filhos de Zumbi”²⁰⁰. Com heróis não se pode mexer, e suas subjetividades jamais podem ser historicizadas no sentido radical da palavra. Conforme advertiu bell hooks, os heróis são geralmente construídos e perpetuados dentro de papéis convencionais de gênero.²⁰¹ Entretanto, ainda que informadas pela semântica do herói, havia abordagens do movimento negro desde a década de 1980 que traziam novos significados sobre o tema, rasurando as narrativas sobre quilombos, seja como experiência do passado, seja como uma experiência exclusivamente masculina.

2.3. Quilombo e o ativismo negro: outras narrativas

Um marco histórico significativo não apenas no campo dos direitos, mas na constituição de novas subjetividades foi o processo Constituinte de 1988, que propiciou a criação de um novo sujeito político: as comunidades remanescentes de quilombos. No que se refere à luta antirracista, estavam mobilizadas organizações do movimento negro de bases urbanas e aquelas constituídas na luta no meio rural. Em conjunto, buscavam incluir, dentre os princípios constitucionais, a luta quilombola pelo direito à terra e a ampliação do debate no campo das políticas públicas acerca da situação da população negra.

Desse modo, o direito dos remanescentes de quilombo relaciona-se ao contexto de redemocratização do país e à emergência, no final da década de 1970, das lutas do Movimento Negro e das reconfigurações que ele realizou sobre raça, cultura negra e os símbolos da luta contra o racismo. Esse movimento construiu sua diferença, em relação aos anteriores, em torno da defesa de três temáticas: a denúncia do mito da democracia racial; a promoção de ações de

¹⁹⁹ MOTT, Luiz. “Santo Antônio: o divino capitão do Mattos”. In: REIS; GOMES. Op. Cit., 1996, p. 110-138.

²⁰⁰ Ver mais em: <http://www.terra.com.br/istoegente/43/reportagens/rep_gays.htm>. Acesso em 10 ago. 2016.

²⁰¹ HOOKS, Bell. *Black Looks: Race and representation*. Cambridge, Ma: South End Press, 2000, p. 47.

valorização da identidade negra por meio de iniciativas de incentivo à autoestima, especificamente através de traços físicos e manifestações culturais; e a luta perante o poder público em prol de programas de ações afirmativas como forma de reparação aos afrodescendentes.²⁰²

Ainda sobre o Movimento Negro que emergiu na década de 1970, Joel Rufino Santos²⁰³, historiador e ativista antirracista, avalia que as estratégias integracionistas e o associativismo foram a tônica dos movimentos negros anteriores. Em seus termos, “o movimento parecia acumular energia para o salto que daria”²⁰⁴, fato que ocorreria apenas no final da década de 1970, sob as influências das lutas dos direitos civis estadunidenses e dos movimentos africanos de independência. No centro dessa questão, encontra-se a noção de raça, compreendida em termos de relações sociais e não biológicas, como forma de romper com a acepção de que a mestiçagem biológica e cultural garantiu a democracia racial brasileira. Assim, a postura do Movimento Negro brasileiro foi a de adotar uma política racial em termos binários - brancos e negros - para denunciar a existência do racismo e a de se valer de dados que comprovavam que a situação socioeconômica dos pardos e dos mestiços convergia com os mesmos constrangimentos sociais por quais passava a população declarada como negra. Nesse sentido, seus corpos eram racializados em termos sociais como negros. Joel Rufino dos Santos (1985) define, nesse caso, o que é ser negro nesse contexto:

Ser negro no Brasil já não seria um exclusivo determinismo biológico, mas uma impregnação cultural negro-africana. Quando se diz “negro” aqui, neste momento estaria falando de alguém essencialmente despossuído (não exatamente pobre); alguém, ademais, que se percebe e é percebido pelos outros como tal. Ser negro seria, pois, nessa visão, um fato múltiplo, biológico, antropológico, sociológico e psicológico.²⁰⁵

Era preciso reinventar o que é ser negro, deslocando as imagens pejorativas legitimadas pelas teorias raciais-biológicas do século XIX, perpetuadas na cultura e no senso comum e que inventaram a inferioridade, para uma atitude de positividade. Movendo-se nessa lógica, o

²⁰² ALBERTINI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. “Movimento negro contemporâneo”. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Orgs). *Revolução e democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 637-670.

²⁰³ SANTOS, Joel Rufino. “O movimento negro e a crise brasileira”. *Política e administração*, Rio de Janeiro, v. 2, jul-set., 1985, p. 285-308.

²⁰⁴ Ibid., p. 289.

²⁰⁵ Ibid., p. 292-293.

Movimento Negro Contemporâneo promovia a possibilidade de constituição de novas subjetividades em torno do que é ser negro.

Se as inspirações teóricas do movimento, como apontou Joel Rufino, basearam-se nas experiências estadunidenses e nos movimentos de descolonização da África, o símbolo de luta antirracista foi forjado por meio da retomada dos conteúdos do imaginário brasileiro que representavam a resistência negra. Assim, Palmares é traduzido como um espaço de resistência negra contra a dominação branca, consolidando-se como mito de origem do nascente Movimento Negro que, mais tarde, influenciaria as primeiras abordagens sobre as comunidades negras rurais.

Certamente, segundo Alex Ratts²⁰⁶, em seu artigo de 2003, não foi o Movimento Negro da década de 1970 que inventou o mito de Palmares, já que suas mistificações remontam ao período colonial, mas essas organizações que lhe conferiram novos sentidos. Considero, por conseguinte, que um dos principais conteúdos foi o de conceptualizar Palmares como um espaço onde se exerceu a verdadeira democracia, transformando-o em um *ethos* a ser seguido na luta contra o racismo. Entretanto, apesar da convergência e do esforço de tornar Palmares e Zumbi símbolos da luta, as formas de aproximação ao tema diferem entre os intelectuais e militantes do Movimento Negro. Entre eles, destaco o pensamento de três intelectuais e ativistas formados nos quadros do movimento negro, enfocando, em suas abordagens, como os aspectos de raça e gênero foram articulados para pensar os quilombos: Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez e Beatriz do Nascimento.

Em 1980, durante o Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado no Panamá, Abdias do Nascimento²⁰⁷ definiu *quilombismo* por meio de 16 princípios. Para as finalidades aqui propostas destaco os itens 1, 2, 3 e 11:

1. O Quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros que existiram no país.
2. O Estado Nacional Quilombista tem sua base numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana. O igualitarismo democrático quilombista é compreendido no tocante à raça, economia, sexo, religião, política, justiça, educação, cultura,

²⁰⁶ RATTTS, Alex J. P. “A voz que vem do interior: intelectualidade negra e quilombo”. In: BARBOSA, Lucia Maria de Assunção (Org.). *De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos: EdUFSCAR, 2003, p. 89-105.

²⁰⁷ NASCIMENTO, Op. cit., 1980.

enfim, em todas as expressões da vida em sociedade. O mesmo igualitarismo se aplica a todos os níveis de Poder e de instituições públicas e privadas.

3. A finalidade do básica do Estado Quilombista é a de promover a felicidade do ser humano. Para atingir sua finalidade, o quilombismo acredita numa economia de base comunitário-cooperativista no setor da produção, da distribuição e da divisão dos resultados do trabalho coletivo. [...]

11. A revolução quilombista é fundamentalmente antirracista, anticapitalista, antilatifundiária, antiimperialista e antineocolonista.²⁰⁸

Tomando Zumbi como o fundador do movimento quilombista, Nascimento transforma *quilombismo* em *ethos* que atualiza a experiência para a luta de dimensões bem concretas, já que pressupõe a criação de um Estado Quilombista. Palmares é o modelo a ser seguido como uma das primeiras experiências de liberdade nas Américas. Notemos que a ideia de *quilombo* se desloca da noção de um lugar isolado de negros fugidos para a noção de reunião fraterna e livre, como um *ethos* do passado que orientaria as ações dos corpos racializados como negros. Sobre os conceitos de raça e de racismo, Nascimento diz que raça é

um grupo humano que possui, relativamente, idênticas características somáticas, resultantes de um complexo de fatores históricos e ambientais. Tanto a aparência física, com igualmente os traços psicológicos, de personalidade, de caráter e emotividade, sofrem a influência daquele complexo fatores que se somam e se complementam a genética, a sociedade, a cultura. O cruzamento de diferentes grupos raciais, ou de pessoas de identidade racial diversas, está na linha dos mais legítimos interesses de sobrevivência (...) Racismo é a primeira contradição no caminho social do negro. A esta se juntam outras, como a contradição de classes e de sexo.²⁰⁹

De certa forma, Nascimento atualiza a experiência de Palmares para a luta de dimensões bem concretas contra o racismo, que orientariam mais tarde as ações afirmativas e a discussão do direito quilombola. Para ele, os negros devem lutar radicalmente contra o mito da democracia racial: “Todo negro ou mulato (afro-brasileiro) que aceita ‘democracia racial’ como uma realidade e a miscigenação na forma vigente como positiva está traindo a si mesmo e se considerando inferior”²¹⁰. Vale destacar que ele já incluía, na luta contra o racismo, a necessidade de incluir as contradições de classe e gênero, indicando uma postura interseccional em seu pensamento naquele período.

²⁰⁸ Ibid., p. 275-276.

²⁰⁹ Ibid., p. 273

²¹⁰ Ibid., p. 273-274.

No mesmo período, as feministas negras brasileiras, no interior dos movimentos sociais, denunciavam a dupla invisibilidade das mulheres negras, seja nos movimentos negros, seja nos movimentos feministas. Lélia Gonzalez, por exemplo, aproxima a experiência *palmariana* às práticas de resistência das mulheres negras. Em seu artigo, “Mulher negra, essa quilombola”, publicado no jornal Folha de São Paulo, em 22 de novembro de 1981, a antropóloga define o quilombo dos Palmares nos seguintes termos:

(...) transformou-se no símbolo da resistência e da luta por uma sociedade alternativa. (...) Não há dúvida que Palmares foi a primeira tentativa de uma sociedade igualitária onde existiu uma efetiva democracia racial. Por aí, se pode compreender por que os movimentos negros do período pós-abolição tiveram nele e em Zumbi a garantia histórica e simbólica de suas reivindicações.²¹¹

A autora desloca a antiga noção de democracia racial, pensada em termos de mestiçagem biológica e harmonia entre as raças, para a ideia de luta do povo negro, na qual Palmares é apresentado como um modelo societário alternativo que serve como inspiração para todos aqueles que sofrem opressão, aproximando as experiências das mulheres, até então praticamente silenciadas, à noção de quilombo.

Ao longo do texto, a pesquisadora conduz suas análises para as formas de opressão, baseando-se nas intersecções de raça, classe e gênero, apontando que, ao longo da história brasileira, as mulheres negras tornaram-se o elemento mais “inferiorizado da sociedade” por sofrerem essa tripla opressão. Essa situação, segundo a autora, poderia levá-las ao abatimento, mas permaneceram combativas por meio da manutenção do que se denominou “espírito quilombola”, entendido como guerreiro. Assim, Gonzalez cunha a metáfora “mulher negra, essa quilombola”. Em outros momentos, a feminista negra recupera a narrativa dos quilombos por meio da experiência das mulheres: sobre esse tema, cunha o termo *amefricanas*, defendendo que uma organização autônoma de mulheres negras deveria ter como referência as lutas de mulheres como Nanny, líder caribenha, que, segundo a autora, alcançou status semelhante ao que recebeu Zumbi dos Palmares no Brasil. As narrativas acerca de Nanny demonstraram, além da sua capacidade de guerrear, a importância das mulheres na luta das comunidades amefricanas ontem e hoje.²¹²

²¹¹ GONZALEZ, Lélia. “Mulher negra, essa quilombola”. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 22 nov. 1981.

²¹² GONZALEZ, Lélia. “Nanny”. *Humanidades*, Brasília, v. 17, ano IV, 1988 p. 23-25.

Outra liderança do movimento negro que se ocupou na construção de saberes sobre os quilombos foi Beatriz Nascimento. Nas décadas de 1970 e 1980, ela se destacou por ser uma das poucas pesquisadoras ligada aos movimentos negros que, no âmbito da criação do sujeito de direito definido como remanescente de quilombo, já tinha um acúmulo de pesquisa em comunidades negras rurais. Ela pesquisou sobre espaços negros entre as décadas de 1970 e 1990, tendo sua pesquisa interrompida de forma traumática. Em 1995, ela foi assassinada por um companheiro violento de uma amiga, a qual Beatriz Nascimento tentava defender. A autora integrava um grupo de ativistas que formaram o grupo de pesquisa André Rebouças, da Universidade Federal Fluminense (UFF), mantendo vínculos com movimentos negros, como o Movimento Negro Unificado, que se formou no final da década de 1970. No documentário *Ori*²¹³, lançado em 1989, dirigido por Raquel Gerber, Beatriz Nascimento define sua perspectiva de quilombo, aproximando-o dos movimentos negros brasileiros entre 1977 e 1988. O antropólogo e geógrafo Alex Ratts²¹⁴, em sua sofisticada pesquisa sobre Beatriz Nascimento, transcreveu um trecho do documentário, o qual reproduzo abaixo:

Ori significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento.²¹⁵

Seguindo a linha analítica Alex Ratts, sobre a obra de Beatriz, destaco como a historiadora mescla a reflexão sobre territorialidade com a corporeidade, valendo-se de uma abordagem em que os significados atribuídos aos corpos negros devem ser compreendido em sua relação diaspórica, seja em sua constituição histórica, seja na redefinição, que se dá pela transmigração - da África para América, da senzala para o quilombo, do campo para a cidade e assim por diante. No entender de Nascimento, esses corpos, coisificados pelo racismo, proclamam sua condição humana em lugares de referência para culturas negras: sejam eles transitórios, como o baile black, a escola de samba; sejam eles duradouros, como terreiros de culto afro-brasileiro ou o quilombo.²¹⁶

²¹³ ORI. Direção: Raquel Gerber. Angra Filmes, São Paulo, 90 min.1989.

²¹⁴ RATTTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

²¹⁵ Ibid., p., 63

²¹⁶ Ibid., p. 63-69.

Esta era a motivação de Beatriz Nascimento²¹⁷: estudar os quilombos como uma forma de ir ao encontro de nossas singularidades históricas como negros e negras brasileiras. Essa ideia se encontra expressa em seu texto: “Por uma história do homem negro”, de 1974:

Não podemos aceitar que a História do Negro no Brasil, presentemente, seja entendida apenas através dos estudos etnográficos, sociológicos. Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando. Só assim poderemos nos entender e fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa História é outra, como é outra nossa problemática.²¹⁸

Notemos que Nascimento critica uma prática que se consolidou nas pesquisas acadêmicas no Brasil: o fato de pesquisadores/as brancos/ as tomarem as experiências negras como objeto de pesquisa, escrevendo por meio de suas lentes a História da população negra. Isso se deve ao fato de que os centros de pesquisas acadêmicos no Brasil ser ocupado majoritariamente por pesquisadores brancos.²¹⁹ Ao contrário, a historiadora advogava a necessidade de negras e negras, valendo-se de suas trajetórias, produzirem narrativas outras sobre as lutas do povo negro. No entanto, seja na produção, seja na circulação, os conhecimentos acadêmicos são atravessados por relações de poder construídas sob hierarquias de gênero e raça, cujo trabalho de Beatriz do Nascimento é exemplar de como esses dispositivos operam produzindo silenciamentos.

A esse respeito, Ratts novamente contribui ao concluir que, embora as ideias da historiadora reverberassem dentro e fora da academia, Beatriz Nascimento não foi considerada uma autora acadêmica. Vale ressaltar que, mesmo contemporaneamente, grande parte dos estudos sobre os quilombos não faz referência a ela. Esse fato evidencia a dificuldade de reconhecer, sobretudo mulheres negras, como intelectuais²²⁰, situação denunciada em vários trabalhos de feministas negras, como de Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro²²¹, cujas análises convergem com a denúncia realizada por bell hooks em seu percurso de se tornar uma

²¹⁷ NASCIMENTO, Beatriz Maria do. “Por uma história do homem negro”. *Revista de Cultura Vozes*, n. 68, v. 1, 1974, p. 41-45.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

²¹⁹ Para citar um exemplo,

²²⁰ RATTTS, Op. cit., 2006, p.30.

²²¹ Sobre essa discussão, ver: GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-44; CARNEIRO, Sueli. “A mulher negra na sociedade brasileira: o papel do movimento feminista na luta antirracista”. In: MUNANGA, Kabengele (Org). *História do negro no Brasil*. v. 1. “O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição”. Brasília: Fundação Cultural Palmares/Minc, 2004, p. 286-336.

intelectual nos Estados Unidos, que nos serve também para pensar a posição de intelectuais negras como Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento no contexto brasileiro:

As intelectuais negras trabalhando em faculdades e universidades enfrentam um mundo que os de fora poderiam imaginar que acolheria nossa presença, mas que na maioria das vezes encara nossa intelectualidade como suspeita. O pessoal pode se sentir à vontade com a presença de acadêmicas negras e talvez até as deseje, mas é menos receptivo a negras que se apresentam como intelectuais engajadas, que precisam de apoio tempo e espaço institucionais para buscar essa dimensão de sua realidade [...] A insistência cultural em que as negras sejam encaradas como empregadas domésticas, independentemente de nosso status no trabalho ou carreira, assim como a aceitação passiva desses papéis pelas negras, talvez sejam o maior fator a impedir que mais negras escolham tornar-se intelectuais.²²²

Apesar disso, Beatriz Nascimento ousou criar academicamente sobre os quilombos. No contexto de emergência do sujeito de direito quilombola, Nascimento já possuía uma experiência de pesquisa em comunidades negras em Minas Gerais, realizou duas viagens à África para conhecer parte do continente africano - uma delas para Angola, sobretudo para conhecer territórios de “antigos quilombos” africanos, e outra para o Senegal. Em 28 de janeiro de 1995, Beatriz foi assassinada no Rio Janeiro, quando defendia uma amiga que tinha um companheiro violento. Naquela época, ela cursava mestrado na Escola de Comunicação da UFRJ. Também fez críticas à historiografia de sua época, que não se interessava pelo tema, tomando os quilombos como experiências do passado²²³.

Nos anos de 1980, o uso de Palmares e dos quilombos como experiência a ser seguida, foi traduzida em diferentes linguagens. Para citar um exemplo dessa ressonância, em 1988, ano de centenário da abolição, o uso de Palmares como símbolo da resistência negra, tal como defendido pelo Movimento Negro, foi igualmente utilizado no samba “Kizomba, festa da raça”, composto por Rodolpho, Jonas e Luiz Carlos da Vila, apresentado no carnaval pela Escola de Samba de Vila Isabel. O enredo constrói Palmares por meio da articulação entre as noções de resistência negra e democracia:

Valeu Zumbi!
O grito forte dos Palmares
Que correu terras, céus e mares
Influenciando a abolição

²²² HOOKS, Op. cit., 1995, p. 468-70.

²²³ RATTS, Op. cit., 2006.

Zumbi valeu!
 Hoje a Vila é Kizomba
 É batuque, canto e dança
 Jongo e maracatu
 Vem menininha pra dançar o caxambu
 Ôô, ôô, Nega Mina
 Anastácia não se deixou escravizar
 Ôô, ôô Clementina
 O pagode é o partido popular
 O sacerdote ergue a taça
 Convocando toda a massa
 Neste evento que congrege
 Gente de todas as raças
 Numa mesma emoção
 Esta Kizomba é nossa Constituição
 Que magia
 Reza, ajeum e orixás
 Tem a força da cultura
 Tem a arte e a bravura
 E um bom jogo de cintura
 Faz valer seus ideais
 E a beleza pura dos seus rituais
 Vem a lua de Luanda
 Para iluminar a rua
 Nossa sede é nossa sede
 De que o “apartheid” se destrua²²⁴

De certa forma, no desfile transmitido na televisão em rede nacional, Palmares se consagra como grande símbolo de luta do povo negro, e as noções de raça e de gênero a ele adjacentes atingem um número bem maior de indivíduos do que as teses de Abdias Nascimento ou os textos de Lélia Gonzalez e de Beatriz Nascimento. Construídos em meio ao clima de redemocratização expresso pela consolidação do Movimento Negro e pela redação da Constituinte, a música e o enredo levados à Marquês de Sapucaí mesclavam os anseios desse contexto, criando um sentido novo para a palavra “Kizomba”, de origem banto, que hoje significa festa, mas que, no passado escravista, era usada pelos colonizadores na acepção de bagunça e confusão. Na letra do samba, a palavra é traduzida como festa democrática da raça, conceito tomado por meio de uma abordagem dualista, como sugere o uso do termo “apartheid”, colocado entre aspas na letra do samba. Dessa forma, sugere-se a importação do termo estrangeiro que, naquele momento, servia como denúncia do racismo dito “à brasileira”, negado por amplos setores da sociedade brasileira por causa da ideia de que a mestiçagem biológico-cultural impediu o surgimento do ódio racial típico das situações de *apartheid* dos Estados

²²⁴ Disponível em <<https://www.vagalume.com.br/unidos-de-vila-isabel/samba-enredo-1988.html>>. Acesso em 5 jan. 2018.

Unidos e da África do Sul. Novamente, os elementos da valorização da negritude serviam para construir uma postura de autoestima que favorecia o agenciamento.

Pessoalmente, apesar de eu ter hoje conhecimento dos discursos idealizadores sobre Palmares que o desfile encerra, ao assisti-lo novamente para a escritura deste trabalho, lembranças significativas me foram novamente mobilizadas, porque o desfile disseminou a ideia de que ser negro é algo positivo. Naquela época, eu tinha quinze anos e, como qualquer adolescente negra, conhecia de cor o repertório de desqualificação sobre nossos corpos. As aulas de História eram momentos de muita dor, pois as narrativas da escravidão ficavam circunscritas aos castigos físicos. A coisificação dos escravizados funcionava como a desqualificação do meu passado. Por isso, a força do discurso da década de 1980 está no fato de ter reinventado a subjetividade negra em uma outra direção, despertando a percepção de que nossos antepassados não foram apenas mercadorias e vítimas, mas também atuavam pela transformação das condições impostas aos seus corpos. Sobre o quilombo como símbolo de resistência étnica e política, Beatriz Nascimento²²⁵, em artigo que discute o conceito de quilombo, publicado em 1983, na revista *Afrodíaspóra*, escreveu:

Durante sua trajetória o quilombo serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política. Como instituição guarda características singulares do seu modelo africano. Como prática política apregoa ideais de emancipação de cunho liberal que a qualquer momento de crise da nacionalidade brasileira corrige distorções impostas pelos poderes dominantes. O fascínio de heroicidade de um povo regularmente apresentado como dócil e subserviente reforça o caráter hodierno da comunidade negra que se volta para uma atitude crítica frente às desigualdades sociais a que está submetida. Por tudo isto o quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior auto-afirmação étnica e nacional. O fato de ter existido como brecha no sistema em que negros estavam moralmente submetidos projeta uma esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente ao lado de várias outras manifestações de reforço à identidade cultural.²²⁶

Diante do exposto até aqui, foi possível visualizar que, durante a década de 1980, emergiu uma formação discursiva em torno de Palmares e dos quilombos, elaborada por alguns nomes proeminentes do movimento negro que orientaria a luta contra o racismo no presente.

²²⁵ NASCIMENTO, Beatriz. “O Conceito de quilombo e a resistência cultural negra”. In: RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006, p. 117-125. Esse artigo foi publicado originalmente na revista *Afrodíaspóra* Nº 1 – Ano 1 - jan/abr 1983.

²²⁶ Ibid., p. 124-125.

Nesse discurso, o conceito de *raça negra* distanciou-se das noções biológicas, assumindo contornos sociopolíticos. No bojo disso tudo, a semântica do orgulho foi uma das formas de resistência ao discurso da vitimização: ter orgulho da experiência palmarina era uma forma de reconciliação com uma narrativa sobre o passado que nos foi ensinado, em que os escravizados eram retratados como coisas.

Na década de 1980, o movimento deu um passo importante na luta antirracista e, de certa forma, esteve atento e sensível para pensar as relações de gênero, como fez Lélia Gonzalez e Abdias do Nascimento e os quilombos na sua relação com o presente, seja na forma de um *ethos* para a luta, seja na evidência das comunidades negras rurais, tal qual apontou Beatriz Nascimento. Na disputa dos termos também participavam as comunidades, que criavam suas concepções próprias. Por isso, outras formas de narração das experiências nos quilombos foram por mim visualizadas em alguns relatórios antropológicos de identificação da década de 1990, que serão o enfoque do próximo item

2.4 OS laudos de identificação: as mulheres entram em cena

A partir da década de noventa, os relatórios de identificação antropológicos passaram integrar a documentação do procedimento jurídico que regulariza os territórios quilombolas. Esses documentos descrevem a condições históricas e culturais que permitiram a formação do grupo que reivindica o direito quilombola.

No Rio de Janeiro, durante a década de 1990, os relatórios de identificação começaram a ser produzidos por meio de uma parceria entre a Fundação Cultural Palmares, o Instituto de Terra do estado do Rio de Janeiro e pesquisadores de universidades públicas, com destaque para pesquisadores do Departamento de Antropologia e História da Universidade Federal Fluminense²²⁷. Essas parcerias estão relacionadas às configurações que permearam a década de 1990, quando houve disputas constantes entre as agências governamentais sobre as específicas atribuições da Fundação Palmares, do INCRA e dos Institutos de Terra dos respectivos estados.

Antes de analisarmos os laudos de identificação propriamente ditos, proponho que observemos as suas condições de produção no estado do Rio de Janeiro, a fim de delimitar o

²²⁷ No início do século XXI, as reorganizações sobre as atribuições da Fundação Cultural Palmares e do INCRA favoreceram novos desenhos para a parceria estabelecida entre os pesquisadores e essas agências governamentais.

contexto em que as mulheres e as práticas femininas emergem nas práticas discursivas. Para esse caminho, recorro à pesquisa realizada por José Maurício Arruti e André Figueiredo²²⁸ sobre esse processo, publicada em 2005, no Boletim Informativo do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas (NUER), que mostra as condições históricas específicas de produção desses documentos no Rio de Janeiro.

As primeiras iniciativas de discussão sobre a temática quilombola no Rio de Janeiro aconteceram em 1995, no calor das comemorações pelo tricentenário de Zumbi dos Palmares, mobilizadas pelas iniciativas de militantes do movimento negro e do movimento pela reforma agrária. Naquele momento, a única comunidade a participar dessas discussões foi a de Campinho da Independência, localizada no município de Paraty. Essas iniciativas guiaram-se pelo Projeto de Lei 2.471, de 6 de dezembro de 1995²²⁹, que determinava, no artigo primeiro, que o “Estado do Rio de Janeiro deverá preservar permanentemente o patrimônio cultural de origem africana”. Consideravam-se patrimônios culturais “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória de origem africana, formadora da sociedade fluminense” (art.1º).

No artigo 3º, expressa-se a forma como o termo *quilombo* estava sendo abordado: “Ficam tombados os documentos, as obras, os objetos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos e antigos terreiros de candomblé” (art. 3º). É de se notar que, conforme sugeriram Arruti e Figueiredo, na Lei 2.471 o tema dos quilombos ainda está, portanto, mais associado a eventos do passado e a objetos históricos e arqueológicos do que aos grupos de camponeses e trabalhadores negros rurais contemporâneos, que vimos destacados nas discussões sobre a “ressemantização”. A lei não se manifesta sobre a posse e o uso da terra pelas comunidades negras rurais existentes hoje, que continuavam invisíveis ao legislador. O único momento em que a lei fala de desapropriações é quando trata das “áreas reconhecidamente de interesse histórico”.²³⁰

O projeto propunha que a “comprovação exigida para o reconhecimento oficial como remanescentes de quilombo será feita por declaração conjunta, emitida por qualquer autoridade dos poderes Legislativo, Executivo ou Judiciário legalmente constituídos e por uma organização de comunidades rurais, que se responsabilizarão, perante a lei, sobre as

²²⁸ ARRUTI, José Maurício; FIGUEIREDO, André. “Processos Cruzados: configuração da questão quilombola e campo jurídico no Rio de Janeiro”. *Boletim Informativo NUER/ Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas*, Florianópolis, v. 2, n. 2, 2005, p. 73-95.

²²⁹ Projeto de lei disponível em <<http://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/144474/lei-2471-95#art-6>>. Acesso em 20 set. 2016.

²³⁰ ARRUTI; FIGUEIREDO, Op. Cit., 2005, p.77

informações prestadas” (art. 2º). Sob a forma de um "procedimento administrativo", o Ministério Público Federal (MPF) solicitou informações sobre o tema à Secretaria de Estado da Cultura, ao Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), ao Serviço Maioria Falante de Comunicação Racial e Popular e ao Instituto Palmares de Cultura Negra (IPCN), mas apenas a Secretaria da Cultura respondeu a consulta. A resposta da Secretaria apontava apenas a existência de um projeto envolvendo ações culturais junto às comunidades de Campinho (Paraty), de Rasa (Búzios), de Quilombo dos Cocos e do Coruacango (Campos), de Maria Conga (Magé), de Santana (Quatis) e de Manuel Congo (Valença). Naquele momento, surgiu, então, a primeira lista de comunidades do Rio de Janeiro, mas, segundo Arruti e Figueiredo, estava incompleta, já que constavam apenas os nomes da suposta comunidade e de seu município de localização, sem acrescentar qualquer outra informação.²³¹

Foi a mobilização política provocada pela comunidade de Campinho que a levou à inclusão, ao final de 1997, na lista das 50 comunidades que a FCP prometia reconhecer como remanescente de quilombos em todo o país, para que, finalmente, o executivo estadual voltasse sua atenção para o tema. Já em 1998, o Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro (ITERJ) promoveu a primeira reunião com a finalidade de dar prosseguimento à regulamentação fundiária de Campinho. Para tanto, estabeleceu-se um convênio com a FCP para a identificação das áreas. Apesar da precariedade das informações relacionadas às consultas oficiais realizadas em 1999, além do laudo sobre Campinho (a cargo de Neusa Gusmão), outros cinco laudos antropológicos levaram ao reconhecimento oficial de cinco comunidades: Rasa, Santana, Caveira, São José da Serra e Bracuí.²³²

Sobre a distância entre o conceito de quilombo proposto pela Lei 2.471/1995 e as experiências das comunidades, Arruti e Figueiredo, por meio da leitura dos relatórios antropológicos da década de 1990, afirmam que nenhuma das seis comunidades que reivindicavam o direito originou-se a partir de escravos fugidos. Algumas delas foram formadas pela desagregação de antigas fazendas, compostas por grupos de ex-escravos que permaneceram em suas terras abandonadas pelos antigos senhores (Caveira, Raça, Santana), e outras foram constituídas por meio de doações dos antigos proprietários, algumas vezes no momento da abolição (Campinho, Bracuí e São José).²³³

Pesquisadoras e pesquisadores, que começaram a produzir os laudos de identificação, enfrentaram o problema da distância entre a representação dominante de quilombo como um

²³¹ Ibid., p. 78- 79

²³² Ibid.p.78-80

²³³ Ibid., p.80

lugar isolado de negros fugidos e a flagrante multiplicidade de experiências e símbolos que as comunidades rurais negras, na criação de sua etnicidade, passaram a manipular. Vale dizer que muitos desses grupos já realizavam, antes do processo de criação dessas etnias, algumas práticas descritas nas pesquisas, mas é nesse contexto que elas ganham contornos políticos específicos.

Alguns dos laudos de identificação produzidos nesse período foram realizados por pesquisadores que já vinham desenvolvendo suas pesquisas sobre os grupos que passaram a reivindicar o direito. Cito dois exemplos: o relatório da comunidade de Campinho da Independência, produzido pela pesquisadora Neusa Maria Gusmão, que, desde a década de 1970, desenvolvia sua pesquisa pela USP no bairro negro rural de Campinho da Independência, em Paraty, RJ; e o relatório da comunidade de São José da Serra, produzido pela historiadora Hebe Mattos, da Universidade Federal Fluminense, em co-autoria com a antropóloga Lúcia Celestino Meireles. Desde 1994, Mattos vinha desenvolvendo pesquisa sobre a memória dos descendentes escravos no Sul Fluminense, em projeto intitulado *Memória do Cativo*.²³⁴ No entanto, ainda que o conceito de quilombo proposto pela ABA não estivesse totalmente estabelecido para as definições das políticas públicas, em especial na cabeça dos juízes, já que, ao final, são eles que “aplicam” a lei, em minha pesquisa observei que a abordagem da ressemantização permeou a produção dos chamados relatórios ou laudos de identificação. Isso favoreceu a nomeação de grupos muito distintos, com trajetórias singulares, como *quilombolas*, que começaram a manipular e a criar símbolos de sua etnicidade.

A alteridade tem muitas faces. A diferença étnica quilombola na década de 1990 foi construída por meio de referências de gênero e raça que estavam em disputa na época. Na luta discursiva sobre os quilombos, as mulheres entram em cena. Elas e a cultura feminina são selecionadas como os novos símbolos da terra, o que se reforçou com o fato de que, na batalha discursiva, reivindicava-se que eram as relações que se estabelecem com o território - e não somente a continuidade histórica - que definiriam quem deveria ter o direito à terra.

Olhemos algumas das narrativas nessa perspectiva. Dos cinco relatórios produzidos, destaco três que fizeram menção mais direta à presença feminina como forma de produzir significados outros: os textos sobre as comunidades de Campinho da Independência, Caveira e São José da Serra.

²³⁴ Cf. GUSMÃO, Neusa. *Terras de Pretos: terra de mulheres: Terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Fundação Cultural Palmares, 1996; MATTOS, Hebe; MEIRELES, Lúcia C. *Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo*. Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1998.

2.4.1 Campinho da Independência: terra, mãe uterina

Em 1998, Neusa Maria Gusmão, antropóloga do departamento de Ciências Sociais da USP, transformaria seu trabalho de quase uma década no relatório antropológico da comunidade negra de Campinho da Independência.²³⁵ Sua tese de doutorado sobre o grupo havia sido defendida em 1996 e publicada pela Fundação Cultural Palmares, sob o título “Terra de Pretos, Terra de Mulheres”, retomando o conceito de Terras de Pretos, criado pelo antropólogo Alfredo Wagner Almeida, que definia as chamadas *terras de preto* como domínios doados, ou entregues, ou adquiridos, que tenham ou não formalização jurídica, a famílias de escravos a partir da desagregação de grandes propriedades²³⁶. Para as análises, recupero o texto da tese que foi publicada no livro, já que o relatório foi construído com base nessa pesquisa.

Orientada pelas categorias de etnicidade, classe e raça, Gusmão afirmou: “Este trabalho não pretendeu tomar por perspectiva a mulher. Foi o trabalho de campo que as descobriu e desvendou sua importância. Este é um trabalho que fala de mulheres”²³⁷. Esse encontro se deu porque, nas memórias de homens e mulheres do então bairro negro rural Campinho da Independência, três mulheres apareciam recorrentes na fala de seus colaboradores: Vovó Antonica, Vovó Luiza e Vovó Marcelina.

Nos seus relatos de memória relacionados à história da Fazenda de Campinho, consta que a doação das terras foi feita pelos antigos senhores a três ex-escravas da casa-grande: Vovó Antonica, tia Maria Luiza e tia Marcelina. Além disso, junto às três primeiras, Gusmão encontrou mulheres que se destacavam em todas as gerações, lembradas em razão “dos bens e dons herdados”, que são as “Tias” ou “Madrinhas”. Segundo a autora,

Elas ganharam e transmitem os direitos sobre as terras. As filhas de Antonica, Luiza e Marcelina tornaram-se herdeiras por direito comum. Maria Bernarda, filha de Antonica, recebe bens. Camila, filha de Luiza, recebe suas terras. Joaquina, filha de Marcelina, recebe da mãe o dom de rezar os outros no grupo. A transmissão, por linha materna, acontece, no presente, muito mais em relação aos dons de um campo sagrado ou religioso. Joaquina, que nunca se casou ou teve filhos, deixa em seu lugar, por indicação, uma parente por afinidade. A filha da herdeira de Joaquina, uma descendente legítima, por afiliação e casamento, já comunicou a mãe, que depois dela irá rezar os outros da localidade. A filha de Paulina, missionária protestante, afirma que “por estar nessa raiz (da mãe), continuará a sua missão”.²³⁸

²³⁵ GUSMÃO, Op. cit. 1996.

²³⁶ Ibid., p.10.

²³⁷ Ibid., p. 25.

²³⁸ Ibid., p. 66.

Apesar de a autora se valer do conceito de “Terra de Preto”, é por meio das mulheres de Campinho que Gusmão vai construindo sua noção de etnicidade e a imagem da terra como *uterina*: a etnicidade do grupo se define por uma concepção de terra feminina e negra, cujas bases encontram eco no sagrado. Em suas palavras, trata-se de “uma terra uterina onde as mulheres daquela comunidade passam a ser suportes de reprodução da vida camponesa”²³⁹. Assim, a terra não é vista como um espaço que poderia ser transformado em mercadoria, mas como um território concernente à ancestralidade.

2.4.2 Caveira: os filhos da terra

A imagem feminina da terra foi também empregada pelo sociólogo José Paulo Freire de Carvalho²⁴⁰ para construir o conceito em *Filhos da Terra*: comunidade Negra Rural de Caveiras - São Pedro da Aldeia, presente no relatório antropológico que produziu em 1998. Sobre a ideia de “remanescente”, o autor diz que o termo induz ao erro e busca no passado reminiscências históricas que justifiquem sua afirmação, já que nem todos os grupos, como é o caso do grupo por ele estudado, têm essa trajetória. Lançando mão do conceito de “antropologia do aqui e agora”²⁴¹, que se dá por meio da observação direta do campo e não por meio de fontes indiretas, Carvalho encontra uma mulher que será a sua principal testemunha: Rosa Geralda da Silveira. Será por intermédio dos relatos de Rosa que o antropólogo construirá algumas imagens interessantes para a construção da etnicidade do grupo:

Sentada em frente de sua casa, no tronco oco de uma oca de uma grande árvore, que durante muito tempo serviu de recipiente na casa de farinha, D. Rosa pode descortinar pela posição mais elevada no terreno, as casas e plantações defendidas por cercas que derramam sua direita. Há também cabeças de gado nos pastos na estrada de terra em frente à casa.²⁴²

²³⁹ Ibid., p. 106-108

²⁴⁰ CARVALHO, José Paulo Freire. *Os filhos da terra*: Comunidade Negra Rural de Caveiras – São Pedro da Aldeia. Relatório de identificação da comunidade Remanescente de Quilombo. Fundação Palmares - Minc/Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro - ITERJ, dez. 1998.

²⁴¹ Ibid., p. 2

²⁴² Ibid., p. 5

Assim, Rosa é tomada como uma “guardiã da ancestralidade” e da memória que narra e reconstrói as relações de parentesco para o pesquisador. Para a construção do conceito de filhos da terra, Carvalho se vale de uma fala dita por um dos moradores, que dissera, durante uma ação judicial de despejo contra o grupo, em 1996, que lhes imputava condição de invasores: “uma criança quando nasce não invade nada”.²⁴³

É por meio dessa noção de “filhos da terra”, que usa a metáfora do útero para falar da terra, que os moradores, segundo Carvalho, se definem como uma grande família. Notemos que o autor desse relatório, mesmo sem se valer do grande volume documental que Neusa Gusmão analisou para realização relatório de Campinho da Independência, também construiu uma etnicidade sob a semântica do feminino, valendo-se, principalmente, dos relatos de Rosa Silveira que, na época, já era respeitada pelo grupo pelo seu engajamento na luta pela terra devido à sua atuação no Sindicato dos Trabalhadores Rurais.

2.4.3 São José da Serra: Os filhos de Mãe Firina

No relatório antropológico de São José da Serra, comunidade situada no Sul Fluminense do estado do Rio de Janeiro, produzido em 1998, Hebe Mattos e Lídia Meirelles²⁴⁴, Zeferina do Nascimento, uma liderança feminina que foi uma das principais colaboradoras da pesquisa de construção histórica. Sobre ela, as autoras destacam:

Dona Zeferina exerce claro papel de liderança na comunidade rural de São José da Serra. As festas de comemoração do treze de maio, a mais importante tradição cultural da comunidade, são feitas em torno da sua casa. Ela consegue reconstituir com impressionante precisão a genealogia de sua família desde seus avós, maternos e paternos, no que é acompanhada por seu irmão Manoel Seabra [...] Os atuais guardiães dessa memória, especialmente D. Zeferina e seu irmão Seabra.²⁴⁵

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ MATTOS; MEIRELES. Op. cit., 1998.

²⁴⁵ Ibid., p.7.

Em termos metodológicos, utilizando-se do conceito de etnicidade de Barth²⁴⁶, as pesquisadoras articulam os relatos de memória aos documentos cartoriais para construir a genealogia do grupo, cuja principal informação é a de que todos os moradores de São José da Serra descendiam de dois casais de escravos, segundo dados de memória confirmados pelas pesquisadoras em documentos cartoriais.

No caso de São José da Serra, destaco, justamente, os efeitos das relações estabelecidas entre os pesquisadores e a comunidade na produção dessa nova etnicidade. A esse respeito, em 2003, Antônio do Nascimento Fernandes, presidente da Associação da Comunidade do Quilombo de São José da Serra, em conferência dada a um grupo de pesquisadores do Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense, chamou-me atenção pela percepção que revela sobre a relação que se impôs entre a identidade e o acesso a um direito:

Parece que a Constituição Federal em 1988, né? Foi publicado uma lei em 88 e 98... parece que a Doutora Hebe e foi mais um pessoal aí. Sabendo da comunidade, ligou para mim. Botamos a ideia de quilombo na cabeça e foi lá e fez esse trabalho na comunidade. Eu falei assim: “nós somos mesmo; aqui a gente só vive da terra mesmo”. Ninguém sabia que era Quilombo não; que era dos negros mesmo. Aí ela falou: “Vocês são quilombo, mas só com o laudo da comunidade que a gente reconhece o que é da comunidade”.²⁴⁷

A fala de Fernandes explicita alguns jogos de verdade e relações de poder que atravessam o processo de *tornar-se quilombola*. O autor cita duas datas importantes: 1988 e 1998. A primeira refere-se à Constituição Federal, que criou o sujeito de direito chamado “remanescente de quilombo”. A segunda alude ao momento em que o relatório antropológico de identificação do grupo como quilombola foi concluído. Em conjunto, essas datas e as relações que estabeleceram com os meios acadêmicos, simbolizados pela imagem da “Doutora Hebe”, referindo-se à historiadora Hebe Mattos, fizeram com que parte do grupo, segundo Fernandes, “botarem” a ideia de quilombo na cabeça. A abordagem de quilombo que permeou o texto do relatório da comunidade de São José da Serra se coaduna ao conceito de quilombo que emerge em meados da década de 1990. Essas configurações permitiram o encontro entre os pesquisadores e as comunidades, favorecendo a construção de novos saberes, novas formas

²⁴⁶BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Phillipe; STREIFFERNART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011, p. 186-227.

²⁴⁷ Antônio do Nascimento Fernandes, Laboratório de História Oral e Imagem da UFF, 28 nov. 2003.

de sujeitos e novas práticas. Nesse contexto, Mãe Firina, como os moradores se referem a Zeferina, e o jongo, são transformados em símbolos importantes para a comunidade.

Depois da morte de D. Zeferina, ela se torna um ícone na comunidade, sobretudo porque o jongo se tornou a expressão mais evidente da identidade do grupo. Em São José da Serra, naquele momento, emergiram transformações na configuração do jongo, como a introdução de crianças nas apresentações públicas. Não por acaso, D. Zeferina é apontada por vários moradores da comunidade de São José da Serra como aquela que, além de introduzir as crianças no jongo, mudaria as relações de gênero dentro da comunidade. Em 2003, numa entrevista concebida ao LABHOI, seu filho Antônio do Nascimento Fernandes declarou:

Naquele tempo, a criança e a mulher na nossa comunidade eram submissas. [...] A gente apenas chegava até a fogueira pra pegar o calor do fogo. Mas roda de Jongo a gente não participava, não. Uma das coisas que também era pra evitar o perigo, porque a roda do jongo praticamente terminava em briga. Então, o pai também não deixava muito o filho ficar próximo a roda de jongo, porque com o medo da pancadaria, que quando via já tava pegando no cacete. Então ele pegava também, segurava um pouquinho o filho longe do jongo. Uma porque tinha também aquele que achava que o jongo tinha uma influência também e as crianças podia abusar de alguma coisa, e sair com alguma força muito negativa dali. [...] Minha mãe ela contava muita história da comunidade. Então de primeiro quando o pai saía pra fazer compra no sábado, ia em Santa Isabel buscar compra, a minha mãe ficava contando histórias da comunidade [...] porque antes não tinha esse espaço nem para as crianças e nem para as mulheres. Então, quando a minha mãe assumiu a liderança da Comunidade que houve participação das crianças e das donas [...] Antes da minha mãe não tinha essa relação.²⁴⁸

A emergência de um contexto de produção de novos saberes sobre os quilombos permite que a prática de Dona Zeferina seja visualizada em termos contemporâneos. A sua atuação política dentro da comunidade está relacionada com a transmissão de saberes. Além de sua influência no campo espiritual, já que Dona Zeferina era mãe de santo do terreiro de umbanda da comunidade. No campo da política, além de introduzir as crianças no jongo, prática até então interdita, ela modifica as hierarquias de gênero na comunidade. A outra dimensão de Dona Zeferina refere-se à prática da tradição oral, do contar aos mais jovens as histórias dos antepassados.

Sobre isso, Hebe Mattos sugere que a emergência da liderança feminina dessa comunidade pode se referir à construção da identidade do grupo como remanescente de

²⁴⁸ Antônio do Nascimento Fernandes, Laboratório de História Oral e Imagem da UFF, em 28 nov. 2003.

quilombo. Segundo Mattos, entre as décadas de 1950 e de 1980, a condição masculina era indispensável nas negociações da comunidade com a esfera pública, mas o surgimento de uma liderança feminina ocorreu simultaneamente à construção da identidade do grupo como quilombola e ao uso do jongo como elemento étnico identitário. A emergência da liderança feminina foi de fundamental importância para as transformações na prática do jongo, momento que converge com o aumento da visibilidade da comunidade de São José da Serra como uma comunidade quilombola²⁴⁹.

Em conjunto nos três relatórios analisados nesse item, apesar dos diferentes estilos narrativos e escolhas teóricas, é possível visualizar uma recorrente opção dos seus autores em afirmar que os contornos identitários descritos pelo grupo foram produzidos sem sua interferência, o que sugere que havia nesses grupos uma identidade latente, anterior ao contexto jurídico, e o trabalho do pesquisador seria o de descrever os processos de suas configurações.

O que realmente importa é que esses saberes foram construídos em meio a mediações constantes, em um contexto que possibilitava o acesso ao direito por meio do pertencimento étnico, que favoreceu tanto a seleção dos conteúdos pelas comunidades quanto os filtros analíticos dos próprios pesquisadores. A seleção das mulheres e das práticas femininas fazem parte de um contexto de *feminização* da cultura que estava em curso desde a década de 1980: um movimento influenciado pelas lutas feministas, que afetaram os valores, os comportamentos e os sistemas de representação.²⁵⁰ A feminização é um processo que favorece que as novas etnias sejam construídas por meio de bases femininas, porque, em seu âmbito, as mulheres são selecionadas como ícones de luta para as comunidades. Homem, negro, viril? Essas imagens não convergiam com os novos símbolos que passaram a ser selecionados pelas comunidades quilombolas. De certa forma, as metodologias de pesquisa usadas para a elaboração dos documentos aqui citados colocaram comunidades e pesquisadores em constante contato, permitindo que os fluxos de saberes, de conceitos e de abordagens fossem constantemente intercambiados.

No Rio de Janeiro, alguns relatórios de identificação que compõem uma das peças da prerrogativa jurídica de *tornar-se quilombola* foram construídos por meio da seleção de elementos culturais atrelados ao campo do feminino - em especial, os símbolos que reforçavam

²⁴⁹ MATTOS, Hebe. *Biografia, racialização e memória do cativo na História do Brasil*. Niterói, 2004. Tese de Livre Docência (Livre Docência em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

²⁵⁰ RAGO, Op. cit., 2001.

a relação afetiva com a terra ou com uma prática cultural específica, a fim de conferir ao grupo um pertencimento e uma trajetória comum no território reivindicado.

2.5. Novos dispositivos jurídicos: novas burocracias

Conforme já tratado nesse capítulo, entre metade da década de 1990 até início dos anos 2000, as querelas institucionais entre o INCRA e a Fundação Palmares, bem como as disputas semânticas em torno do termo quilombo, acirravam a morosidade e a instabilidade do processo jurídico. Entre final dos anos de 1990 e início dos anos 2000, o movimento quilombola fazia pressões para mudanças nas políticas públicas. Vale dizer que a capilaridade do movimento já alcançava municípios, estados, possuindo até mesmo uma representação nacional criada em 1996: a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Durante o governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva, as pressões do movimento quilombola deram seus primeiros frutos para a reversão das políticas públicas que se implantaram no governo do presidente Fernando Henrique Cardoso, como aponta o depoimento de Josilene Brandão, liderança quilombola:

Então, havia que se derrubar o decreto [3.912] e constituir outro. Aí nasce o Decreto 4.887 de 2003, já no governo Lula. Quando Matilde Ribeiro ainda não era ministra da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, a Seppir, o movimento quilombola teve a reunião com ela em Brasília, e nós apresentamos um documento para que ela entregasse ao governo Lula. Ela se comprometeu com isso e depois, já ministra, apresentou ao governo essa demanda. Era urgente, porque não tinha lei que regulamentasse o processo de terra e havia muitos conflitos. Então foi criado um grupo de trabalho interministerial, uns 15 ministérios e mais seis quilombolas que participaram, e a própria Casa Civil. Quem coordenou esse trabalho foi a Seppir, na época, e daí nasceu o novo decreto, o decreto 4.887, que regulamenta o Artigo 68, e o Incra criou a instrução normativa para nortear os procedimentos administrativos.²⁵¹

²⁵¹ BRANDÃO, Josilene. “Organizações e formas de mobilização após 1988”. In: ALBERTINI, Verena; PEREIRA, Amílcar. *História do movimento negro no Brasil: depoimentos do CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas, CPDOC- FGV, 2007, p. 315-16.

Josilene Brandão detalha os passos iniciais das transformações jurídicas. Um indício de como as correlações de forças pendiam, naquele momento, para as pautas reivindicatórias dos movimentos negros foi a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em 21 de março de 2003, data considerada emblemática para o movimento por ser o Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial. Em uma pesquisa realizada no *site* da Secretaria, dispuseram-se as seguintes informações que vinculam a sua criação à história dos movimentos negros no país:

Como antecedentes dessa conquista, o povo negro brasileiro percorreu um longo caminho, que se inicia na resistência da população africana submetida ao regime escravista até abolição do trabalho escravo. Passa pela participação da população negra nas lutas do povo brasileiro por democracia e justiça social e organização política dos movimentos negros desde o século 20, culminando com a Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela cidadania e a vida, em novembro de 1995, em Brasília, que reuniu 30 mil pessoas. Essa mobilização, organizada pelo Movimento Negro, propiciou a articulação de projetos institucionais, voltados para os direitos culturais econômicos e sociais da população negra brasileira. Nessa perspectiva, outro momento importante que consolida a necessidade de um organismo de poder político voltado para a implementação dessas políticas foi a participação intensa e ativa dos movimentos sociais e do Governo Brasileiro na 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada na cidade de Durban, África do Sul, em 2001.²⁵²

Em relação aos remanescentes de quilombo, as definições da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) tratou da garantia do acesso à terra como condição essencial para a preservação dessas comunidades. Essa política seria uma forma de compensar a injustiça histórica cometida contra a população negra no Brasil, aliando dignidade social à preservação do patrimônio material e imaterial brasileiro. Dessa forma, uma das metas e dos objetivos estratégicos da secretaria era alterar as condições de vida nas comunidades remanescentes de quilombos por meio da regularização da posse da terra, do estímulo ao desenvolvimento sustentável e do apoio às associações representativas.

Em 2004, foi criado pela SEPPIR o Programa Brasil Quilombola, com o objetivo de consolidar políticas públicas para as comunidades quilombolas, articulando onze ministérios. Assim, desde o momento em que a comunidade é certificada como quilombola pela Fundação Palmares, já pode recorrer às políticas públicas relacionadas ao programa. A visibilidade das

²⁵² Disponível em <http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/Seppir/sobre/historico/>. Acesso em 20 set. 2014.

práticas femininas que analisamos nos relatórios de identificação antropológicos da década de 1990 se expressaram, de certa forma, nas políticas públicas implementadas a partir de 2003.

Em sua pesquisa sobre políticas públicas para os quilombos, enfocando as áreas de terra, saúde e educação, José Maurício Arruti²⁵³ analisou o período que compreende os dois governos do Partido dos Trabalhadores: os dois mandatos do governo Lula e o primeiro mandato da presidenta Dilma Rousseff, detendo-se em dois programas: o Brasil Quilombola, criado em 2004, e o Agenda Social Quilombola, que organizava as políticas governamentais para o quadriênio 2008-2011. Sobre o Brasil Quilombola, Arruti destaca que, entre os seis objetivos propostos pelo programa, dois estavam relacionados às mudanças de posturas internas das próprias comunidades. São eles: a promoção da agroecologia e a promoção da política de gênero. A respeito da agroecologia, o pesquisador destaca que o objetivo seria racionalizar o uso de recursos naturais, valendo-se de métodos de produção agroecológicos relativos à subsistência e à geração de renda, visando ao aprofundamento da competitividade destas não apenas como estruturas alternativas de ocupação e trabalho.²⁵⁴ Por meio dessa política pública podemos ver como há uma tendência nelas de se aproximarem da lógica do mercado, incentivando o empreendedorismo.

No que diz respeito à dimensão de gênero, o pesquisador analisou que o objetivo era de promover políticas concretas que efetivassem a igualdade e a equidade de gênero. Ainda Arruti destaca, ainda, que esses dois objetivos apontam para o fortalecimento e o reconhecimento organizacional das comunidades, expressando uma primeira mudança em relação ao governo FHC. Na acepção do autor, a partir de 2003, as comunidades deixam de ser um tema exclusivamente cultural e passam a serem incorporadas na larga variedade de políticas públicas do Programa Brasil Quilombola²⁵⁵.

Inaugura-se uma nova fase nas relações entre as comunidades quilombolas e o Estado, pois havia uma Secretaria com poderes ministeriais que se dedicava a atender aos interesses do movimento quilombola. Em meio a esse clima, em 20 de novembro de 2003, na gestão do

²⁵³ ARRUTI, José Maurício. “Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação”. In: Paula, Marilene de; HERINGER, Rosana. *Caminhos Convergentes: Estado e Sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*, Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll: Action Aid, 2009, p. 75-110.

²⁵⁴ Ibid., p. 78-80.

²⁵⁵ Ibid.

presidente Luís Inácio Lula da Silva, aprovou-se o Decreto nº 4.887/2003²⁵⁶, regulamentando o procedimento para “identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos”.

Naquele momento, o Decreto nº 3.912/2001 foi revogado pelo Decreto nº 4.887/2003, que definiu novos critérios para a aplicabilidade do artigo 68 do ADCT. O texto definiu os remanescentes de quilombo nos seguintes termos:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.²⁵⁷

Essa nova definição institucional converge com aquela proposta pela Associação Brasileira de Antropologia, em 1994, já mencionada neste capítulo. Nesse sentido, não somente as reminiscências, como sítios arqueológicos, emblemas ou senzalas, mas também o fato de os remanescentes de grupos sociais ainda ocuparem as mesmas terras de seus antepassados poderia atestar a autenticidade de um quilombo, como apontava o Decreto nº 3.912/2001. Concorriam também para o pertencimento, a partir do Decreto nº 4.887/2003, critérios próprios de pertencimento: uso comum da terra e práticas culturais cotidianas. Em 2005, por meio da Instrução Normativa nº 20/2005 do INCRA, voltou-se a incluir a elaboração do relatório antropológico, ou seja, além da autoatribuição, permaneceu a necessidade do laudo do especialista.

No mesmo período, as disputas jurídicas ficaram mais acirradas, chegando até mesmo ameaçar a continuidade do direito quilombola. Em 2004, o partido Partido da Frente Liberal (PFL) que, em 2007, foi refundado sob nome de Democratas (DEM), entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade contra o decreto de 2003, a chamada ADI 3239/04, questionadora da legalidade do Decreto 4.887/2003 e do critério de autoatribuição para

²⁵⁶ BRASIL. Decreto-lei n. 4. 887, de 20 de novembro de 2003. Trata da regulamentação fundiária de terras de quilombos e define responsabilidades dos órgãos governamentais. Brasília, DF. Disponível em:> http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em 10 jun. 2016.

²⁵⁷BRASIL. Decreto-lei n. 4. 887, de 20 de novembro de 2003. Trata da regulamentação fundiária de terras de quilombos e define responsabilidades dos órgãos governamentais. Brasília, DF. Disponível em:< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Aceso em Acesso em 2 nov. 2017

identificação dos remanescentes de quilombo.²⁵⁸ Na medida que o Estado, a fim de realizar a desapropriação das terras pertencentes à particulares, compra as propriedades para repassá-las em nome das comunidades quilombolas, o principal argumento dos Democratas é a própria oneração do Estado. A racionalidade neoliberal, que atravessa a ADI 3.239, é construída pelo argumento do seria um bom governo. Sobre as conexões entre racionalidade neoliberal, governo e mercado, Foucault salientou:

O mercado é que vai fazer que um bom governo já não seja simplesmente um governo que funciona com base da justiça. O mercado é que vai fazer que o bom governo já não seja somente um governo justo. O mercado que vai fazer que o governo, agora, para poder ser bom governo, funcione com base na verdade.²⁵⁹

A verdade que orienta a ADI 3.239 foi construída sob a generalização da forma empresa para o campo social. Nesses termos, a missão precípua do Estado não é a promoção da justiça, mas, sim, de governar com base na racionalidade de mercado, construída sobre a ode da eficiência, da competição e do individualismo. Nesses termos, o direito quilombola constitui uma aberração para racionalidade neoliberal, já que o valor dos territórios não reside naquilo que se pode obter de lucro e rentabilidade, mas na possibilidade da manutenção de modos de vida construídos sob bases comunitárias.

Em 2007, o governo federal passou a negociar com a oposição, aceitando impor limites na aplicação do decreto de 2003, bem como fazer ajustes sobre os procedimentos de reconhecimento e de regularização fundiárias previstos pelo decreto.²⁶⁰ Como expressão dessas negociações, ou seja, a “boa” arte de governar, surge a Portaria de Nº 98 de 26, de novembro de 2007, da Fundação Cultural Palmares, que aprovou novas regras para o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos. O dispositivo jurídico prevê, inclusive, as certidões já entregues às comunidades quilombolas.²⁶¹

²⁵⁸ Os termos da ADI 3239 podem ser visualizados por meio do voto, em abril de 2012, da Ministra Rosa Weber, do Supremo Tribunal Federal, no pedido de vista do voto do relator da ADI, o Ministro Cezar Peluso, cujo parecer foi favorável ao pedido de inconstitucionalidade. O documento encontra-se disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI3239RW.pdf>. Acesso em 2.nov. 2017.

²⁵⁹ FOUCAULT, Michel. “Aula de 17 de janeiro de 1979”. In: *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.45.

²⁶⁰ ARRUTI, Op. Cit., 2009, p. 89.

²⁶¹ FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Portaria n. 98, de 20 de novembro de 2007. Institui o Cadastro Geral dos Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, dentre outras

Pelo que foi descrito até aqui, podemos resumir o que está em jogo a partir de 2004: no mesmo momento que as possibilidades de acesso às políticas públicas são ampliadas para as comunidades quilombolas, os procedimentos de regulamentação fundiária ficam excessivamente morosos, com riscos reais de o direito deixar de existir. Não é mera coincidência que o pedido de inconstitucionalidade do decreto de 2003, tenha ocorrido no mesmo ano de criação do Programa Brasil Quilombola. No próximo item, detalharei os procedimentos da *governamentalidade racista* expressos pela racionalidade burocrática.

2.5.1 Burocracia, racismo e governo

Certificação, demarcação, identificação, titulação: palavras que informam sobre as etapas de regularização jurídica fundiária nos territórios quilombolas. A materialidade dos termos informa sobre uma forma de governar corpos e territorialidade, cuja singularidade reside em evitar abertamente a negação do direito, fazendo da racionalidade burocrática o mecanismo pelo qual a *governamentalidade racista* se legitima. O governo não diz respeito apenas uma instituição, mas informa sobre uma atividade que consiste em reger as condutas por meios de instrumentos estatais.²⁶² Para evidenciar a relação entre as palavras (termos técnicos da regulamentação fundiária) e as coisas (a naturalização da burocracia), recorro à Michel Foucault, ao dizer que:

Os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá que lidar e nas quais se há de encontrar.²⁶³

A violência desse governo está no fato de afetar os corpos pelo cansado, pela frustração e pelo desânimo. Para fins de visualização de seu funcionamento, descreverei as etapas do

denominações congêneres. Brasília, DF. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/file/2010/11/legis21.pdf>> Acesso em 2 nov. 2017.

²⁶² SENELLART, Michel. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 432.

²⁶³ FOUCAULT, Michel. “Prefácio”. In: *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Martins Fontes, 2007, p. XVI

processo de regularização fundiária, segundo informações colhidas na Instrução Normativa nº 57, de 20 outubro de 2009, do INCRA; na Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007, da Fundação Cultural Palmares; e nas informações do site da Comissão Pró-Índio de São Paulo.²⁶⁴

A primeira etapa, denominada de *certificação*, relaciona-se à fase em que a comunidade deve encaminhar a solicitação de que se autodeclara como quilombola à Fundação Cultural Palmares, juntamente com os seguintes documentos, definidos pela Portaria 98, da FCP, de 2007:

- a) Declaração de auto-definição de identidade étnica;
- b) Relato sintético da trajetória do grupo (história da comunidade);
- c) Ata de reunião da associação, convocada para específicas finalidades de deliberação da auto-definição, e aprovada pela maioria absoluta dos membros.

Vale dizer que é na fase da certificação que os grupos constroem narrativas sobre a trajetória no território, criando uma identidade coletiva. Essa configuração segue as orientações da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que apregoa o critério de auto-definição utilizada pelos próprios atores sociais. Na medida em que o termo quilombo se consolidou no imaginário como um território relacionado ao período escravocrata, este é um processo importante, pois apesar de os indivíduos que vivem nos territórios partilharem uma trajetória comum de exclusão, é preciso elaborar o entendimento sobre o que vem a ser o direito quilombola nos termos contemporâneos. Trata-se de a própria coletividade criar sentidos novos sobre o grupo, inclusive em termos de interesses comunitários.

Em caso de dúvidas em relação aos documentos enviados, a FCP pode realizar uma visita técnica à comunidade, não havendo, no entanto, prazo definido para emissão da certidão pela FCP. Apesar de ser a primeira fase do processo, a partir de 2004, com a criação do Programa Brasil Quilombola, a certificação ganhou destaque, pois para acessar as políticas públicas do programa bastava possuir a certidão da FCP. Até o presente momento, há em todo Brasil há mais de 3000 comunidades quilombolas certificadas. No Rio de Janeiro são 38 comunidades.²⁶⁵

²⁶⁴ Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/terras/html/comosetitula_caminho.aspx>. Acesso em 11 nov. 2017.

²⁶⁵ As informações colhidas e retiradas dos sites da Fundação Cultural Palmares e INCRA estão disponíveis em: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2016/06/COMUNIDADES-CERTIFICADAS.pdf>>. Acesso em 11 nov. 2017.

A segunda etapa, nomeada de *identificação e delimitação*, destina-se à abertura do processo administrativo de regularização fundiária. Nesta etapa, as comunidades já certificadas pela Fundação Palmares podem entrar com o processo no INCRA. Depois da abertura do processo, o primeiro passo é a construção do Relatório Técnico de Identificação de Delimitação (RTID), que inclui, entre outros documentos, o relatório antropológico. Sobre a necessidade do retorno dos relatórios antropológicos, a antropóloga Eliane O'Dwer ²⁶⁶ adverte que essa etnicidade construída na relação que se estabelece com o Estado para fins de aplicabilidade legal é distinta dos contextos de interação social e a distância entre os ideais de representação jurídica e as configurações cotidianamente assumidas pelas chamadas “comunidades negras rurais” precisa ser considerada, haja visto que estas costumam ser significadas de forma pejorativa por meio de estereótipos racistas, com base em noções padronizadas de diferença cultural. Desse modo, segundo a autora, a postura dos antropólogos têm sido a de evitarem a armadilha de definirem o que é “étnico”, mas em seus relatórios estabelecerem os vínculos entre os grupos e as terras tradicionalmente ocupadas, com uma noção étnica pautada na territorialidade.²⁶⁷

Além do relatório antropológico, no RTDI incluem-se os seguintes documentos, segundo a Instrução Normativa nº 57, de 20 outubro de 2009, do INCRA:

- I. Levantamento fundiário;
- II. Planta e memorial descritivo do perímetro da área reivindicada pelas comunidades remanescentes de quilombo, bem como mapeamento e indicação dos móveis e ocupações lindeiros²⁶⁸ e todo o seu entorno e, se possível, a indicação da área a ser averbada com reserva legal, no momento da titulação;
- III. Cadastramento das famílias remanescentes de comunidades de quilombos, utilizando-se formulários específicos do INCRA;
- IV. Levantamento e especificação detalhada de situações em que as áreas pleiteadas estejam sobrepostas à unidade de conservação constituída, a áreas de segurança nacional, a áreas de faixa de fronteira, a terras indígenas ou situadas em terrenos de marinha, em outras terras públicas arrendadas pelo INCRA ou Secretaria do Patrimônio da União e em estados e municípios;

²⁶⁶ O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). *O fazer antropológico e o reconhecimento dos direitos constitucionais: o caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

²⁶⁷ Ibid., p. 2012, p. 14.

²⁶⁸ Ocupação que está na divisa, confrontante.

- V. Parecer conclusivo da área técnica e jurídica sobre a proposta de área, considerando os estudos e documentos apresentados.

A terceira etapa destina-se à *publicação* do RTID que, primeiro será submetido à análise do Comitê de Decisão Regional do INCRA e, somente, após aprovação, será enviado ao Superintendente Regional do INCRA, para elaboração e publicação do edital. Tal publicação ocorre duas vezes consecutivas, no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federativa onde se localiza o território estudado. Simultaneamente à publicação do RTDI, este é enviado para órgãos que, em um prazo de 30 dias, apresentem manifestações sobre o documento, caso o território quilombola incida sobre algumas áreas administradas por eles. Os órgãos são: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN); Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA); Secretaria do Patrimônio da União (SPU); Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPOG); Fundação Nacional do Índio (FUNAI); Secretaria Executiva de Defesa Nacional, do Conselho de Defesa Nacional (CDN); Fundação Cultural Palmares (FCP); Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e seu correspondente na Administração Estadual; Serviço Florestal Brasileiro (SFB). Além desses órgãos, o INCRA pode enviar a outros órgãos e entidades da Administração Pública quando verificar repercussão em suas áreas de interesse. Em caso de manifestação contrária, o INCRA tem 30 dias para adotar as medidas cabíveis.

A quarta fase do processo é o momento das contestações, ou seja, os interessados possuem 90 dias, após a publicação e as notificações, para contestarem o RTID. As contestações podem vir dos proprietários ou dos ocupantes de áreas que ficam dentro dos quilombos. Para tanto, os contestadores devem juntar provas que serão submetidas ao Comitê de Decisão Regional da Superintendência do INCRA. Vale dizer que até o julgamento acontecer o processo permanece parado. Caso sejam acatadas as contestações, deverão ser feitas alterações no RTID.

A quinta etapa do processo é o momento da análise da situação fundiária das áreas pleiteadas. Aqui, caso as terras identificadas incidam sobre unidades de conservação, aciona-se o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade a fim de construir uma solução para dar prosseguimento ao processo de titularização. Se a sobreposição ocorrer em relação à área de segurança nacional e à área de faixa de fronteira, o INCRA deverá procurar a Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional. Por fim, se a sobreposição for em terras indígenas, o órgão a ser procurado pelo INCRA será a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Importante dizer que, se o INCRA e os órgãos não chegarem a uma conclusão sobre as áreas sobrepostas,

a decisão da continuidade do processo de regularização fundiária deixará de ser responsabilidade do INCRA.

Além disso, há terras que incidem sob terrenos da Marinha, há ainda aquelas que estão sob posse de particulares, mas que pertencem à União, há terras de propriedade de Estados, do Distrito Federal e Municípios, e há aquelas terras particulares que, para fins de titularização, é preciso promover a desapropriação. Outro elemento que se destaca nessa fase é que, uma vez observada a presença na área reivindicada por ocupantes não quilombolas e estes ocupantes forem posseiros, o INCRA deverá promover o reassentamento desses grupos, pagando, inclusive, pelas suas benfeitoras como casas, roças, pastos, entre outras.

A sexta fase, referente à demarcação, destina-se ao momento de demarcação realizada pelo INCRA dos limites do território quilombola. A sétima última fase, definida como titulação, trata-se do momento em que o INCRA outorga o título coletivo e pró-indiviso à comunidade, em nome de sua associação legalmente constituída, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e impenhorabilidade. Isso significa que a terra não pode ser dividida, loteada, arrendada ou penhorada.

Em todo Brasil, entre 2005 e 2016, o INCRA outorgou apenas 86 títulos de fundiários.²⁶⁹ Hoje há cerca de 240 comunidades quilombolas que possuem o título definitivo das terras que ocupam. No Rio de Janeiro, são apenas três comunidades: Campinho da Independência (Paraty), Preto Forro (Cabo Frio) e Ilha da Marambaia (Mangaratiba). Conforme mostra o quadro abaixo, há comunidades que estão quase há vinte anos esperando pela conclusão do processo jurídico. São elas: Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis), Rasa (Armação de Búzios), Caveira (São Pedro da Aldeia), Santana (Quatis), São José da Serra (Valença).

²⁶⁹ Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf>. Acesso em 11 nov. 2017.



Município	Comunidade	Certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) (Data da abertura do Processo)	Processo de titulação finalizada
1. Angra dos Reis	Santa Rita do Bracuí	16/03/1999	Não
2. Angra dos Reis/Rio Claro	Alto da Serra do Mar	11/05/2007	Não
3. Araruama	Sobara	20/07/2006	Não
4. Araruama	Tapinoã	02/10/2012	Não
5. Areal	Boa Esperança	16/11/2012	Não
6. Armação de Búzios	Bahia Formosa	20/09/2011	Não
7. Armação de Búzios	Rasa	16/03/1999	Não
8. Cabo Frio	Botafogo	16/01/2006	Não
9. Cabo Frio	Maria Joaquina	02/06/2011	Não
10. Cabo Frio	Maria Romana	25/05/2011	Não
11. Cabo Frio	Preto Forro	14/04/2003	SIM
12. Cabo Frio/São Pedro da Aldeia	Caveira	27/11/1998	Não
13. Campos Goytacazes	Aleluia	12/09/2005	Não
14. Campos Goytacazes	Batatal	12/09/2005	Não
15. Campos Goytacazes	Cambucá	12/09/2005	Não
16. Campos Goytacazes	Conceição do Imbé	12/09/2005	Não
17. Magé	Maria Conga	12/04/2007	Não
18. Mangaratiba	Ilha de Marambaia	24/03/1999	SIM
19. Mangaratiba	Fazenda Santa Justina / Santa Isabel	20/06/2013	Não
20. Natividade	Cruzeirinho	08/06/2009	Não
21. Niterói	Grotão	09/03/2016	Não
22. Paraty	Cabral	11/05/2007	Não
23. Paraty	Campinho da Independência	24/12/1997	SIM
24. Petrópolis	Tapera	16/03/2011	Não
25. Quatis	Santana	16/03/1999	Não
26. Quissamã	Machadinho	25/09/2006	Não
27. Rio de Janeiro	Cafundá Astrogilda	23/10/2013	Não
28. Rio de Janeiro	Camorim - Maciço da Pedra Branca	25/06/2013	Não
29. Rio de Janeiro	Pedra do Sal	05/12/2005	Não
30. Rio de Janeiro	Sacopã	24/06/2005	Não
31. São Fidélis	São Benedito	11/05/2007	Não
32. São Francisco de Itabapoana	Barrinha	17/02/2011	Não
33. São Francisco de Itabapoana	Deserto Feliz	17/02/2011	Não
34. Valença	São José da Serra	16/03/1999	Não

Imagem 1 - Relação das comunidades quilombolas certificadas no Rio de Janeiro até novembro de 2016²⁷⁰

²⁷⁰ As informações do quadro foram retiradas dos sites do INCRA e da Fundação Cultural Palmares e. Disponíveis, respectivamente, em <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf> e <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2016/06/COMUNIDADES-CERTIFICADAS.pdf>>. Acesso em 15 nov. 2016.

Os desenhos das políticas públicas e a morosidade jurídica têm sido alvos das críticas de inúmeras lideranças quilombolas. Dentre elas, destaco a fala de Laura Maria dos Santos, do Quilombo de Campinho da Independência. Leiamos os termos de sua insatisfação:

É um salto o [Programa] Brasil Quilombola porque antes não tinha isso. Tinha uma luta. O governo Lula deu possibilidade. Ele criou a Seppir. Isso é concreto, apesar do Programa não sair a contento, porque tudo lá dentro é muito difícil. Você cria e aí os outros que estão lá dentro, parece que vão minando. Aí você não ver as coisas chegarem nas pontas. Mas você vê algumas comunidades conseguindo acessar coisas que antes não tinham nada. É que isso a gente enxerga que é uma migalha ainda [...] A gente conseguiu construir o restaurante com o recurso da Petrobrás. Isso para ele [governo] é migalha. O governo está trabalhando com as migalhas, mas isso para nós é muita coisa. A gente tem consciência que o governo dá muito pouco desse bolo que eles diziam que ia repartir. A gente está só com uma fatia [...] A queda de braço está muito desigual.²⁷¹

Partindo do reconhecimento de que, a partir do governo Lula, houve certo avanço nas políticas públicas, Laura usa o termo “migalha” para adjetivar o escopo das mudanças. O tom de frustração é visível com um governo que prometeu “repartir” o bolo, mas que, ao final, as comunidades quilombolas ficaram com um pedaço muito pequeno dessa partilha.

A decepção de Laura foi quantificada na pesquisa de José Maurício Arruti²⁷², apontando que, em 2004, com o lançamento do Programa Brasil Quilombola (PBQ), a previsão era gastar com as comunidades quilombolas R\$ 1 bilhão nos programas Bolsa Família, Fome Zero e Luz Pra Todos. Porém, a projeção não se efetivou: o programa, entre 2004 e 2007, destinou apenas 32% do orçamento previsto. Em 2008, a perda chegou a ser de 15,3 milhões. A situação ainda foi mais grave quando nos referimos aos processos de regularização dos territórios. Naquele ano, o Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA) aplicou apenas 21,75% do orçamento destinado ao Programa Brasil Quilombola. Com base no relatório do Instituto Estudos Sócioeconômicos (INESC), de 2008, Arruti apontou que R\$ 6 milhões deixaram de ser aplicados na elaboração de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação

²⁷¹ Laura Maria dos Santos, em entrevista à pesquisadora, em 25 fev. 2016.

²⁷² ARRUTI. Op. Cit. 2009. p. 78-80

(RTID)²⁷³. Por último, Arruti apontou que os cortes alcançaram cifras ainda mais significativas durante o primeiro mandato da presidenta Dilma.²⁷⁴

Retomando à fala de Laura, foi nesse cenário de refluxo progressivo de orçamento, em 2007, que o restaurante da comunidade de Campinho foi inaugurando com recursos provenientes da Petrobrás. Por meio desse acontecimento, Laura descreve o paradoxo das “migalhas”. Diante de atraso secular de políticas públicas, o pouco passa ser percebido como muito. Por conta disso, Laura não se furta de denunciar: “a gente está só com uma fatia. A queda de braço está muito desigual.”²⁷⁵

Sobre as desiguais relações de força, no Rio de Janeiro, o Quilombo de Campinho da Independência é um exemplo que, mesmo depois de possuírem o título das terras, as comunidades quilombolas não estão totalmente protegidas. Em 1997, o Quilombo de Campinho foi o primeiro do estado do Rio de Janeiro ter a posse efetiva das terras que ocupadas. Contudo, ainda hoje o grupo enfrenta constantes conflitos com os administradores de um empreendimento imobiliário de luxo da região: o Condomínio Laranjeiras que, ao privatizar parte do litoral da Praia do Sono, impediu o acesso das populações quilombolas, caiçaras e indígenas ao local, onde tradicionalmente esses grupos realizavam a pesca.²⁷⁶

Em 2016, depois do golpe parlamentar, a extinção do Programa Brasil Quilombola e a destituição dos poderes ministeriais da SEPPIR foram os primeiros atos do presidente Michel Temer, que ocupou o cargo com o apoio de setores conservadores da sociedade brasileira como a rede Globo, O Movimento Brasil Livre (MBL) e as bancadas evangélica e ruralista. Nessa estrutura, a SEPPIR fica subordinada ao Ministério da Justiça, perdendo, portanto, orçamento próprio.

²⁷³ ARRUTI, José Maurício. “Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação”. In: Paula, Marilene de; HERINGER, Rosana. *Caminhos Convergentes: Estado e Sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*, 2009. p. 78-80.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Laura Maria dos Santos, em entrevista à pesquisadora, em 25 fev. 2016.

²⁷⁶ Desde 2009, vem ocorrendo a progressiva privatização do litoral da Praia do Sono, situada em Paraty pelos administradores do Condomínio Laranjeiras, impedindo o acesso de populações caiçaras, indígenas e quilombolas. Em julho de 2009, Associação de Moradores do Campinho, por meio do Fórum das Comunidades Tradicionais, publicou um manifesto contra os abusos do Condomínio Laranjeiras, bem como os contornos da Política Ambiental que limita os usos de territórios tradicionalmente ocupados por quilombolas, caiçaras e indígenas na região da Costa Verde. Para mais informações, ver: <<http://www.koinonia.org.br/oq/noticias-detahes.asp?cod=9938>>. Acesso em 10. Nov. de 2017.

Os acontecimentos narrados neste capítulo permitem considerar que a emergência do discurso jurídico a partir do final da década de 1980, que criou um sujeito de direito denominado “remanescente de quilombo”, não logrou resolver a situação fundiária das comunidades negras rurais. Em parte, isso ocorreu porque, desde a emergência do artigo 68 do ADCT e dos artigos 215 e 216 da CF/88, o discurso jurídico procurou, em suas variadas formas, visualizar o que era relativo à cultura e o que era relativo à questão fundiária. Conforme vimos, o debate inicial sobre a aplicabilidade do dispositivo jurídico favoreceu que a luta pela terra não pudesse ser dissociada da disputa conceitual, já que as comunidades negras rurais que passaram a reivindicar esse direito não se enquadravam na concepção tradicional e histórica de quilombo, entendido como lugar isolado de negros fugidos, cuja definição remonta ao período colonial, chegando quase inalterada às narrativas históricas e ao imaginário social contemporâneo.

No primeiro momento, as políticas públicas delineadas pela definição tradicional de quilombo pautavam-se na busca de vestígios arqueológicos e materiais, o que dificultava o acesso à terra para os grupos que não se encaixavam em critérios de pertencimento material. Entre 1988 e 1995, nenhuma comunidade foi beneficiada com o ornamento jurídico, pois este carecia de regulamentação.

Como narramos, a redefinição do conceito de quilombo proposto pela ABA, em 1994, representou um marco ao deslocar o termo do sentido histórico para uma dimensão de pertencimento construído sob aspectos étnicos e culturais. As análises de relatórios de identificação da década de 1990 do Rio de Janeiro nos permitem entrever que as novas etnias estavam sendo construídas por meio de uma aproximação com as práticas femininas, indicando que a nova alteridade quilombola estava sofrendo uma inflexão em termos de gênero. Os territórios são, então, feminizados, bem como as mulheres ganham destaque como guardiãs das tradições. Ocorre que, como vimos, a ênfase nas práticas culturais permitiu que a tradição e a ancestralidade fossem capturadas como dispositivo de poder para legitimar o direito, tal como ocorreu com o jongo no Rio de Janeiro. Contudo, as mulheres e as práticas culturais atribuídas ao campo do feminino emergem como novos estandartes da diferença quilombola.

De certa forma, o processo de patrimonialização do jongo, pode ser compreendido como um dos usos uso estratégico do direito, já que, conforme se entrevê ao longo do capítulo, os textos jurídicos publicados até 2001 seguem modelos temáticos ligados à continuidade histórica, o que, por um lado, dificultava o acesso à terra e, por outro, favoreceu a folclorização das

práticas culturais. Em outras palavras, se, em uma perspectiva, os símbolos femininos transformaram-se em uma das formas de explicitar a relação com o território e a tradição; em outra, as práticas como o jongo, por exemplo, passaram a conferir legitimidade identitária por meio da continuidade da prática, que foi pensada como tradicional em termos de imutabilidade, cujas ressonâncias desse pensamento ainda se fazem presentes.

A partir de 2004, o acesso aos programas sociais relacionados ao Brasil Quilombola, coordenado pela SEPPIR, representou uma transformação importante no que tange às demandas internas das comunidades quilombolas e, dentre elas, destaca-se as políticas de gênero, que sugerem, por um lado, a emergência de um protagonismo feminino no ativismo quilombola. A morosidade burocrática, no que diz respeito ao acesso à terra, continuou, por outro lado, dando o tom das práticas, o que exprime como a *governamentalidade racista* se expressa por meio de inúmeros procedimentos técnicos e jurídicos. Pelo que foi descrito nesse capítulo podemos resumir o que está em jogo a partir de 2004: no mesmo momento que as possibilidades de acesso às políticas públicas são ampliadas para as comunidades quilombolas, os procedimentos de regulamentação fundiária ficam excessivamente morosos, com riscos reais de o direito deixar de existir. Não é mera coincidência que o pedido de inconstitucionalidade do decreto de 2003, tenha ocorrido no mesmo ano de criação do Programa Brasil Quilombola.

É em meio a essas condições de possibilidades que mulheres quilombolas criam práticas que buscam fortalecer laços entre os indivíduos e os territórios onde vivem, bem como ampliar os espaços de subjetivação que rasurem os efeitos dos dispositivos de raça, classe e gênero que incidem sobre corpos e territórios. Trata-se, portanto de *contracondutas* diante da *governamentalidade racista*. Suas ações protagonizam as análises dos próximos capítulos.

CAPÍTULO III - Terreiros da reparação: usos das tradições

Era cada um cuidando de sua vida, mas cuidando da vida dos outros.

Conceição Evaristo²⁷⁷

Terreiro: espaço do sagrado, espaço da ancestralidade, espaço do brincar, espaço do viver. Tomando as camadas de temporalidades e sentidos que recobrem a imagem dos terreiros, esse capítulo narra práticas que ampliam os espaços de subjetivação, fazendo usos das tradições religiosas e orais. No centro da narrativa estão os fragmentos de experiências de Terezinha Fernandes de Azedias, 72 anos, do quilombo de São José da Serra, mãe-de-santo do terreiro de umbanda, e de Marilda Francisca de Souza, 55 anos, do quilombo do Bracuí, contadora de histórias e conhecedora das narrativas orais locais. São mulheres que, por meio dos seus saberes e práticas, rasuram os efeitos de sentidos dos discursos construídos sob as hierarquias de classe, raça e gênero.

Quanto às experiências de mulheres negras que vivem nos quilombos, um dos mecanismos de poder que incide sobre seus corpos tem sido a idealização de práticas definidas como tradicionais, retirando dessas ações suas potencialidades de transformações do presente, já que são preñes de valores e visões de mundo. Angulada por essa abordagem, a ancestralidade, valorizada nos modos em práticas culturais negras, pode ser capturada para transformar os corpos dos quilombolas em fetiche no mercado da diferença cultural. Corpos exóticos, espetáculos da diferença que, conforme sublinhou Margareth Rago, diz respeito a uma “relação de poder que se apóia, simultaneamente, no reconhecimento e negação das diferenças raciais, culturais e históricas”.²⁷⁸

No âmbito da diferença quilombola, trata-se de um dos efeitos do *dispositivo da ancestralidade*, cujos mecanismos de poder enfocam nos usos da tradição e da ancestralidade

²⁷⁷ EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*: Florianópolis: Editora Mulheres, 2013, p. 97.

²⁷⁸ RAGO, Op. cit., 2008, p. 1.

por meio da semântica do resgate cultural como finalidade precípua das práticas políticas, esvaziando suas potencialidades de oferecerem valores para o presente.²⁷⁹

Sobre o esvaziamento da possibilidade de aprendermos por meio da transmissão das tradições, Walter Benjamin, tratando das transformações da vida moderna, considera que, paradoxalmente à riqueza das inovações tecnológicas, estamos imersos em um tipo de pobreza relacionada à incapacidade de transmitir experiências. O filósofo adverte que o vasto patrimônio cultural não garante a construção de laços psicológicos e sociais entre os indivíduos. “Vocês estão todos cansados”, relembra Benjamin sobre os efeitos do consumo desenfreado de informações, situação agravada pela reificação dos valores e das relações capitalistas. Tudo isso faz com que não haja tempo para elaboração das informações²⁸⁰. Essas formulações são elucidativas para pensarmos as formas pelas quais Terezinha e Marilda aprenderam e desejam continuar transmitindo saberes ameaçados por esse tipo de pobreza, ou seja, a impossibilidade de aprendermos pelas experiências. Eis um dos efeitos do *dispositivo da ancestralidade*: as tradições transformam-se em mercadorias, esvaziadas das histórias e das personagens que as construíram.

A fim de borrar os efeitos de verdade produzidos pelo *dispositivo da ancestralidade*, nos aproximaremos dos saberes criados pelos usos das tradições por Terezinha e Marilda, enfatizando a potencialidade de suas práticas de criarem de espaços outros de subjetivação, como uma atitude que assume uma função reparadora dos traumas causados pelo racismo. Elas, ao criarem sentidos renovados para a tradição, deslocam ressentimentos para a construção de laços. Aqui o conceito de reparação é tributário da abordagem de Achille Mbembe, cuja análise não se restringe ao viés econômico:

Para construir este mundo que é o nosso, será preciso restituir, àqueles que passaram por processos de abstração e coisificação na história, a parte da humanidade que lhes foi roubada. Nessa perspectiva, o conceito de reparação, para além de ser uma categoria econômica, remete para o processo de reunião de partes que foram amputadas, para reparação de laços que foram quebrados,

²⁷⁹ A abordagem sobre ancestralidade como dispositivo, detalhada no segundo capítulo, é tributária das análises de Michel Foucault sobre *dispositivo da sexualidade*. Em linhas gerais, Foucault destaca três aspectos sobre o conceito de dispositivo: trata-se de uma rede que se estabelece entre os discursos, as instituições, as leis e os saberes; trata-se de algo geral porque inclui aquilo que, em certa sociedade, permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico; trata-se do exercício uma função estratégica concreta e inscrita em uma relação de poder. Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 87-143.

²⁸⁰ BENJAMIN, Walter. “Experiência e Pobreza”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 114-119.

reinstaurando o jogo da reciprocidade, sem o qual não se pode atingir a humanidade.²⁸¹

O convite para as próximas linhas é de caminharmos com Terezinha e Marilda pelos terreiros por elas criados, em seus usos singulares das tradições religiosas e orais.

²⁸¹ MBEMBE, Op. cit., 2014, p. 304.

3.1. Terezinha Fernandes de Azedias: costurando ternuras



Imagem 2 – Terezinha Fernandes de Azedias.
Foto: Carla Marques (2014).

Terezinha desenvolveu a arte de receber em sua casa. Seu gesto de acolhimento, muitas vezes, é acompanhado pelos sabores, já que a mesa da cozinha é um dos lugares onde ela gosta de conversar com aqueles que a procuram no Quilombo de São José da Serra. A primeira vez que a visitei, em 2007, comi paçoca e doce de abóbora. Sete anos mais tarde, em agosto de 2014, quando retornei à sua casa para pesquisa de doutorado. Sua fala mansa soava paradoxal diante das urgências de uma agenda cheia de compromissos. Na parede de sua casa, suas fotos com políticos, artistas e acadêmicos sugerem que ela tem feito muitos encontros. Naquela tarde, ela falou do tempo quando ainda era merendeira na escola da comunidade, de suas atividades no jongo²⁸², dos compromissos na associação quilombola e de sua função como sacerdotisa no terreiro de umbanda, cujo legado foi deixado por sua mãe, figura central em sua narrativa.

²⁸² O jongo, também conhecido como caxambu ou tambu, é uma dança e um gênero poético-musical característico de comunidades negras das zonas rurais e da periferia do Sudeste do Brasil. Trata-se de

Terezinha Fernandes de Azedias nasceu em 1945. É filha primogênita entre doze filhas e filhos do casal Sebastião Antônio Fernando e Zeferina do Nascimento, ambos netos de ex-escravizados da fazenda de São José da Serra, situada no município de Valença, situado no Sul do estado do Rio de Janeiro.²⁸³ Ela e seus irmãos cresceram na casa de pau a pique e piso de terra batida, construída pelo seu pai. “Jorge, Toninho, Maria Paz, João Carlos, o Vitinho, Atanael, Ana Maria e o Francisco. Neli e Luisinho morreram”, nomeia os irmãos, lembrando que os dois últimos morreram de sarampo ainda bebês.²⁸⁴ No tempo em que seus pais eram vivos, ela recorda que o terreiro de casa vivia cheio de gente, especialmente de crianças, porque Zeferina era uma entre as poucas pessoas de São José que sabia ler e escrever. Daí mãe Firina, como era chamada sua mãe, costumava reunir crianças da localidade para ensiná-las a ler e para contar histórias. Outro motivo que favorecia o trânsito constante no terreiro familiar era porque lá era onde sua mãe organizava as festas de jongo e benzia.²⁸⁵

Ela frequentou a escola primária por apenas dois anos. As urgências da sobrevivência e as dificuldades de acesso à escola forçaram a desistência: ela precisava caminhar quilômetros a pé até a escola e com oito anos começou a cozinhar para os irmãos mais novos que ficavam em casa com ela. Entre a lida na roça e os trabalhos domésticos, ela aprendeu outros saberes com os mais velhos. Seu avô paterno, por exemplo, José Geraldo Fernando, ensinou-lhe a ver a hora por meio da observação da posição do sol: “Ele mandava a gente olhar a altura que estava o sol. Aí, ele falava assim: mede quantas braças tá o sol fora do morro. Aí, a gente fazia, ele ensinava tudo direitinho e aí ele dizia: Então, tá na hora de vocês ir pra casa”.²⁸⁶

Durante sua infância e adolescência, entre as décadas de 1940 e 1960, em analogia às décadas anteriores, as relações de trabalho dentro da fazenda de São José se modificaram, já

dança profana de roda e de umbigada praticada para o divertimento, mas uma atitude religiosa também pode atravessar a festa. No passado, apenas os mais velhos podiam entrar na roda e crianças e jovens ficavam de fora. Isso se deve ao fato de os adultos usarem o jongo e seus fundamentos para compartilhar segredos, também chamadas de “mirongas”. As matrizes culturais da prática estão relacionadas com a região africana do Congo-Angola e o grupo étnico banto. SLENES, Robert W. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro africana”. In: LARA, Silvia Humbold; PACHECO, Gustavo (Org.). *Memória do jongo: as gravações de Stanley. J. Stein*. Rio de Janeiro/Campinas: Folha Seca/CECCULT, 2007, p. 109-156.

²⁸³ De acordo com a pesquisa genealógica realizada pela historiadora Hebe Mattos, a família de Terezinha descende do casal de escravos da fazenda Tertuliano e Miquelina. Cf: MATTOS, Hebe Maria. Novos quilombos: ressignificações da memória do cativo entre descendentes da última geração de escravos. In: RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 276-277.

²⁸⁴ Terezinha Fernandes de Azedias, em entrevista à pesquisadora, em 6 set. 2014.

²⁸⁵ Terezinha Fernandes de Azedias, em entrevista ao Laboratório de História de Oral e Imagem, da Universidade Federal Fluminense, em 13 dez. 2003.

²⁸⁶ Terezinha Fernandes de Azedias, em entrevista ao Laboratório de História de Oral e Imagem, da Universidade Federal Fluminense, em 13 dez. 2003.

que, antes daquele período, os negros e as negras tinham certa liberdade de plantar naquelas terras. As transformações ocorreram em decorrência da substituição do plantio de café pelo pasto de gado, tornando escassos os trabalhos nas lavouras da região. Além disso, o período foi marcado pela dificuldade de manutenção das plantações de subsistência, seguidas pelas inúmeras tentativas dos proprietários de retirarem os moradores da fazenda de São José. Na década de 1970, essas modificações foram acompanhadas por um processo mais amplo de recuo das atividades agrícolas no estado do Rio de Janeiro. À época, muitos moradores de São José deixaram a fazenda para trabalhar nas plantações de laranja na Baixada Fluminense, ou em serviços domésticos.²⁸⁷

Apesar das dificuldades de permanência na localidade, Terezinha continuou vivendo nas terras da fazenda, tornando-se, mais tarde, merendeira na escola da comunidade. “Eu era a merendeira deles todos. Agora todas elas já são mães. Eu fiz merenda para os filhos, os netos, tudo”,²⁸⁸ lembra que já está aposentada da função. As condições em que ela preparava a merenda também revelam as formas de desrespeito que estavam imersos, já que a constante falta de água obrigava ela e as crianças a carregarem água do poço para fazer a comida, bem como buscar a pé os ingredientes até a estrada para preparar a merenda.²⁸⁹

Nos anos de 1980, o grupo de jongo dos moradores de São José da Serra ganha visibilidade na região do Sul Fluminense e Zeferina, mãe de Terezinha, aparece nos relatos de vários moradores de São José como aquela que incentivou o uso do jongo pela comunidade em apresentações públicas e conduziu modificações nas relações de gênero dentro do grupo. Por meio de sua autoridade como liderança religiosa, Zeferina questionou as hierarquias masculinas que, por exemplo, permitiam aos homens o privilégio de serem servidos primeiro nas refeições durante as festas.²⁹⁰

²⁸⁷ MATTOS, Hebe Maria e MEIRELES, Lúcia C. *Meu pai e vovô falava: quilombo é aqui*. Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo - Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1997, p. 33-35.

²⁸⁸ Terezinha Fernandes Azedias, em entrevista à pesquisadora, em 6 set. 2014.

²⁸⁹ As condições precárias de funcionamento da escola no quilombo de São José da Serra foram relatadas pelos jovens no documentário *Semente da Memória* Cf: SEMENTES da Memória: a juventude do Quilombo de São José da Serra. Direção: Paulo Carrano. Niterói: Observatório Jovem da Universidade Federal Fluminense, 46 min., 2006.

²⁹⁰ Os relatos dos moradores de São José da Serra consultados fazem parte do acervo de história oral do Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Estão disponíveis os depoimentos orais de Antônio do Nascimento Fernandes, 28 nov. 2003; Elizabeth Seabra, 13 dez. 2003; Manoel Seabra, 28 nov. 2003; Maria do Carmo Nascimento, 13 dez. 2003; Maria Isabel Caetano, 13 dez. 2003; Maria Joana Sarapião, 13 dez. 2003; Sebastião Nascimento Fernandes, 13 dez. 2003; Terezinha Fernandes de Azedias, 13 dez. 2003.

A partir do final da década de 1990, no contexto de reconhecimento jurídico do direito quilombola, a comunidade de São José amplia sua notoriedade para além das fronteiras do Sul Fluminense, transformando suas práticas culturais, especialmente o jongo, em um dos elementos que conferia legitimidade quilombola ao grupo.²⁹¹ Para Terezinha, o processo de visibilidade pessoal se acirra a partir de 2003, com a morte de sua mãe, momento em que ela assumiu a responsabilidade pelo terreiro de umbanda. Desde então, na função de sacerdotisa da comunidade, durante as festas que ocorrem dentro e fora do quilombo, ela abre a roda de jongo benzendo os participantes. De igual modo, passou a ser procurada por jornalistas, pesquisadores, entre outros grupos interessados nas culturais religiosas.

Na primavera de 2014, em 6 de setembro, encontrei-a sentada à máquina de costura, terminando as saias de suas filhas de santo para a festa de São Cosme e Damião²⁹² que, naquele ano, aconteceria no dia 18 de outubro²⁹³. Enquanto costurava, ela tecia em sua fala uma miscelânea de temporalidades e de afetos que atravessaram seu processo de tornar-se uma liderança quilombola que, no caminho aberto por sua mãe, faz da espiritualidade um tecido político atravessado de ternura. Aos poucos, fui percebendo que o legado de Zeferina, sua mãe, não estava restrito à literalidade da prática, mas diz respeito a uma atitude política que faz dos usos da tradição uma forma de *cuidar de si e dos outros*.

3.1.1 “Lugar pequeno pra muita religião”

Entre os anos de 2013 e 2017, tive a oportunidade de visitar dezessete comunidades quilombolas em diversas regiões do estado do Rio de Janeiro. Foram elas: Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis); Boa Esperança (Areal); Rasa (Búzios); Botafogo, Maria Joaquina, Maria

²⁹¹ ABREU, Martha. Cultura imaterial e patrimônio histórico nacional. In: ABREU, Martha; SOIETH, Rachel; GONTIJO, Rebeca. *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 356-357.

²⁹² Nos rituais sincréticos da umbanda, a celebração dos santos gêmeos Cosme e Damião é o momento em que eles, ou seja, os espíritos infantis, se manifestam nos corpos dos médiuns, permitido que seus corpos brinquem como se fossem crianças por meio de jogos, brincadeiras, além de solicitar doces aos que estavam presentes na cerimônia. Cf: BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983, p. 43-44.

²⁹³ Geralmente, na tradição da umbanda, a festa de São Cosme e Damião, que celebra entidades infantis, é comemorada no dia 27 de setembro, dia dos Santos Católicos, e no dia 12 de outubro, dia das crianças. Excepcionalmente em 2014, a gira aconteceu no dia 18 de outubro.

Romana e Preto Forro (todas em Cabo Frio); Caveira (São Pedro da Aldeia); Aleluia, Batatal, Cambucá e Conceição do Imbé (todas em Campos dos Goytacazes); Campinho da Independência (Paraty); Tapera (Petrópolis); Santana (Quatis); Sacopã (Rio de Janeiro); São José da Serra (Valença).²⁹⁴ Ao longo dessas visitas, constatei a presença de templos evangélicos na maioria delas. Além disso, algumas lideranças informaram-me sobre a existência de um expressivo número de convertidos às religiões pentecostais e neopentecostais entre os quilombolas.²⁹⁵

Por conta dessa evidência, o quilombo de São José da Serra se tornava uma exceção no meu percurso, não somente pela inexistência dos templos evangélicos, mas pela centralidade da prática de umbanda no cotidiano da comunidade, conferindo à Terezinha um lugar de prestígio dentro do grupo. Diante dessa excepcionalidade, em uma de nossas conversas, perguntei para ela porque não havia templos evangélicos no território da comunidade. Sobre isso, respondeu mamãe sempre falava:

Ah! Lugar muito pequeno pra muita religião. Então deixa duas só. A católica e a umbanda. E Toninho falou a mesma coisa: se quiser fazer culto pode vir fazer, não tem problema. Querer vir passear pode. Só não tem lugar pra fazer outra igreja. Aí, então, é uma coisa que não tem lugar mesmo. Pouca gente, não dá pra dividir. Senão atrapalha.²⁹⁶

Notemos que Terezinha descreve a inexistência de templos evangélicos como resultado de esforços deliberados de lideranças da comunidade: sua mãe, Zeferina, e seu irmão, Toninho Canecão. Uma prática que ela também segue, justificando que o lugar é muito pequeno para duas religiões. Além do terreiro de umbanda, há no território da comunidade uma capela católica em homenagem a São José, cujas imagens do santo e seu filho Jesus, pintados no interior da construção, são representados por homens negros:

²⁹⁴ Dados da Fundação Cultural Palmares, colhidos em maio de 2017, informaram a existência no estado do Rio de Janeiro de 37 comunidades certificadas como quilombolas. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2017/05/quadro-geral-15-05-2017.pdf>>. Acesso em 10 mai. 2017.

²⁹⁵ O termo evangélico engloba os chamados protestantes históricos (Metodistas, Batistas, Presbiterianos e Luteranos); os pentecostais (Evangelho Quadrangular, o Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa Cristã do Brasil e Assembleia de Deus); os neopentecostais (Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça, Renascer em Cristo). Sobre as diferenças entre as denominações, conferir: MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando; SCHWARCZ, Lilian. *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 68-92.

²⁹⁶ Terezinha Fernandes de Azedias, em entrevista à pesquisadora, em 19 set. 2014.



Imagem 3 - Interior da capela de São José. Quilombo de São José da Serra, Valença (RJ)
Fonte: Carla Marques (2014).

Outros elementos relacionados às experiências negras nas celebrações católicas em São José da Serra são os cânticos, que são acompanhados por atabaques, com letras que fazem referência à escravidão e ao racismo. No dia 6 de setembro de 2014, participei da celebração católica na comunidade, podendo perceber como a temática do racismo se configura nas celebrações religiosas católicas do grupo. Todos os cantos foram acompanhados de atabaques, tocados com maestria pelos jovens da comunidade, indicando uma participação ativa de parte da comunidade na construção litúrgica. As letras das músicas faziam referência ao racismo, como o canto de entrada:

Eu vou tocar minha viola, eu sou negro cantador.
 O negro canta, deita e rola lá na senzala do senhor.
 Dança aí, nego nagô. Dança aí, nego nagô
 Tem que acabar com essa história de negro ser inferior
 O negro é gente como o outro, quer dançar samba doutor
 O negro mora em palafita, não é culpa dele não.
 A culpa é da abolição que veio e não libertou
 Vou botar fogo no engenho, onde o negro apanhou

Dança aí, nego nagô. Dança aí, nego nagô²⁹⁷

No dia da celebração, havia um expressivo número de moradores da comunidade dentro e fora da capela. Na primeira parte da celebração, eles discutiram problemas que os afligiam, como a falta de assistência médica e o despreparo da escola em trabalhar temas sobre a história da África e as culturas afro-brasileiras. Assim, “botando fogo no engenho” durante a missa, os moradores de São José expressavam suas insatisfações com o poder público, indicando o uso político do espaço religioso.

Se hoje, em São José da Serra, é possível denunciar o racismo e falar dos problemas locais durante as celebrações católicas, essa possibilidade faz parte de transformações recentes das relações entre a igreja local e os moradores do quilombo. No passado, o uso de tambores já foi uma questão polêmica entre os proprietários da terra, os antigos padres e os moradores da comunidade. O relatório de identificação da comunidade menciona que alguns padres se referiam aos usos desses instrumentos de forma pejorativa, como “coisa de macumba”. Antes de construírem a capela na comunidade, o grupo de São José se deslocava até Santa Isabel do Rio Preto para assistirem à missa. Conforme indica o documento, a construção da capela dentro do quilombo foi resultado de reivindicações dos moradores da comunidade ao proprietário da fazenda.²⁹⁸

As configurações atuais das celebrações expressam transformações ocorridas, a partir da década de 1990, por meio de novas relações estabelecidas entre os moradores e os padres católicos ligados à Teologia da Libertação, cujos princípios são enfocados nos setores mais desfavorecidos da sociedade, e à Pastoral do Negro que, criada em 1983, no interior da Igreja Católica, passou desenvolver um conjunto de ações voltadas para a população negra. Em São José da Serra, destaca-se a chegada dos padres Medoro de Oliveira e Edilson Medeiros de Barros.²⁹⁹

Terezinha narrou que, em 1997, o tema do racismo começou a ser tratado pelo padre Medoro. Isso se deu em maio de 1995, na igreja de Santa Isabel do Rio Preto, durante uma missa, quando o padre pediu que os indivíduos brancos presentes na missa se ajoelhassem

²⁹⁷ Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/pastoral-da-juventude/1798130/>> Acesso em 8 de jan. 2018.

²⁹⁸ MATTOS; MEIRELES, Op. cit., 1998, p. 17-18.

²⁹⁹ CARMO, Ione Maria. *O caxambu tem dendê: jongo e religiosidade da identidade quilombola de São José da Serra*. Rio de Janeiro, 2012 - Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas e Sociais, Unirio, 2012, p. 70-73.

diante dos negros e, em um gesto simbólico, pedissem perdão pelos seus antepassados. Sobre isso, contou Terezinha³⁰⁰:

A missa foi tão bonita! O padre Medoro botou os brancos de joelho pra poder pedir perdão aos negros, pelo o que os bisavôs deles judiaram dos nossos bisavôs (...) pediu que todo mundo se ajoelhasse e nós levantasse as mãos pra perdoar (...) foi uma coisa muito encantada, mesmo! Foi uma missa que durou mais de quatro horas, todo mundo na igreja se ajoelhou (...) ele (o padre) pediu que todo mundo fosse, todo mundo da comunidade e daqui de perto.³⁰¹

Beleza e encantamento: palavras usadas por Terezinha para expressar seu sentimento diante do gesto de perdão coletivo que aconteceu na missa de 1995. Se no discurso religioso, a missa é o lugar onde os católicos se encontram para celebrar a comunhão cristã, isso não ocorre sem as tensões de raça, classe e gênero. Apesar de vivenciadas pelos corpos, essas relações de poder não são enunciadas. Naquela missa, o espaço ganhou novos sentidos para ela, pois, desde a infância, a missa é um dos lugares onde ela vivencia a atávica relação entre a hipocrisia e os dispositivos racistas, já que depois da abolição os negros e as negras continuavam ocupando lugares de subalternidade dentro das missas e fora delas.

Sua alegria sugere que o gesto da missa permitiu que ela pudesse simbolizar o mal-estar causado pelo silêncio que o racismo impõe, exprimindo uma vontade de reparação. Entretanto, na medida que o gesto aconteceu num contexto religioso cristão, ele foi informado pelo sentimento de expiação da culpa, o que pode pouco ou nada colaborar para que pessoas brancas presentes elaborem a noção de responsabilidade na luta antirracista.

Esse episódio nos faz pensar sobre os afetos mobilizados pelo racismo. Tal questão foi colocada por Achille Mbembe: como, diante da dor, deslocar-se “de um gesto de ressentimento e nostalgia para um gesto de autodeterminação?”³⁰². Talvez o sentimento de satisfação da sacerdotisa do quilombo em relação ao gesto de perdão coletiva ofereça pistas a respeito da importância dos espaços onde as dores causadas pelo racismo podem ser exprimidas, assim como a existência de formas efetivas de reparação que integrem a dimensão material ao aspecto subjetivo.

³⁰⁰ MATTOS e MEIRELES, Op. cit., 1998, p. 18.

³⁰¹ Ibid., p. 17.

³⁰² MBEMBE, Op. cit., 2014, p. 162-163.

Em São José da Serra, a proximidade com a Igreja Católica foi sendo construída pelo reconhecimento do direito que moradores de São José tinham de se expressarem, seja por meio do uso de atabaques, seja falando de racismo e dos seus problemas locais.

Ademais, as relações da comunidade São José com as práticas católicas exprimem uma antiga tradição das comunidades negras, que mesclam práticas afro-brasileiras com o catolicismo. Essa tradição remonta o período colonial, conforme apontou a historiadora Lucilene Reginaldo³⁰³, cuja pesquisa enfocou as irmandades católicas de africanos e crioulos, formadas na Bahia Setecentista, fundadas sob influência das irmandades de Nossa Senhora do Rosário em cidades de África. Sobre esses espaços, a pesquisadora demonstra que eles funcionaram como locais de elaboração de identidades africanas dentro e fora de África. Para tanto, ela descreve que, durante os séculos XVI e XVII, centenas de missionários, especialmente da Companhia de Jesus, alcançaram a costa e os sertões do Congo e Angola propagando o catolicismo na África Central, o que abriu portas para a irmandade do Rosário, sugerindo que em Portugal e, sobretudo, nas Américas, a devoção ao Rosário tenha se tornado uma ponte entre as tradições africanas e o catolicismo português³⁰⁴. A pesquisa concluiu que as irmandades católicas constituíram-se como espaços de recuperação de uma humanidade destruída pela escravização e, sobretudo, que “prática do catolicismo, primeiro africanizado e posteriormente negro, parece ter sido uma das marcas mais importantes desta identidade diaspórica”.³⁰⁵ Apesar do objetivo desse trabalho não seja percorrer as origens das relações entre os moradores do Quilombo de São José da Serra e as práticas católicas, vale destacar que muitos se definem como católicos e outros como católicos e umbandistas³⁰⁶, indicando uma relação mais próxima do grupo com as práticas cristãs católicas, cuja prática é comum entre as comunidades negras, seja no passado escravista, seja no tempo presente.

Retomando a fala de Terezinha, a mesma relação não é desejada com igrejas evangélicas. Há preocupação sobre as divisões que a presença dos templos pode trazer. “Pouca gente, não dá para dividir”, diz. Ela aponta o proselitismo religioso dos evangélicos como elemento desagregador para a comunidade. Para isso, ela se refere a seu irmão, João Carlos, que é evangélico, dizendo receber as orações dele de bom grado. “Mas não tem nada que chamar

³⁰³ REGINALDO, Lucilene. “Devoções e Irmandades da gente de cor no Reino e nas Conquistas d’África”. In: *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 29-95.

³⁰⁴ REGINALDO, Op. Cit., 2011, p. 29-95.

³⁰⁵ Ibid., p. 362.

³⁰⁶ MATTOS; MEIRELES, Op. cit., 1998, p. 15

gente para passar para igreja”³⁰⁷, adverte Terezinha. A que divisões ela se refere? Não poderia as igrejas evangélicas funcionarem como uma prática que reúne as partes, sendo reparadora? No entanto, não é dessa maneira que ela olha para a presença dos templos na comunidade.

Uma das respostas mais evidentes parece estar relacionada aos processos branqueamento que atravessam os discursos de inúmeras lideranças evangélicas, que demonizam práticas que se referem à África e à cultura afro-brasileira. Trata-se de uma relação de negação com as marcas da ancestralidade africana no presente. Assim, a cura passa por meio da amputação desse aspecto da ancestralidade. Nesse sentido, na medida em que práticas culturais como o jongo, as rezas e a umbanda fazem parte do cotidiano de grande parte dos moradores de São José da Serra, as religiões evangélicas poderiam introduzir uma cisão entre os quilombolas e suas práticas cotidianas, especialmente aquelas que fazem usos das tradições afro-brasileiras.³⁰⁸

Considero que outro elemento de separação, relacionado à dimensão de gênero, refere-se ao fato de que o monopólio do sagrado nas religiões evangélicas está majoritariamente nas mãos masculinas³⁰⁹. Nas religiões de matriz africana, como é o caso da umbanda, há o predomínio de lideranças femininas, cuja transmissão da prática se dá dentro da família.³¹⁰ Lá em São José da Serra, Terezinha descreve a linhagem da feminina das práticas da umbanda: antes de sua mãe, ela presenciava sua madrinha Januária trabalhar em casa, ação que foi seguida mais tarde por sua mãe Zeferina, tanto que, quando foi abrir o terreiro, sua mãe foi pedir autorização a Januária³¹¹. Nessa linha de análise, seu temor pode estar relacionado aos perigos de interrupção da transmissão dessa experiência feminina diante dos avanços de um poder pastoral majoritariamente masculino.

Do traçado narrativo que fizemos até aqui sobre as práticas religiosas, vale a pena dizer que a abordagem adotada sobre os usos da religião distancia-se de perspectivas teóricas que as concebem como ideologia ou mistificação³¹². Trata-se, portanto, de pensar as intrínsecas relações entre religião e política, isto é, as relações de poder que atravessam essas práticas.

³⁰⁷ Terezinha Fernandes de Azedias, em entrevista à pesquisadora, em 19 set. 2014.

³⁰⁸ MATTOS; MEIRELES, Op. cit., 1998, p. 17

³⁰⁹ MONTES, Op. cit., 1998.

³¹⁰ THEODORO, Helena. Religiões afro-brasileiras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

³¹¹ Em entrevista concedida à pesquisadora Ione Maria do Carmo (2012).

³¹² Abordagem semelhante foi utilizada por Michel Foucault por meio de seus trabalhos sobre espiritualidade política. O termo espiritualidade política surge nos trabalhos de Foucault sobre a Revolução Iraniana e relaciona-se às suas problematizações em torno do governo. Maurício Pelegrini, analisando o conceito nos trabalhos do filósofo, considerou que não devemos restringir as análises do termo por meio de uma leitura literal, mas pensá-lo como uma abordagem que aproxima os planos

3.1.2 Poder pastoral e a subjetividade neoliberal

Voltemos à fala de Terezinha. Sua ressalva de que os templos evangélicos³¹³ não são bem-vindos no território da comunidade sugere uma reação quanto a uma forma de conduzir os corpos dos sujeitos pelas práticas evangélicas que ocorre por meio da negação e silenciamento do passado escravista, além de destituir as mulheres dos espaços de comando. A objeção da construção dos templos evangélico no território do quilombo pode ser pensada, então, em termos de *contraconduta*.

Para situar o termo *contraconduta*, recorro às análises de Foucault, que cunhou a palavra em seus estudos sobre um tipo de poder específico: o pastoral judaico-cristão. Foucault considerou que a constituição do poder pastoral não pode ser dissociada das reações, enfrentamentos, hostilidades e guerras que o pastorado cristão alimentou, estabelecendo comportamentos religiosos considerados desviantes. Isso se deu por meio das relações que o pastorado construiu com a salvação, com a lei e a verdade, favorecendo a entrada em colisão com outras práticas:

O pastorado está relacionado com a salvação, pois tem por objetivo essencial, fundamental, conduzir os indivíduos ou, em todo caso, permitir que os indivíduos avancem e progridam no caminho da salvação. Verdade para os indivíduos, verdade também para a comunidade. Portanto, ele guia os indivíduos e a comunidade pela vereda da salvação. Em segundo lugar, o pastorado está relacionado com a lei, já que, precisamente para os indivíduos e as comunidades possam alcançar sua salvação, deve zelar por que eles se submetam efetivamente ao que é ordem, mandamento, vontade de Deus. Enfim, em terceiro lugar, o pastorado está relacionado com a verdade, já que no cristianismo, como todas as religiões de escritura, só se pode alcançar a salvação e submeter-se à lei com a condição de aceitar, de crer, de professar certa verdade. Relação com a salvação, relação com a lei, relação com a verdade.³¹⁴

políticos e religiosos. Para o pesquisador, as análises encaminhadas por Foucault sobre a *espiritualidade política* enfatizam a força contestatória dos usos religiosos e o cerne da espiritualidade política expressa entre os iranianos. Cf: PELEGRINI, Maurício Aparecido. *Michel Foucault e a revolução iraniana*. Campinas, 2015. Dissertação (Mestrado em História Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2015.

³¹³ O termo evangélico é usado para se referir a grupos religiosos cristãos não católicos. Nesse sentido, abarca uma multiplicidade de tendências e práticas que incluem desde o protestantismo histórico (Presbiterianos, Luteranos, Batistas e Metodistas) até os pentecostais em suas variadas vertentes: pentecostalismo clássico, pentecostalismo neoclássico e o os neopentecostais, para citar algumas correntes.

³¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Curso dado no College de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b., p. 221, grifos meus.

O poder pastoral indica uma forma de governo que se ocupa da salvação dos indivíduos e da comunidade. O alcance da salvação ocorre por meio das leis divinas, cujas verdades estão nas escrituras. O pastor é aquele que, por conhecer a verdade, tem a função de conduzir os indivíduos no caminho da salvação. Nos termos de Foucault, a palavra conduta sugere dois movimentos: conduzir os outros e a si mesmo:

A conduta é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução, se vocês quiserem, mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução.³¹⁵

Parece plausível dizer que as igrejas evangélicas atualizam na contemporaneidade o poder pastoral pelos modos como esses grupos se relacionam com a salvação, a lei e a verdade. Uma vez que há “uma correlação imediata e fundadora entre a conduta e a contraconduta”³¹⁶, a proibição dos tempos evangélicos pelas lideranças do quilombo de São José da Serra exprime o desejo de “querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos”.³¹⁷

Deslocando-se de São José da Serra para outros quilombos do estado do Rio de Janeiro, verificamos que os temores de Terezinha não são infundados. Entre o final da década de 1980 e início dos anos de 1990, simultaneamente ao processo de construção da diferença quilombola, muitos moradores dos quilombos foram se convertendo às religiões pentecostais. Esse processo foi narrado por Olga Maria de Jesus, de 60 anos, moradora do Quilombo de Santana (Quatis). Ela, que durante a infância participava com a família das práticas de umbanda, disse-me:

A mãe do meu pai, a minha mãe mesmo recebia uns espíritos. Eu corria muito, eu ficava com medo, nosso senhor Jesus! Mas aí foi indo, os mais velhos foram morrendo, a mãe da Matilda também, a dona Julia; o senhor divino [...] quando não era da umbanda, era benzedor.³¹⁸

À medida que os mais velhos foram falecendo, a prática da umbanda também deixou de ser realizada. Na década de 1990, Olga e parte de sua família se converteram à Igreja da Assembleia de Deus. Durante mais de dez anos, os cultos da igreja foram realizados em sua

³¹⁵ Ibid., p. 255.

³¹⁶ Ibid., p. 258.

³¹⁷ Ibid., p. 257.

³¹⁸ Olga Maria de Jesus, em entrevista à pesquisadora, em 5 set. 2014.

casa, o que se modificou apenas em 2002, quando foi construído um pequeno templo no território da comunidade. “A igreja começou a vir com a morte do meu irmão. Aqui, não tinha médico, não tinha nada. Aí, o pastor começou a vir. Então, a gente começou a procurar os médicos de cima que é Deus”, contou Olga³¹⁹. Olga relata como as condições de vulnerabilidade e o poder do pastor de curar os doentes a fizeram aderir a igreja. Se, antes, as práticas de curas religiosas eram exercidas por meio das rezas e da umbanda, posteriormente o pastor passa a exercer essa função.

Em março de 2017, a mesma situação foi relatada para mim por Landina Antonia Maria Oliveira, 63 anos, moradora do quilombo Maria Joaquina (Cabo Frio). Ela, que foi mãe-pequena³²⁰ no terreiro de umbanda fundado por integrantes de sua família, há dois anos frequenta a Igreja da Assembleia de Deus. Quando perguntei sobre as igrejas evangélicas nas terras da região ela, Landina, responde:

Foram chegando. Aqui, nós só tínhamos uma igreja na Rasa, que era a Igreja Assembleia de Deus. Aí, depois veio a católica para Rasa, não tinha igreja católica na Rasa. Chegou a católica e da católica foi rendendo esse monte de igreja. Aí, apareceu Wesleyana, apareceu Universal, apareceu Metodista, apareceu tudo. Não tinha nada disso aqui.³²¹

Landina relata a expansão das igrejas evangélicas e também das igrejas católicas na região onde vive. Nos relatos de Olga e de Landina a conversão às igrejas pentecostais favoreceu a construção de novas redes de cuidado dentro das comunidades. Esse fato nos leva a pensar de como em cada comunidade as relações entre identidade quilombola e religiosidade se expressam de forma singular. Entretanto, há uma tendência em tomar o crescimento das práticas cristãs como um problema para construção da identidade quilombola, compreendida por meio de uma abordagem cultural essencialista e homogênea.

A esse respeito, o crescimento de igrejas cristãs (católicas e evangélicas) foi apontado no relatório do Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico)³²² como algo que “desvirtuava” a identidade das comunidades:

³¹⁹ Olga Maria de Jesus, em entrevista à pesquisadora, em 5 set. 2014.

³²⁰ Na hierarquia dos terreiros de umbanda e candomblé, esta é a segunda pessoa mais importante da casa religiosa, podendo assumir a liderança na ausência da mãe-de-santo. Desse modo, é alguém que conhece a fundo os preceitos ritualísticos. Cf: MAGGIE, Ivonne. *Guerra dos orixás: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

³²¹ Landina Antônia Maria de Oliveira, em entrevista à pesquisadora, em 2 abr. 2017.

³²² O Cadastro Único é o principal instrumento do Estado brasileiro para a seleção e a inclusão de famílias de baixa renda em programas federais, sendo usado para a concessão dos benefícios do Programa Bolsa Família, da Tarifa Social de Energia Elétrica, do Programa Minha Casa Minha Vida, do Bolsa Verde, entre outros.

Nítida a proliferação de práticas religiosas dissociadas da cultura afro. Foram detectadas famílias que se consideravam quilombolas, mas tinham dificuldade em dizer o nome do Quilombo em que moravam. Outras, que viviam em terras quilombolas, não se reconheciam como tal.³²³

Notemos que o relatório do CadÚnico associa o que chamou de práticas “dissociadas da cultura afro” às dificuldades dos indivíduos se considerarem quilombolas, indicando que gestores das políticas públicas às vezes atuam condicionando o direito ao pertencimento cultural e não aos múltiplos efeitos dos dispositivos racistas sobre a vida dessas coletividades.

No meu percurso de pesquisa nos quilombos do Rio de Janeiro, encontrei a presença mais expressiva de igrejas atreladas ao pentecostalismo. Isso ocorre porque, entre os pentecostais, esses grupos enfocam os trabalhos de evangelização nas áreas mais periféricas e rurais, cuja forma de atuação se dá por meio de redes sociais que privilegiam as relações de parentesco e vizinhança e de um intenso trabalho social.³²⁴ Destaca-se, ainda, que grande parte daqueles que se converte é oriunda dos cultos afro-brasileiros, especialmente da umbanda, que igualmente é frequentada pela população mais preta e pobre.³²⁵ Não por acaso, que Landina e Olga, mulheres que tiveram experiência na umbanda, hoje tenham se convertido às denominações pentecostais.

A expansão das confissões pentecostais no Brasil está relacionada a três momentos históricos, favorecendo certa distinção entre os grupos: o *pentecostalismo clássico* refere-se às primeiras igrejas missionárias, cujo foco de atuação missionária eram os indígenas, o que as colocava em rota de colisão direta com a Igreja Católica. As denominações ligadas a essa primeira onda pentecostal são a Congregação Cristã do Brasil (1910) e a Assembleia de Deus (1911). O *pentecostalismo neoclássico*, introdutora de práticas como o dom de falar em línguas e a cura divina, tem como destaques as igrejas Internacional do Evangelho Quadrangular (1951), Brasil Para Cristo (1955), Deus É Amor (1962), Casa da Benção (1964). Por fim, surge o *neopentecostalismo*, cuja expansão começa na segunda metade da década de 1970 e suas práticas se valem de recursos midiáticos de conversão. A principal representante desse período

³²³ BRASIL. *Projeto de Cadastramentos das populações indígenas e quilombolas em doze municípios do estado do Rio de Janeiro com vistas à inclusão no CadÚnico*. Rio de Janeiro: CEPERJ, 2010. Disponível http://www.ceperj.rj.gov.br/ceep/projeto_atividades/img/Editora%C3%A7%C3%A3o%20-%20Relat%C3%B3rio%20Final.pdf. Acesso em 31 mar. 2014.

³²⁴ ABUMANSSUR, Edin Sued. A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. *Dossiê pentecostalismo no Brasil*, Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, 2011, p. 396-415.

³²⁵ FRY, Peter Henry; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, São Paulo-HUCITEC, n. 6, p. 75-94, jul. 1975.

é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), introdutora da teologia da prosperidade, que considera que a posse de bens materiais é uma expressão da graça de Deus.³²⁶

Apesar das diferenças de formação e a multiplicidades desses grupos, há uma regularidade em suas práticas litúrgicas em torno da demonização de elementos das religiões de matriz afro-brasileira, como exus, pombo-giras e preto-velhos, bem como os pais e mães de santo da umbanda e do candomblé. No caminho rumo à propriedade, entendida como graça divina que se expressa pela posse de bens materiais, é preciso livrar-se das práticas pecaminosas do passado, como os vícios e os cultos às entidades demoníacas³²⁷. A expressividade desses grupos religiosos alcançou tamanha proporção que hoje pesquisas estudam o fenômeno de pentecostalização que atinge os protestantes históricos e a Igreja Católica.

À primeira visada, poderíamos dizer que a conversão dificultaria o processo dos grupos se autodenominarem quilombolas, mas tanto a minha experiência de campo como a leitura bibliográfica sugerem que os grupos tendem a estabelecer uma relação pragmática como os símbolos de pertencimento ancorados nas práticas populares afro-brasileiras.³²⁸

Um exemplo a esse respeito pode ser visualizado na festa “Quilombos Unidos em Ação”, promovida, em 2013, pelo quilombo de Botafogo. Cantores de música gospel, cruzada evangélica de pastores, concurso de beleza, roda de capoeira, quadrinha, jongo, atividades recreativas e esportivas foram algumas das atrações da 4ª edição da tradicional festa. A programação da festa exemplifica como as práticas culturais relacionadas à cultura afro-brasileira, quando apresentadas em forma de espetáculo, podem dividir o palco com as práticas evangélicas. Na abertura da festa, que aconteceu em 31 de maio, aconteceu uma “grande cruzada evangélica” com o tema: Noite de Avivamento da Igreja Pentecostal Fogo Puro, comandada pelo pastor presidente, João Carlos Fernandes Silva, e o pastor Jonail Bento Pereira.³²⁹

A forma como as práticas culturais são usadas na festa do quilombo de Botafogo, além de não ser um caso isolado, não pode ser dissociado do contexto de produção da legitimidade quilombola. Se é difícil provar o pertencimento à categoria quilombola por meio dos

³²⁶ SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl de. Os pentecostais: entre a fé e a política. *Rev. Bras. Hist.*, São Paulo, v. 22, n. 43, 2002, p. 85-105.

³²⁷ MONTES, Op. Cit., 1998, p. 120-121.

³²⁸ Esse caráter pragmático foi descrito pelo pesquisador Javier Alejandro Lifschitz em sua pesquisa nas comunidades quilombolas no norte do estado do Rio de Janeiro. Ver: LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Percursos de uma neocomunidade quilombola: entre a “modernidade” afro e a “tradição” pentecostal. *Revista Afro-Ásia*, n. 37, 2008, p. 153-173.

³²⁹ A programação está disponível em <<http://www.rc24h.com.br/noticias/imprimir/6122/festa-tradicional-do-quilombo-de-botafogo-comeca-nesta-sexta-feira>>. Acesso em 30 mar. 2017.

dispositivos jurídicos que trataram da questão agrária, a continuidade histórica dos grupos tem sido legitimada pela manutenção de determinadas práticas culturais, que se tornam provas da continuidade histórica do grupo no território.

Esse processo favorece que muitos quilombolas convertidos às denominações pentecostais tenham uma relação pragmática e flexível com as práticas culturais de matriz afro-brasileira. Pesquisas recentes sobre a expansão pentecostal apontam que parte do crescimento desses grupos pode ser explicado pela postura maleável desses grupos com as tradições populares³³⁰, um fenômeno que é acompanhado de transformações que dialogam com a mercantilização da diferença e a forma como a tradição passou a ser transmitida.

Sobre esses aspectos, o pesquisador Javier Alejandro Lifstchitz, pesquisando sobre as novas relações estabelecidas com as tradições no Quilombo de Machadinho, cunha o termo *neocomunidades* para tratar do fenômeno da mercantilização da diferença dentro das comunidades tradicionais. Depois do trabalho etnográfico no quilombo, Javier faz uma análise sobre a participação dos jovens no jongo que colabora para pensarmos sobre tema:

Hoje esses adolescentes estão interessados em participar do grupo. Atrai-lhes o público e reconhecimento, mas resulta difícil ver um elo que os contate com o jongo dos velhos. Em parte, porque a forma de transmissão tem mudado. Os adolescentes “ensaia” com mediadores de uma técnica moderna que não precisa de biografia e histórias. Nas neocomunidades, esses elos subjetivos são substituídos pelo “ensaio” e o “palco”, que operam como dispositivos técnicos para a “espetacularização” da cultura popular. A transmissão deixa de estar pautada em vínculos subjetivos para exigir compromissos de ensaio, visando atingir a beleza da forma exigida pelo palco, o que implica superar as “falhas emocionais” e as técnicas rudimentares militam contra uma boa “posta em cena”.³³¹

A análise de Javier trata como as transformações expressam a forma como a tradição tem sido transmitida, já que o aprendizado das práticas pode ser feito sem que se conheçam as histórias e as biografias dos antepassados, situação que denota mudanças nas sensibilidades e nos valores que atravessam o aprendizado das tradições.

À proporção que a conversão às igrejas pentecostais nas comunidades quilombolas favorece o estabelecimento de uma relação pragmática com as tradições, outra leitura possível sobre o crescimento das denominações pentecostais e neopentecostais, que introduziram a Teoria da Prosperidade, definida como um “conjunto de crenças e afirmações, surgida nos Estados Unidos que afirma ser legítimo ao crente buscar resultados, ter fortuna favorável, obter

³³⁰ LIFSCHITZ, Op. cit., 2008, p. 153-173.

³³¹ Ibid., p. 75

o favorecimento divino para sua vida material ou simplesmente progredir”.³³². De certa medida, os valores da Teologia da prosperidade estão alinhadas com a dinâmica do sujeito neoliberal que, conforme apontaram Pierre Dartor e Christian Laval, não permanece preso em coisas do passado, mas cultiva previsões positivas, ou seja, a gestão neoliberal de si consiste em fabricar para si mesmo um eu produtivo³³³.

Em se tratando das comunidades quilombolas, podemos dizer que a relação que se estabelece com a transmissão dos saberes informa um *ethos*, isto é, uma maneira de ser. Ressignificar o passado por meio dos usos potentes da tradição pode ser uma forma de curar as lesões e cicatrizes que impedem a partilha do comum³³⁴, compreendido tanto como a riqueza comum do mundo material como o ar, a água, os frutos da terra e todas as dádivas da natureza, bem como tudo que é resultado da produção social como o conhecimento, as imagens, os códigos, a informação, os afetos e assim por diante. Por conta disso, construção do comum, conforme apontou Mbembe que é inseparável da reinvenção da comunidade.³³⁵ Retomando à experiência de Terezinha, parece plausível dizer que ela faz usos dos saberes como uma forma de construção do comum, já que conforme lembrou Benjamin: “Qual o valor de todo, se a experiência não mais o vincula a nós?”³³⁶. Parece-me que é esta a divisão percebida por Terezinha quando se refere à presença das práticas pentecostais na comunidade de São José da Serra.

3.1.3. “Se fosse enfrentar sozinha, eu enfrentava”

Em dezembro de 2003, cinco meses após o falecimento de sua mãe, Terezinha concedeu uma entrevista para um grupo de pesquisadores do Laboratório de História Oral e Imagem, da Universidade Federal Fluminense. Quase no final da conversa, quando interrogada pelo pesquisador a respeito do processo de assumir a posição de líder espiritual no lugar de sua mãe, falou:

³³² CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de empreendedorismo neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.363.

³³³ DARTOR; LAVAL, Op. cit., 2016.

³³⁴ A concepção de comum aqui descrita segue a abordagem de Michael Hardt e Antônio Negri. Para mais informações conferir: HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. “Prefácio: O devir-príncipe da multidão”. In: *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record, 2016 p. 8.

³³⁵ MBEMBE, Op. cit., 2014, p. 305.

³³⁶ BENJAMIN, Op. cit., 1994, p. 115.

Porque outros que haviam seguido o terreiro podiam ter pegado esse compromisso, mas eles escolheram eu pra ser a responsável por tudo. Porque eu sempre cuidei, sempre que ela [mãe Zeferina] precisava, eu cuidava. Se fosse enfrentar sozinha, eu enfrentava também. Eu trabalhei no terreiro 31 anos seguidos, sem faltar um dia e resolvia tudo que ela [mãe Zeferina] precisava. Que ela falava: cuida disso, aí eu cuidava. Uma coisa que ela mandava e ia me ensinando.³³⁷

Sua fala indica três elementos que a levaram assumir, depois da morte de sua mãe, a posição de mãe-de-santo no terreiro da comunidade: o tempo de aprendizado, o seu reconhecimento pelos outros quando é escolhida para ocupar lugar da mãe e, por fim, o seu autorreconhecimento como alguém constituída de saberes que foram construídos por uma longa experiência com a prática. Foram mais de trinta anos de observação e repetição de práticas que a mãe realizava. Por conta disso, sua fala expressa uma autoconfiança.

Outro elemento que destaco em sua fala é que, se o verbo “cuidar”, à primeira visada, pode expressar apenas uma ação que se faz sobre os outros e para os outros, na medida em que Terezinha se posiciona como alguém que assumiu a função porque se reconhece como alguém que conhece os preceitos, sua fala sugere também uma estima por si mesma. Essa estima borra tecnologias racistas, sexistas e classistas que atravessam a semântica do espaço da falta, em que processos históricos de exclusão são naturalizados e vistos como atávicos às subjetividades das mulheres negras.

Em São José da Serra, prática da umbanda é um espaço de afirmação da potência feminina, sugerindo que transmissão extrapola a literalidade da prática, pois indica um modo de viver em que determinados saberes e formas de transmiti-los exprimem o cuidado de si e do outro como uma prática política, assegurando um espaço de potência ocupado por mulheres. Sobre a dimensão política do cuidado, Salma Muchail, analisando o *cuidado de si* em Foucault, considera que:

Cuidar-se não é privilégio, nem dever de alguns para o governo de outros, é imperativo para todos. Cuidar-se não se endereça a uma fase específica da vida, é tarefa para todo o tempo, e, se há alguma etapa a que melhor se destina, é a maturidade, principalmente a velhice. Cuidar-se não se circunscreve ao vínculo dual e amoroso entre mestre e discípulo; expande-se aos círculos de amizades [...], de parentesco, de profissão, quer em formas individualizadas

³³⁷ Terezinha Fernandes Azedias, em entrevista ao Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense, em 13 dez. 2003.

(cartas, aconselhamentos, confidências), quer em formas institucionalizadas e coletivas (escolas, comunidades, etc.).³³⁸

Nessa perspectiva, o cuidado de si opõe-se à postura narcisista e individual porque inclui a abertura e a relação com o outro, que não se circunscreve aos relacionamentos amorosos, mas se expande aos círculos de amizade, de parentesco, formas individualizadas ou coletivas. Neste trabalho, não pretendo mesclar práticas de cuidado de si grego-romanas estudadas por Foucault às ações das mulheres quilombolas, mas, por meio dos estudos Foucaultianos, tenciono pensar a potencialidade política do cuidado em termos contemporâneos como uma atitude política que se opõe aos espectros da morte física e simbólica que rondam os corpos de pessoas negras e pobres. O cuidar do outro por meio da cura religiosa confere respeito às sacerdotisas em São José. Sobre isso, Terezinha diz:

Nove anos os guias prepararam ela. [Zeferina]. Até eles [guias] chegarem e curarem ela [...] Ela curada foi e abriu o terreiro, mas atendendo dentro de casa, mas vinha muita gente trazer criança doente pra ela rezar [...] Aí, o dono da fazenda pediu pra ela fazer um lugar pra rezar, porque a mulher dele também vinha rezar diariamente. Aí fez o terreiro em baixo. Aí, ela ficou com medo de trabalhar sem tirar licença, foi tirou licença lá embaixo [Rio de Janeiro] na federação. Aí nela falecer, ficou eu sendo responsável.³³⁹

Os “guias” referem-se aos espíritos que os médiuns, ou seja, pessoas iniciadas na prática da umbanda incorporam. Ao fazer referência ao trânsito entre os vivos e os mortos, Terezinha toca em alguns princípios sobre a prática da umbanda que vale a pena destacar. Primeiro, conforme alertou a pesquisadora Patrícia Birman, a possessão é usada como algo benéfico. Ao invés de expulsar as entidades sobrenaturais, consideradas pelos cristãos como maléficas, na umbanda se convive com elas. Trata-se, portanto, de distanciar-se dos binarismos cristãos, construídos pelas imagens de bem/mal, céu/inferno, entre outros. Em nome da ajuda que os espíritos podem oferecer, os corpos dos médiuns recebem várias entidades espirituais. Por essa razão, Terezinha diz que os guias preparam e curaram sua mãe. Segundo, a noção de uma psicologia construída sob a ideia de ego, concebido como a instância da consciência do sujeito, é igualmente problematizada, já que, ao contrário de um indivíduo centrado nele mesmo, o transe espiritual integra a pessoa num sistema global de forças nomeadas como guias, orixás, preto-velhos, entre outras. Além disso, os médiuns podem receber espíritos diversos com

³³⁸ MUCHAIL, Tannus Salma. *Foucault, o mestre do cuidado: textos sobre a hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

³³⁹ Terezinha Fernandes de Azedias, em entrevista à pesquisadora, em 6 set. 2014.

características distintas, o que distancia a prática da abordagem que coloca a razão com o império da consciência e da coerência.³⁴⁰

Em São José da Serra, a primeira tenda de umbanda foi erguida na década de 1970, quando a notoriedade de Zeferina fez sua casa não comportar mais o número de indivíduos que ela atendia, inclusive a dona da fazenda, fazendo os proprietários construírem uma tenda no território.³⁴¹ No entanto, como o terreiro foi construída no território do proprietário da terra, Zeferina não pôde registrá-la na Federação Espírita do Brasil. Daí, em 1982, diante do medo de exercer a religião sem uma chancela institucional, que Zeferina achou melhor abrir um terreiro em um terreno familiar, fora das terras da fazenda, no morro do Cruzeiro, em Santa Isabel do Rio Preto³⁴². Sob a orientação de Zeferina, os moradores de São José da Serra construíram duas casas de umbanda com o mesmo nome, as Tendas Espíritas São Jorge Guerreiro e o Caboclo Rompe Mato.³⁴³

No relatório produzido em 1998, Hebe Mattos e Lídia Meireles apontavam, na época, a existência de outro terreiro nas terras do quilombo que pertencia a Manoel Seabra, irmão de Zeferina. As pesquisadoras relataram que o centro de seu Manoel, menor que o de Zeferina, ficava no quintal de sua casa, mas que ele também trabalhava como ajudante na tenda liderada por Zeferina.³⁴⁴ Atualmente, por causa da idade avançada, 98 anos, o senhor Manoel Seabra não atende por meio de rezas, mas continua frequentando a casa comandada por Terezinha. Vale destacar que o terreiro de umbanda construído no território da fazenda ainda permanece sem o registro oficial, já que as terras do quilombo de São José da Serra não foram regularizadas.³⁴⁵

A antropóloga Ione do Carmo, em seu trabalho de pesquisa no quilombo de São José da Serra, analisando as relações entre o jongo e Umbanda, considera que a prática de cura da umbanda está entre os motivos que levam muitos para a prática religiosa, como aconteceu com Dona Zeferina, o que contribuiu para o crescimento do número de consulentes no terreiro da comunidade, bem como para a legitimidade de Zeferina.³⁴⁶ Em virtude dessa legitimidade que

³⁴⁰ BIRMAN, Op. cit., 1983, p. 15-31

³⁴¹ Terezinha Fernandes de Azedias, em entrevista concedida à pesquisadora, em 19 set. 2014.

³⁴² DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. Ano VIII, Rio de Janeiro, Terça-feira, 26 de janeiro de 1982. Parte V, n. 17, p. 12.

³⁴³ CARMO, Op. cit., 2012.

³⁴⁴ MATTOS; MEIRELES, Op. cit., 1998.

³⁴⁵ No estado do Rio de Janeiro, apenas três comunidades possuem os títulos das terras que ocupam. São elas Campinho da Independência (Paraty), Preto Forro (Cabo Frio) e Ilha de Marambaia (Mangaratiba).

³⁴⁶ CARMO, Op. cit., 2012.

Zeferina, quando assumiu as festas de jongo na comunidade, introduziu novas relações, conforme apontou Terezinha:

O pessoal do jongo foi embora pra São Paulo. No tempo deles, criança não entrava no jongo, só podia dançar na barraca, chegar dentro do jongo não podia. Então, eles foram embora, deixou o tambu com papai. Aí veio pra cá, mamãe ficou sendo responsável e ela ensinou tudo quanto é criança a dançar.³⁴⁷

Os nomes citados por Terezinha referem-se aos jongueiros da comunidade, na época em que a prática era liderada especialmente por homens adultos. No costume dos antigos, as crianças não podiam dançar, já que se acreditava que, apesar de não se confundir com a umbanda, o jongo também tinha aspectos mágico-religiosos, o que não permitia a participação das crianças³⁴⁸. Depois que Zeferina assumira o jongo, ela introduziu transformações na prática e uma delas foi a introdução de crianças nas apresentações públicas. Não por acaso, Zeferina é apontada por alguns moradores de São José da Serra como aquela que, além de introduzir as crianças no jongo, mudaria as relações de gênero dentro da comunidade.³⁴⁹

Em termos de transmissão da tradição, assim como as práticas religiosas trouxeram notoriedade à Zeferina, elas, igualmente, conferem legitimidade a Terezinha dentro e fora do quilombo, cuja notoriedade já a fez passar por situações inusitadas, como ter sido chamada para benzer a abertura do carnaval numa cidade vizinha, situação que contou em meio a sonoras gargalhadas:

Pediram para eu abençoar o carnaval em Conservatória. Mais de não sei quantas pessoas na segunda-feira de carnaval. A gente foi de ônibus. Quando chegou lá, o homem falou: “é para poder abençoar o carnaval. Igual você abençoa a fogueira, abençoa o carnaval”. Ah, meu Deus do Céu, eu falei assim: não dá. Mas ele falou: “a gente pediu porque quando a senhora jogou água da fogueira na nossa mão, o que eu estava sentindo eu fui curado”.³⁵⁰

Ser convidada para abençoar a festa de carnaval em Conservatória, localidade que dista em torno de 25 km do Quilombo de São José, é descrita como uma situação jocosa por

³⁴⁷ Terezinha Fernandes de Azedias, em entrevista concedida à pesquisadora, em 6 set. 2014.

³⁴⁸ CARMO, Op. cit., 2012.

³⁴⁹ A importância de Zeferina foi narrada nas seguintes entrevistas arquivadas no Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense: Antônio do Nascimento Fernandes (28/11/2003); Manoel Seabra (28/11/2003); Terezinha Fernandes de Azedias (13/12/2003).

³⁵⁰ Terezinha Fernandes de Azedias, em entrevista à pesquisadora, em 19 set. 2014.

Terezinha, expressando como a prática da cura lhe garante lugar de respeito dentro e fora da comunidade. Naquele mesmo dia, perguntei sobre suas práticas de cura: “Eu não tenho força para curar; mas tem as forças que podem curar. A gente pede a Deus, a força a Oxalá, que ilumina todo aquele que vem pedir o remédio e alcançar a cura”, informou Terezinha³⁵¹. Notemos que ela se posiciona como alguém que se coloca como canal pelo qual a cura se dá; uma prática que não começou com ela e que não se encerra nela. Em outro trecho, ela cita sua filha, Maria Aparecida, que exerce a função de mãe-pequena no terreiro da comunidade:

A gente tem muito assim vibração de conversar com quem já passou [morreu]. Aí então, quem já morreu vai sempre estar conversando. Falam comigo. Quando não é comigo fala com a Cida [...] A mamãe [Zeferina] toma conta direto. Até criança que nunca foi daqui e sempre considerou a mamãe muito, se tiver doente ela chega sonha e manda vir aqui para rezar.³⁵²

Vibração é a palavra usada por ela para definir como seu corpo se coloca em disponibilidade para conversar com aqueles que já morreram. Esse trânsito constante entre o mundo dos mortos e dos vivos é uma das características da umbanda. Nas palavras de Patrícia Birman, um pessoa que pratica a umbanda vai se tornando especialista em passagens, pois se coloca na posição de poder produzir o contato entre natureza e a cultura, a ordem e a desordem, a periferia e o centro. Capacidade que se aplica também a sua própria vida.³⁵³ Ao ver de Terezinha, pode-se continuar aprendendo com quem já se foi por meio dos caminhos espirituais. Daí, ela cita sua mãe que continua tomando conta deles. Em suas palavras, são os espíritos que tem o poder de curar e que os benefícios da cura não se restringem aos familiares, tampouco ao mundo dos vivos.

Outro elemento que se destaca na prática da umbanda de Terezinha é a vivência de uma maternidade cuja figura materna pode se multiplicar, seja pela presença de uma irmã mais velha, tia, madrinha, seja até mesmo de uma vizinha.

A pesquisadora do campo da literatura e linguagem, Gizêlda Melo Nascimento, no texto “Grande mães, reais senhoras”³⁵⁴, diz que a experiência da escravidão de ontem e os processos de desamparo social de hoje favoreceram a formação de famílias negras fora dos padrões

³⁵¹ Terezinha Fernandes de Azedias, em entrevista à pesquisadora, em 6 set. 2014.

³⁵² Ibid.

³⁵³ BIRMAN, Op. cit., 1985, p. 65

³⁵⁴ NASCIMENTO, Gizêlda Melo. “Grandes Mães, reais senhoras”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, 49-63.

burgueses, idealizados em torno da família patriarcal nuclear. A função do cuidado nesse modelo recai sobre as mulheres. Contrariamente, ela afirma, nosso modelo familiar é o extensivo, em que a figura materna se reduplica, migrando para várias mulheres e de forma concomitante. Nas palavras da autora, há sempre a presença de uma irmã mais velha, tia, madrinha ou mesmo vizinha para exercer a função do cuidado. Isso não significa que os homens estejam excluídos. Nesse modelo, os vínculos não se estabelecem somente pelo pertencimento sanguíneo. Essa figura, segundo Nascimento, tem a função de atrair em torno de si mesma o grupo, procurando reunir todos e visando não permitir que os laços se afrouxem: “A criança nascida receberá princípios e educação de várias mulheres, suas iniciadoras”.³⁵⁵ Trata-se, então, de um modelo que rasura a ideia de família nuclear burguesa, centrada no indivíduo. Esse modelo familiar ancestral constitui uma das potências para as comunidades negras.

Sobre esse legado, contribui o historiador Robert Slenes³⁵⁶, ao analisar a constituição de famílias escravas durante o século XIX, em Campinas, sudeste escravista. Para o pesquisador, a formação destas, apesar de não representarem uma “brecha camponesa”, ou seja, uma autonomia em relação ao domínio senhorial, tampouco podem ser desconsideradas como um elemento de promoção na melhoria das condições de vida dos escravizados. Segundo, o historiador as famílias cativas constituíam “um projeto de vida” para muitos escravos e escravas, pois por meio delas era possível ganhar maior controle do espaço da moradia, bem como o acesso ao cultivo da terra em benefício próprio e a organização de uma economia doméstica. Mediante os limites impostos pelo domínio senhorial, essas conquistas não podem ser minimizadas. Slenes, igualmente, aponta que a “família cativa” não se reduzia a estratégias e projetos centrados em laços de parentescos, mas, ao contrário, indicava um mundo mais amplo que os escravizados criavam a partir de suas esperanças e recordações. Nesse sentido, a formação de famílias, inclusive as extensas, compunha uma das estratégias de sobrevivência dentro do cativeiro.³⁵⁷

Em termos contemporâneos, diante das desagregações causadas pelo desemprego, pelo alcoolismo, pelas prisões e pelas mortes, muitas mulheres negras se constituem como elementos-chaves dentro das relações familiares, favorecendo a sobrevivência de suas comunidades. Em São José da Serra, o legado feminino se exprime por meio dos valores

³⁵⁵Ibid., p. 54.

³⁵⁶ SLENES, Robert. W. “Histórias da família escrava”. In: *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 27-67.

³⁵⁷ Ibid., p. 49.

materializados no reconhecimento dos saberes das mulheres. Esse preceito atravessa todo seu modo de viver: “Eu cuidando aqui dentro de casa e cuidando no terreiro é a mesma coisa”.³⁵⁸

No dia 18 de outubro, junto com minha amiga Ana Flávia Magela Gerhard, acompanhei a festa de São Cosme e Damião, que aconteceu no terreiro de umbanda. Naquele dia, enquanto ajudávamos na preparação da festa, pude perceber o envolvimento de moradores do quilombo de todas as idades na organização da festa. A organização da cerimônia se transforma em um espaço de sociabilidade alegre da comunidade. Durante a organização se fala sobre a vida e os jovens aproveitam para paquerar, trocar músicas. Terezinha estava assoberbada, seja dando atenção para os filhos de santos que vieram de fora do quilombo, seja terminando de preparar os doces para a festa. A única advertência que ela me fez foi “só não pode fotografar dentro do terreiro, porque os iniciados estão incorporadas”. Sua fala exprime uma postura que busca proteger a prática de um dos efeitos que as lentes fotográficas podem trazer: a espetacularização.

Às oito horas a cerimônia no terreiro começou. Naquele dia, a gira foi dividida em dois momentos, acontecendo em dois espaços. No primeiro momento, na parte interna do terreiro, aconteceu a abertura, que durou cerca de duas horas. A segunda parte, na área externa do terreiro, durou mais duas horas. Foi nesse local que os médiuns incorporam os espíritos infantis. Os iniciados na prática provocavam quem estava na cerimônia por meio de brincadeiras, molhando-as de guaraná, lambuzando-as de bolo, distribuindo frutas e doces. O convite era claro: deixar-se afetar pelas brincadeiras e provocações. As boas energias estavam sendo evocadas por meio dos jogos, danças e brincadeiras. Para isso, é preciso estar com “coração puro”, conforme disse Terezinha, ou melhor, deixar ser guiado pelos fluxos da festa. Naquele instante, múltiplas camadas de tempo e significados recobriam os corpos dos indivíduos e o terreiro. Adultos que se fazem crianças, permitindo esquecer o tempo da lida na roça, do subemprego, do trabalho nas cozinhas domésticas para entrar no tempo da festa, uma celebração que evoca os ancestrais.

As narrativas ouvidas e a experiência a que assisti no terreiro de umbanda convergem com o conceito da série *Assentamentos*, construída pela artista visual Rosana Paulino, já que evocam deslocamentos da dor e do trauma em direção a uma potência. No trabalho visual, a artista usa fotografias ampliadas em tamanho real de uma mulher escravizada, cuja imagem foi capturada no século XIX durante a expedição realizada no Brasil e capitaneada pelo cientista Louis Agassiz. Para a construção poética, Rosana Paulino recortou as fotografias e, em seguida,

³⁵⁸ Ibid.

costurou as partes de maneira desencontrada, utilizando para isso uma linha preta. No catálogo educativo da exposição a artista explica o porquê de as fotos serem costuradas dessa maneira:

Penso que estas pessoas tiveram que se refazer ao chegar a um mundo totalmente desconhecido de seu local de origem. Imagine, um dia, estar cercado de seus familiares, amigos e em outro estar em um navio negreiro, totalmente insalubre, com gente de variadas etnias e que não falam a sua língua. Ao desembarcar em terras estranhas, há ainda o trauma da escravização. Estas pessoas tiveram que se refazer, mas este “refazimento” nunca é completo! Sobram as marcas deste processo de adaptação, marcas estas que, muitas vezes, foram também transmitidas aos seus descendentes. Daí as costuras desencontradas, mostrando que um refazer-se completo é tarefa quase impossível.³⁵⁹

Diante da brutal desterritorialização, o assentamento se transforma em uma espécie de cura para a dor. Entretanto, conforme explica a artista, esse é um “refazimento” que nunca se completa, pois os traumas do passado ainda ressoam na construção de subjetividades das mulheres negras. O conceito de assentamento de Rosana Paulina se relaciona tanto à dimensão física como à espiritual. Na perspectiva da artista, uma vez transplantados à força, os africanos e africanas que aqui chegaram trouxeram seus saberes e “assentaram aqui sua força, seu axé”.³⁶⁰

O axé, compreendido como força vital que qualquer ser animal, vegetal, mineral e humano possui, está relacionado à cosmovisão africana que, no Brasil, foi traduzida nos terreiros de umbanda e candomblé. Muniz Sodré considera que os terreiros litúrgicos são espaços regidos por uma racionalidade que problematiza a razão como força central, já que o axé é o elemento mais importante. Vale dizer que é algo literalmente que se planta em um lugar para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido, cabendo a mãe de santo, realimentar e distribuir o axé.³⁶¹ Para o autor, as comunidades litúrgicas, conhecidas como terreiros, são exemplos notáveis de espaços que se mantêm contra os estratégias das espacialidades construídas pela lógica europeizante, pois suas práticas se orientam por um “entrar no jogo da sedução simbólica e do encantamento festivo, cuja dinâmica não se dá pela dialética regida pela lógica da tese, da antítese e da síntese, mas por meio de uma concepção pluralista de espaço, cujos contrários se atraem por meio de um jogo de afetações mútuas”.³⁶²

³⁵⁹ PAULINO, Rosana. *Assentamento*. Americana: Museu de Arte Contemporânea de Americana, 2013. Catálogo Educativo, 7 de nov. 2013, p. 1. Disponível em: <www.rosanapaulino.com.br/blog/wp-content/uploads/2013/11/PDF-Educativo.pdf>. Acesso em 27 jun. 2017.

³⁶⁰ Ibid., p. 4.

³⁶¹ SODRÉ, Op. cit., 1988, p. 50-51.

³⁶² Ibid., p. 50.

Retomando à experiência no terreiro em São José da Serra, momentos antes da cerimônia, eu e minha amiga Ana Flávia Gerhardt aproveitamos para visitar o jequitibá, árvore centenária do terreno de São José, que também é usada para fazer as oferendas espirituais, sendo, portanto, um lugar de axé. Quando chegamos lá no alto do morro, percebemos que a devastação da vegetação em torno do jequitibá era visível, mas o fato de aquela árvore ter crescido enroscada a uma pedreira dificultou sua derrubada. A metáfora do jequitibá serve para pensarmos como a prática da umbanda na comunidade de São José da Serra tem sobrevivido à expansão dos modos neoliberais cujo poder pastoral é uma de suas expressões.

Assim como o jequitibá, o conhecimento de Terezinha vem de longe e se expressa por meio de uma ética feminina do cuidar de si e do outro, valendo-se da transmissão da experiência. Se depender da disposição e autoconfiança de Terezinha, as bases desses saberes femininos serão transmitidas por muito tempo. “Se precisar enfrentar sozinha, eu enfrentava”, lembra a sacerdotisa do terreiro com a energia de quem é a responsável pelo assentamento. Nas palavras de Patrícia Birman, um pessoa umbandista é uma especialista em passagens, pois se encontra na posição privilegiada de poder produzir o contato entre natureza e a cultura, a ordem e a desordem, a periferia e o centro. Capacidade que se aplica também a sua própria vida.³⁶³

³⁶³ BIRMAN, Op. cit., 1985, p. 65

3.2 Marilda de Souza Francisco: griotte risonha



Imagem 4 - Marilda de Souza Francisco.
Foto: Aaron Jaekel (2016).

A disposição risonha de lutar pela vida, por parte de Terezinha, foi igualmente visualizada por mim lá no Quilombo do Bracuí, em Angra dos Reis, em minhas conversas com Marilda de Souza Francisco. Ela é uma liderança quilombola respeitada dentro e fora da comunidade por ter se constituído como um arquivo vivo das histórias locais, partilhando-as pela oralidade. Atualmente, por conta do projeto Passados Presente³⁶⁴, ela recebe

³⁶⁴ *Passado Presente: memória da escravidão no Brasil* é um projeto de turismo histórico-cultural. Foi elaborado, em 2014, pelos historiadores Hebe Mattos, Martha Abreu e Milton Guran, ligados ao Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense. Igualmente participaram de sua construção as comunidades dos Quilombos de São José da Serra (Valença- RJ), Bracuí (Angra

pesquisadores, estudantes, entre outros visitantes, narrando histórias relativas ao tráfico de africanos como outras que relatam sobre locais de memória de dentro do território do quilombo. Por essa razão, para além de entrevistas, eu e Marilda realizamos conversas entre historiadoras

Foi no finalzinho da tarde, em 24 de fevereiro de 2016, quando estive pela primeira vez com a griotte do Quilombo do Bracuí. Naquele dia, Angélica de Souza Pinheiro³⁶⁵, outra liderança do quilombo, levou-me até a casa de Marilda para que eu fizesse os primeiros contatos. Quando estávamos no caminho, Angélica mencionou que a irmã de Marilda, Maria Lúcia, estava hospitalizada, e que ela vinha acompanhando a irmã no Hospital. Diante disso, imaginei que esse encontro seria breve, apenas para agendarmos uma conversa futura, a ser realizada em outro momento mais conveniente. Entretanto quando lá chegamos, à medida que iniciamos informalmente as apresentações, Marilda começou a contar histórias que envolviam a irmã e outros integrantes da comunidade. Aos poucos, enquanto ela falava, fui percebendo que o semblante de preocupação foi dando lugar a uma expressão mais relaxada e risonha. Naquele instante, intuí que estava diante de uma contadora de histórias, cujas narrativas orais exprimiam, simultaneamente, uma forma de *cuidado de si e dos outros*, já que contá-las devolveu-lhe a energia.

Curiosa, Marilda é uma dessas pessoas que gosta de matutar e de aprender coisas novas. Para tanto, ela foi desenvolvendo uma capacidade de escuta que lhe permite ouvir atenta desde os mais velhos até as crianças da comunidade, passando por indivíduos com pouca ou nenhuma escolarização, até pesquisadoras e pesquisadores que chegam ao quilombo com temáticas variadas de investigação. Pelo prazer da escuta e da narração, ela segue construindo e recriando

dos Reis-RJ) e o Jongo de Pinheiral (Pinheiral- RJ). O objetivo da proposta é o de rememorar o tráfico de africanos para antiga Província do Rio de Janeiro, bem como os movimentos de resistência cultural dos escravizados. Para tanto, foi construído um inventário sobre os lugares de memórias existentes dentro das respectivas comunidades, o que permitiu a construção da sinalização desses locais por meio de placas com informações históricas. Para mais informações acessar o site: <<http://passadospresentes.com.br/site/Site/index.php>>. Acesso em 10 de nov.2017.

³⁶⁵ Em setembro de 2016, Angélica de Souza Vieira, aos 35 anos, faleceu por conta de complicações renais. Ela havia se formado, em 2011, na primeira turma de Licenciatura em Educação do Campo, pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Além disso, Angélica era jogueira e uma liderança ativa dentro da associação quilombola. Por esse motivo, em 2016, Angélica foi quem me apresentou a lideranças femininas do Bracuí. Em 8 abril de 2017, quando voltei ao quilombo do Bracuí para participar do Seminário Mulheres em Movimento, promovido pelo Sindicato dos Profissionais de Educação de Angra dos Reis (SEPE) e pela Associação dos Remanescentes de Quilombos de Santa Rita do Bracuí (ARQUISABRA), Angélica foi lembrada, ao longo do evento, como uma das mulheres de luta do quilombo.

o acervo de histórias que se traduz como uma maneira de conduzir a própria vida.

Marilda de Souza Francisco nasceu em 15 de fevereiro de 1962, em Angra dos Reis, nas mesmas terras onde, em 1878, foram doadas no testamento do Comendador José de Souza Breves para o grupo de ex-escravos e escravas da fazenda. Durante a infância nos terreiros do Bracuí, além das brincadeiras e travessuras, ela ouvia a forma como seu pai, Antônio Francisco contava histórias. Um jeito, segundo ela, cheio de alegria. Aos poucos, Marilda foi desejando reconta-las do seu jeito. Eram histórias do tempo do cativo, dos desembarques clandestinos, da doação das terras feita no final do século XIX, das condições de vida no pós-abolição, das grilagens e das pressões para que seus familiares abandonassem o território. Também eram histórias de fantasmas, assombrações, descoladas da necessidade de semelhança com a realidade.

Para nos aproximarmos dos modos de constituição de si de Marilda, que se fazem por meio das práticas de escutar, guardar e redizer narrativas, é valiosa a noção de subjetividade corporificada descrita pela feminista foucaultiana Margareth McLaren ao considerar que “noções de subjetividades que começam com o corpo devem levar em conta a diferença cultural e a especificidade histórica; sujeitos não podem ser separados dos contextos nos quais se desenvolvem e operam”³⁶⁶. No Bracuí, as narrativas sobre o passado estão presentificadas não apenas nas paisagens, mas também nos corpos que recontam essas histórias. Bracuí é terra de *griot* e *griotes*, ou seja, lugar de inúmeros contadores de história.³⁶⁷ Foi nessa terra que Marilda aprendeu as histórias, mas foram as condições históricas em torno da construção da diferença quilombola que favoreceram o reconhecimento do valor dos saberes aprendidos ainda durante a infância. Naquele momento, ela foi construindo novos significados para as histórias contadas pelo seu pai, conferindo-lhes a potencialidade política de criar laços entre as pessoas e o espaço onde vivem, além de concebê-los como algo fortalecedor da autoestima para aqueles que moram no Bracuí. A esse respeito, Marilda explica:

³⁶⁶ McLAREN, Op. cit., 2016, p. 113.

³⁶⁷ Atualmente, apesar de os termos *griot* e *griote* serem usados para fazer referência às práticas orais negras em múltiplos contextos diaspóricos, a prática tem sua origem no Oeste da África e remonta ao século XIII, durante o Império Mali. No século XIX, viajantes franceses que frequentavam a região do Senegal usaram o termo *griot* para definir contadores de história da região. Segundo Thomas Hale (1994), a prática, até final do século XIX, estava exclusivamente associada aos homens, fazendo pouca referência às *griottes*, ou seja, à tradição de contar histórias entre as mulheres. A narrativa dos *griots*, enfatizando apenas as práticas masculinas, podem ser visualizadas em HALE, Thomas A. “Griottes: females voices from West Africa” In: *Research in African Literatures*, v. 25, n. 3, Women as Oral Artists, Autumn, 1994, p. 71-91; HERNANDEZ, Leila Leite. “O olhar imperial e a invenção da África”. *A África na sala de aula: visita à História Contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 29-31

[...] então a nossa luta continua sendo pela conquista da terra e o fortalecimento da comunidade, das pessoas, tipo educação mesmo, autoestima, porque nós negros temos muita baixa estima pelo o que aconteceu nos tempos passados.³⁶⁸

Do enunciado acima, destaco a articulação que ela realiza entre a luta pela terra e a necessidade de fortalecimento da autoestima por meio da educação. Uma percepção acurada de que o racismo não implica apenas privação materiais e de direitos, mas também afeta o que há de mais subjetivo, que é a capacidade de visualização das próprias potencialidades. Para tanto, é preciso elaborar o trauma “pelo o que aconteceu nos tempos passados”, uma atitude corajosa de enfrentamento da dor. A análise da feminista bell hooks, tratando da dimensão do trauma na experiência negra estadunidense, converge com percepção de Marilda:

Em toda história de nosso país, negros e sociedade como um todo quiseram minimizar a realidade do trauma na vida do negro. Isso tem sido fácil a qualquer um que se concentra nos assuntos relativos à sobrevivência material e vê sua privação como a razão principal da continuidade de nosso caráter coletivo de subordinação, ao invés de se situar no tema do trauma e recuperar nossas pautas.³⁶⁹

Notemos que bell hooks indica que a elaboração do trauma deve estar incluída nas agendas de reivindicações da luta antirracista, apontando que as necessidades materiais devem estar entrelaçadas às subjetivas. Partilhando de percepção semelhante, Marilda se utiliza do conhecimento histórico como um meio de compreender as injustiças e reelaborar a dor. Para exemplificar essa percepção, leiamos um trecho em que a griotte do Bracuí narra uma conversa realizada entre ela e sua irmã, Maria Lúcia:

A minha irmã falava assim: “poxa, quando eu cresci, às vezes eu me revoltava por ser negra, porque eu não via um negro rico, eu não via um negro com carro. Só via o negro sempre lutando muito para ter alguma coisa. Agora eu olhava as outras pessoas de cor branca e num instante as pessoas tinham uma casa boa”. Aí eu fui falando para ela assim: Maria Lúcia, até os italianos que vieram depois ganharam terra e plantaram [...] mas, minha filha, eles [os negros] tinham condições de escravos e depois quando foram libertos continuaram não tendo nada!”³⁷⁰

³⁶⁸ Marilda de Souza Francisco, em 17/07/2014, no Acervo Feminismo Global da Universidade de Michigan. Disponível em <<http://umich.edu/~glblfem/en/transcripts/brazil/GFP-Brazil-deSouza-English.pdf>>. Acesso em 10 fev. 2016.

³⁶⁹ HOOKS, Bell. “Lasting trauma” In. *Rock my soul: Black People and Self-Steem*. New York: Washington Square Press, 2003, p. 23. Tradução nossa.

³⁷⁰ Marilda de Souza Francisco, em entrevista à pesquisadora, em 9 abr. 2017.

Maria Lúcia Oliveira é uma das irmãs de Marilda. No seu dizer, elas desenvolveram uma relação de amizade em que conversas como as do trecho acima são frequentes. Nele, Marilda situa em termos históricos o incômodo narrado pela irmã sobre as dificuldades que as pessoas negras têm de ascender socialmente em comparação às pessoas brancas. Em sua fala, os negros não podem se sentir mal por aquilo que não receberam, apontando como o caráter incompleto da abolição da escravidão tem a ver com as condições de desigualdades no presente. Uma vez que enunciado individual de Maria Lúcia exprime uma dor coletiva, essa narrativa precisa de meios coletivos de simbolização, pois, conforme lembrou a psicanalista Maria Rita Kehl, quando uma sociedade não elabora os efeitos de um trauma e “opta por apagar a memória do evento traumático, esse simulacro de recalque coletivo tende a produzir repetições sinistras”.³⁷¹ No que tange às populações negras, essas repetições estão relacionadas aos inúmeros processos de desumanização dos corpos. Em certa medida, a abordagem histórica utilizada por Marilda incita a elaboração, favorecendo tanto a criação de espaços outros de subjetivação como a denúncia de injustiças. Para ela, parafraseando Conceição Evaristo, as narrativas históricas não se destinam a “ninar os sonhos da casa-grande, e sim incomodá-los em seus sonos injustos”.³⁷²

Ao mesmo tempo, ela não abre mão de histórias solares, cheias de chistes e gozos. Nos encontros que tivemos, foi comum ela contar histórias risonhas e engraçadas sobre o passado. Afinal, conforme lembrou Foucault, para liberar-se da narrativa da falta, é preciso focar no que é positivo e múltiplo.³⁷³ Sua força contestatória: as narrativas orais. Marilda é uma *griotte* que dá gargalhadas. Debocha dos opressores.

A fim de percorremos os processos de subjetivação que se fazem por meio das tradições orais, seguiremos com ela pelos seguintes traçados: primeiro, retomando alguns acontecimentos ocorridos na década de 1980, trançando sua vida pessoal às condições que atravessam a comunidade do Bracuí no período que antecede o início do reconhecimento do

³⁷¹ KEHL, Maria Rita. “Depressão, temporalidade, sintoma social”. In: O tempo e o cão: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 27.

³⁷² EVARISTO, Conceição. Da grafia desenho de minha mãe: um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, M. A (org.). *Representações performáticas brasileiras*: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 21.

³⁷³ FOUCAULT, Michel. “Introdução à vida não fascista”. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. New York: Viking Press, 1997, p. 2.

grupo como quilombola; segundo, deslocando-me para o contexto de quando ela reconhece, simultaneamente a esse processo, o valor histórico das narrativas. Outro interesse é o de explorar os conteúdos de algumas histórias, destacando a capacidade de criar, por parte de Marilda, sentidos outros sobre o passado. Por fim, o derradeiro caminho explora os valores éticos da prática de contar histórias, evocando a escuta como uma forma de *cuidado de si e do outro*.

3.2.1 “Não vou mais lavar os pratos”³⁷⁴

Em 1980, quando Marilda completou 18 anos, ela precisou interromper o segundo grau, como era chamado o ensino médio na época. Ela, que havia entrado na escola com 10 anos de idade, já alfabetizada, e até então não tinha repetido nenhuma série, não pôde continuar estudando, pois, como não havia escola dessa etapa de ensino perto do Bracuí. Era preciso se deslocar até o centro de Angra dos Reis para estudar à noite. Além disso, precisou começar a trabalhar para ajudar nas despesas de casa. Sobre esse período, Marilda diz: “Eu não tinha tempo de parar para estudar, porque além de trabalhar de doméstica, na cozinha, limpando a casa, ainda tomava conta das crianças, da roça, então não dava tempo de estudar, não.”³⁷⁵

Nessa época Marilda trabalhou de doméstica em várias casas, tarefa que odiava por causa das inúmeras situações de desrespeito. Em uma dessas situações, Marilda conta que chegou a ser chutada pela patroa, conforme relatou:

Eu cresci com uma raiva de trabalhar em casa de madame [...] eu fui trabalhar em uma outra casa que eu tinha que dormir lá na casa. Estou eu lá, aí a mulher me arrumou uma cama na sala. Aí eu estou dormindo, quando chega e daqui a pouco eu sinto um negócio na minha costela “puf, puf”. Eu falei: “meu Deus do céu, o que é que é isso?”. Acordei com a mulher me chutando: “acorda, acorda, tá na hora!” Ah! não gostei daquilo não. Eu não nasci para ser chutada não [...] Não fiquei lá nem uns dois dias.³⁷⁶

Não há outro sentimento que não seja ódio para descrever a dupla violência sofrida por ela: ser forçada a parar de estudar pelas dificuldades financeiras e enfrentar o desrespeito daqueles que a empregavam. No trecho acima o abuso chega ao ponto de Marilda sofrer uma

³⁷⁴ Título de um poema da escritora Cristiane Sobral. Disponível em <<http://www.geledes.org.br/nao-vou-mais-lavar-os-pratos-poesia-de-cristiane-sobral/#gs.mOsZVOs>>. Acesso em 10 abr. 2017.

³⁷⁵ Marilda de Souza, em 17/07/2014, no Acervo Feminismo Global da Universidade de Michigan. Disponível em <http://umich.edu/~glblfem/en/transcripts/brazil/GFP-Brazil-deSouza-English.pdf>. Acesso em 10 fev. 2016.

³⁷⁶ Marilda de Souza Francisco, em entrevista à pesquisadora, em 27 fev. 2016.

agressão física, já que a mulher que a empregava a acordou com um chute nas costas. Marilda não ficou no emprego, mas essa história ressoa em sua memória até hoje. Se não vivêssemos em um país que demorou 125 anos após a abolição da escravidão para conceder direitos trabalhistas às empregadas domésticas, o relato de Marilda poderia até soar implausível³⁷⁷. Entretanto, sua fala evoca as ressonâncias das práticas da casa-grande que ainda pautam inúmeras relações entre as trabalhadoras domésticas e seus empregadores.

Em 2016, isso veio à público nas redes sociais por meio de um projeto “Eu empregada doméstica”. Joyce Fernandes, é o nome da cantora e compositora Preta Rara, idealizadora do projeto. Ela, que também foi empregada doméstica e professora de história, criou uma página no Facebook para dar visibilidade a relatos de abusos, bem como divulgar os direitos das trabalhadoras domésticas. A hashtag tornou-se um espaço de catarse coletiva para enunciar dores e humilhações silenciadas. Com apenas quatro dias de existência a hashtag #euempregadadomestica recebeu mais de 5.000 relatos, cujos conteúdos das narrativas lembram o tempo colonial e escravista.³⁷⁸

Ao longo da pesquisa, além de Marilda, várias quilombolas relataram abusos semelhantes. São exemplos a esse respeito: Ana Cláudia Martins, 41 anos, e Daniele Elias Santos, 30 anos, ambas lideranças do Quilombo Campinho da Independência. Para elas, nem mesmos altos salários pagos pelo condomínio de luxo Laranjeiras, famoso na região de Paraty, minimizaram o sentimento de humilhação, situação agravada pelo fato de que, entre os proprietários, estão banqueiros, empresários, fazendeiros e políticos da bancada ruralista, ou seja, alguns dos principais algozes das comunidades quilombolas. Ana Cláudia trabalhou no condomínio dos 17 aos 27 anos, um trabalho que ela define como “continuar à mercê da escravidão”, pois, além de extenuante, havia humilhações cotidianas, práticas desumanizadoras, tal como descreve:

Uma coisa muito chata e humilhante era servir na beira da praia os aperitivos deles. Você fazia tudo, lavava, cozinhava. Eu servia, tinha que colocar a cama impecável, sem nenhuma dobrinha e ainda tinha que ouvir o sininho tocar, que tinha que servir na hora tal [...] então, isso é muito humilhante, não é? Aí eu pensei: chega disso, vou partir pra minha comunidade.³⁷⁹

³⁷⁷ Conhecida como PEC das domésticas, a Proposta de Emenda Constitucional aprovada pelo Senado em 2013 e sancionada pela presidenta Dilma Rousseff em 2015, estendeu às trabalhadoras domésticas alguns direitos, como jornada máxima de 44 horas semanais e não superior a 8 horas diárias, e o pagamento de hora extra, adicional noturno, seguro-desemprego e Fundo de Garantia do Tempo de Serviço (FGTS), entre outros.

³⁷⁸ <<https://www.facebook.com/euempregadadomestica/>> Acesso em 12/05/2017.

³⁷⁹ Ana Cláudia Martins, em entrevista à pesquisadora, em 2 mar. 2016.

O barulho do sininho indicava que alguém queria ser servido, daí Ana Cláudia se deslocava para atender. No seu relato, seus patrões eram incapazes de chamá-la pelo nome. Ela conta que suportou o trabalho durante dez anos porque tem uma filha e precisava do emprego para sustentá-la, mas quando surgiu oportunidade de trabalho dentro do quilombo, Cláudia não hesitou em largar aquela função, que ela definiu como continuar à mercê da escravidão. “Vou partir para minha comunidade”, conclui Ana Cláudia.

Já Daniele teve uma passagem mais rápida pelo condomínio. Foram apenas 40 dias, em 2010, mas foi tempo suficiente para não voltar mais. Segundo ela, a tia morreu aos 32 anos, depois de trabalhar a vida inteira no condomínio e, mesmo conseguindo comprar carro, ter uma casa melhor, não pôde aproveitar a vida. Do trabalho, Daniele conta o encontro com uma mulher do condomínio que queria contratá-la:

Ela gostou muito de mim porque eu sou magrinha e bonita, dentro dos valores dela pra ser funcionária [...] tinha que andar com aquele cabelinho, com aquela redinha, com aquela roupa horrorosa, com aquela moleca. Ia na praia tinha que servir, não tinha hora pra sair. Você sai de lá tarde da noite. E eles queriam que eu dormisse lá. E aí quando foi chegando o final, ela disse: Eu quero te contratar pra você ir pra São Paulo comigo. Eu falei: nunca mais você vai me ver. Me dá meu dinheiro aqui. Dali, eu jurei pra mim nunca mais eu quero entrar nesse lugar?³⁸⁰

Daniele enumera as formas da humilhação: seu corpo jovem semantizado como um objeto de valor, as roupas que odiava usar, as horas extenuantes de trabalho. Tudo isso para realizar um trabalho que exigia uma renúncia de si para atender aos desejos dos outros. Por exemplo, quem a contratou diz, sem perguntar a ela: “Eu quero te contratar para você ir pra São Paulo”. Daniele, em um gesto de dizer sim para si mesma, diz “nunca mais eu quero entrar nesse lugar”. Os depoimentos de Marilda, Ana Cláudia e Daniele, três mulheres negras com testemunhos ocorridos em momentos distintos e de gerações diferenciadas, denunciam como seus corpos são alocados pelo racismo, sexismo e o classicismo nos bastidores de uma forma de trabalho em que elas devem negar suas singularidades.

Suas falas evocaram em mim sensações semelhantes às aquelas provocadas pela série *Bastidores* (1997), da artista visual Rosana Paulino, cuja obra apresenta seis imagens, sob bastidores de costura, com mulheres negras com as bocas, olhos, testas e gargantas costuradas.

³⁸⁰ Daniele Elias Santos, em entrevista à pesquisadora, em 2 mar. 2016.

A poética sugere o anonimato das agressões que acontecem nos bastidores do trabalho doméstico para muitas mulheres negras. A historiadora Luana Saturnino Tvardovskas, analisando a série, associa a boca costurada das mulheres negras às máscaras de ferro impostas aos escravos, tortura que os impedia de falar e os fazia comer terra nas inúmeras tentativas de suicídio ou beber álcool. Para a historiadora, a obra de Paulino, ao transitar entre as crueldades da escravidão africana no Brasil e a experiência contemporânea da opressão, denuncia as linhas de continuidade que se exprimem nos bastidores da violência doméstica³⁸¹.

Temporalidades sobrepostas vivenciadas em muitas casas das classes médias e das elites brasileiras por inúmeras trabalhadoras domésticas. É desse lugar que mulheres como Marilda, Ana Cláudia e Daniele e tantas outras produzem saberes que irrompem com o silêncio. No que tange à especificidade da produção de conhecimento dessas mulheres, Patrícia Hill Collins contribui com nossas análises por meio do conceito de *outsider within* que, apesar de não possuir uma tradução literal na língua portuguesa, sugere a ideia de “estrangeiras de dentro”. O termo, tratando do contexto estadunidense, descreve o lugar de onde trabalhadoras domésticas negras produzem conhecimento, já que elas, apesar de não pertencerem às famílias brancas onde trabalham, testemunham seus cotidianos, suas visões de mundo, seus segredos. Collins sublinha que muitas mulheres negras têm feito um uso criativo dessa marginalidade, criando um pensamento feminista negro capaz de refletir sobre si mesmas, as famílias brancas e a sociedade.³⁸²

Marilda, Ana Cláudia e Daniele, cada uma delas de modo singular, produziram conhecimentos valendo-se de suas posições como *outsiders within*. Ao dizerem “não” para trabalhos que impunham sublimação dos desejos e de suas singularizações, elas simultaneamente revelam os horrores dos bastidores. Como no poema de Cristiane Sobral, “Não vou mais lavar os pratos”, ao produzirem outras leituras de si mesmas, denunciam as formas racistas e sexistas de governar os corpos presentes nas classes médias e nas elites brasileiras:

Não vou limpar a poeira dos móveis
Sinto muito.
Comecei a ler
Abri outro dia um livro
E uma semana depois decidi
Não levo mais o lixo pra lixeira.³⁸³

³⁸¹ TVARDOVSKAS, Op. cit., 2015, p. 144-146.

³⁸² COLLINS, Op. Cit., 2016.

³⁸³ SOBRAL, Cristiane. Não vou mais lavar os pratos. Disponível em <<http://www.geledes.org.br/nao-vou-mais-lavar-os-pratos-poesia-de-cristiane-sobral/#gs.mOsZVOs>>. Acesso em 10 abr. 2017.

Na mesma atmosfera sugerida pelo poema de Sobral, Marilda, nos anos de 1980, vai ampliando sua leitura do mundo, especialmente por meio das reuniões de grupos de jovens que participava junto à Igreja Católica. O contexto de aproximação do grupo do Bracuí com setores progressistas da Igreja se relaciona à tentativa de expulsão dos moradores por duas empresas, a Bracuhy e a Sonial, com interesses na indústria do turismo e que visavam fazer investimentos turísticos nas terras litorâneas onde vivia uma parte dos moradores do Bracuí. Naquela época, setores progressistas ligados à Teologia da Libertação funcionavam como aglutinadores de demandas sociais, seja por meio das Comunidades Eclesiais de Base, seja por meio da Pastoral da Terra.

No caso da fazenda Santa Rita, a assessoria da Pastoral da Terra se deu por intermédio de Frei Jorge, um pároco que, à época do conflito com as empresas Bracuhy e Sonial, em 1978, colaborou junto à Federação dos Trabalhadores da Agricultura do Rio de Janeiro (FETAG). Esse apoio se deu por meio da assessoria de uma ação que os moradores do Bracuí entraram contra as empresas. Em 1981, o grupo perde a ação, o que fez muitas famílias que lá viviam se transferirem para a área da fazenda definida como Sertão, local onde morava o pai e a mãe de Marilda³⁸⁴.

O projeto desenvolvimentista da Ditadura se expressou, sobretudo, nas áreas litorâneas, ocorrendo aquilo que Ana Maria Motta Ribeiro chamou de “desagriculturação”, ou seja, um fenômeno que, segundo a autora, manifestou-se pela marginalização da atividade agrícola no espaço fluminense, que ocorreu desde a fusão dos estados da Guanabara e do Rio de Janeiro, em 1975. Apesar de não apresentar linearidade ou homogeneidade, esse processo foi, paulatinamente, sendo definido por meio de planejamentos e incentivos governamentais à vocação para o turismo, sendo uma atividade predominante do estado do Rio em comparação com outras práticas. Ribeiro ainda considera que uma das principais implicações desse processo foi a emergência de políticas públicas fortemente influenciadas por interesses especulativos do capital imobiliário, que colaboraram para trazer recursos da União para o Estado, o que, em última instância, promovia uma valorização das terras do Rio de Janeiro e dos seus municípios.³⁸⁵

³⁸⁴ MATTOS, Hebe Maria et al. *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-cultural do Quilombo de Santa Rita do Bracuí*. Universidade Federal Fluminense / Faculdade Euclides da Cunha/ INCRA-SRRJ, 2009, p. 66-68.

³⁸⁵ RIBEIRO, Ana Maria Motta. “Desagriculturação”. In: MOTTA, Márcia (org.). *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 158-160.

Essas configurações econômicas afetaram as comunidades negras rurais, seja por causa da especulação imobiliária em áreas que passaram a ser valorizadas pelo turismo, como aconteceu nas terras do Bracuí, seja pela substituição das plantações pelo gado por parte dos proprietários de terras, como aconteceu em São José da Serra. Em conjunto, essas ações impossibilitaram que muitos continuassem sobrevivendo como agricultores nas regiões onde viviam.³⁸⁶

Reiterando o que foi dito até o momento, durante a Ditadura Militar até a década o final da década de 1980, as condições de permanência das comunidades negras rurais em seus territórios tradicionalmente habitados seguiam ameaçadas, sem que esses grupos pudessem contar com nenhuma proteção jurídica. Daí a importância dos setores progressistas da Igreja Católica, ligados à Pastoral da Terra, que, a exemplo do que aconteceu nas comunidades de Angra dos Reis e outras comunidades, foram constantes parceiros na luta contra a injustiça social sofrida por esses grupos.

3.2.2 “Eu me reconheci nelas”

Para Marilda, o processo de engajamento político teve início nos anos de 1980, mas foi o ativismo quilombola que permitiu que ela visualizasse a potencialidade das narrativas orais na luta pela terra. O início, lá ainda no final da década de 1990, foi liderado pelo jovem Leandro da Silva Ramos. Foi ele quem fez os primeiros contatos com as lideranças do quilombo de Campinho da Independência, primeira comunidade a ter as terras tituladas, em 1995, no estado do Rio de Janeiro. Por meio dessas trocas Leandro foi compreendendo o direito das comunidades negras rurais e os procedimentos que o grupo do Bracuí deveria realizar. Para tanto, ele iniciou um trabalho dentro da comunidade para que houvesse a compreensão sobre o que se tratava a questão quilombola nos termos jurídicos contemporâneos. Sobre isso, Leandro que, na época tinha 24 anos, narrou no relatório de identificação da comunidade, publicado em 2009:

Muita gente não acreditava que aquilo era pra gente! Gente com medo de ser enganada, de ser mais grileiro chegando na região pra tomar as terras da gente!

³⁸⁶ GUSMÃO, Neusa. *Terras de Pretos: terra de mulheres: Terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1996; MATTOS; MEIRELES, Op. cit., 1998.

De tão calejados ficaram muito desconfiados. Só com o tempo é que ganharam mais confiança.³⁸⁷

Marilda estava entre os moradores do Bracuí que rapidamente se engajaram no processo de *aquilombamento* da comunidade, não deixando, portanto, que os calejamentos do passado impedissem de ver as possibilidades do presente. Os motivos de seu envolvimento relacionam-se tanto ao acúmulo de experiência política nas organizações de base da Igreja Católica como ao reencontro pessoal com as histórias locais, que aconteceu durante sua participação, em 1992, de um projeto desenvolvido na escola Áurea Pires da Gama, local onde ela trabalhava como zeladora. Ademais, a década de 1990 foi um período de sua vida atravessado por intensidades, pois foi também quando ela e seu companheiro, Valmir Vitorino Pinheiro, tiveram seus filhos: Marcos Vinícius, nascido em 1990, e Raísa, nascida em 1992. Vinícius formou-se, em 2011, em Agroecologia pela Universidade Federal Rural do Estado do Rio de Janeiro (UFRRJ), e Raísa está cursando Pedagogia pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

Em 1992, a diretora da escola da comunidade de Santa Rita do Bracuí convidou Marilda para colaborar com o projeto *Descobrimo as Histórias Locais*, cujo objetivo era levantar as histórias do território onde a escola está situada. O projeto era vinculado à Secretaria Municipal de Educação de Angra dos Reis que, inspirada na proposta pedagógica de Paulo Freire, incentivou a construção de práticas pedagógicas que tomassem as experiências dos alunos como ponto de partida. Vale lembrar que, em Angra dos Reis, o Partido dos Trabalhadores (PT) conseguira se reeleger em 1992, o que permitiu a continuidade de propostas pedagógicas com viés popular. No projeto, Marilda ficou responsável em acompanhar a equipe pedagógica da escola até os moradores mais velhos, a fim de que contassem as histórias locais. O final do projeto culminou com a construção dos livros *Bracuí: Conhecer para amar*, construído mais artesanalmente, e o segundo, *Bracuí, Sua luta, Sua história*, que recebeu duas edições, uma em 2000 e a outra em 2004.³⁸⁸

Nesse ir e vir pelas casas, Marilda foi construindo sentidos outros para as histórias que ouvia do seu pai: “Na verdade, eu comecei a descobrir que essas histórias tinham valor para educação”, diz Marilda³⁸⁹. No trecho abaixo, ela mesma descreve o processo:

³⁸⁷ MATTOS et al, Op. cit., 2009, p. 77.

³⁸⁸ SILVA, Maria Elisa. *Bracuí, sua luta, sua história*. Associação Multimídia de Educação, Cultura e Comunicação - Abracem um aluno leitor. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2004.

³⁸⁹ Marilda de Souza Francisco, em entrevista à pesquisadora, em 27 fev. 2016.

Fomos no Seu Adriano, no Seu Manoel Moraes, pessoas mais velhas. Dona Joana que já faleceu. Aí eu falei assim: meu pai contava muito essas histórias também, e eu sempre gostei de ouvir sentada na beira do fogão. Aqui não tinha luz, aqui não tinha televisão, não tinha nada, e meu pai gostava de contar as histórias [...] E, então, foi onde eu descobri que eu lembrava também de várias coisas, de várias histórias que meu pai contava. Então, a gente foi fazendo um apanhado de tudo isso e foi transformando em livro [...] Muitas histórias que meu pai contava eu achava que era da cabeça dele. Eu achava que ele tinha inventado, mas não era, não: era história mesmo que aconteceu no local. Várias pessoas contavam a mesma história, com outras palavras ou com outros jeitos, mas era a mesma história.³⁹⁰

Do longo trecho acima destaco o momento em que Marilda começa a intuir que as histórias do seu pai não eram invenções de sua cabeça, mas faziam referência aos acontecimentos ocorridos naquelas terras no passado. Memórias que parecem estar soterradas, mas estavam vivas nas bocas das pessoas. Brincando em torno da decepção de descobrir que seu pai não inventou aquelas histórias, ela diz: “Não foi meu pai que inventou. Toda família contava a mesma história do negro fujão, só que cada família dava o seu final”.³⁹¹

A griotte do Bracuí, como o personagem Antônio Biá, do filme *Narradores de Javé*, de Eliane Café, percebe que nas narrativas sobre o passado há sempre espaço para invenções e reelaborações. Com efeito, na trama fílmica, Antônio Biá, único indivíduo que possuía letramento escolar entre os moradores de Javé, encontra-se em apuros diante do fato de que cada grupo de Javé recria o passado colocando seus antepassados no centro da narrativa. Essa situação torna impossível, para Antônio Biá, a tarefa de escrever a história do grupo, pois ele, como carteiro, tinha a função de registrar uma narrativa oficial dos moradores de Javé, nos termos do discurso científico, ou seja, a verdade dos fatos contada de forma linear e homogênea, sem desvios ou contradições. No filme, essa narrativa era necessária, já que a cidade seria inundada por uma represa e a forma de os moradores serem indenizados era mostrando que o patrimônio cultural do grupo se perderia com a inundação.

Se na ficção a multiplicidade paralisa a escrita de Antônio Biá, Marilda, ao contrário, fez do múltiplo sua potência. As invenções para ela foram traduzidas como uma maneira que muitos encontravam para se incluírem nas narrativas. Igualmente, por meio das variações, ela também pôde perceber certas regularidades. De casa em casa, visualizou que alguns temas se repetiam, como o desembarque clandestino de escravos no século XIX; a doação das terras da

³⁹⁰ Marilda de Souza, em 17/07/2014, no Acervo Feminismo Global da Universidade de Michigan. Disponível em <<http://umich.edu/~glblfem/en/transcripts/brazil/GFP-Brazil-deSouza-English.pdf>>. Acesso em 10 fev. 2016.

³⁹¹ Marilda de Souza Francisco, em entrevista à pesquisadora, em 27 fev. 2016.

Fazenda de Santa Rita do Bracuí pelo proprietário, no período que antecede a abolição da escravidão; as inúmeras tentativas de retirada das terras do grupo no pós-abolição; os atos de ousadia dos negros e das negras do Bracuí, seja no período da escravidão, seja após o fim do regime escravocrata. Uma história local que se conecta com a história do mundo:

Também a história oral do lugar, querendo ou não está ligada à história do Brasil e está ligada de certo modo à história do mundo. Quando a gente vê um filme do negro da África que foi para outros países, eu fico pensando que é a mesma história nossa [do Quilombo do Bracuí] O negro saiu do seu continente e foi para vários lugares e teve os mesmos tratamentos.³⁹²

Marilda narra como que a história oral local se conecta com a perspectiva diaspórica. Ao assistir em um filme experiências negras em África, ela conecta essas vivências com as histórias orais que circulam no Quilombo do Bracuí. Esse processo favoreceu que Marilda pudesse enxergar o que estava em baixo do nariz, mas estava opaco: a comunidade do Bracuí tinha uma história que faz parte da narrativa de escravização humana na era Moderna. Muitos da localidade, a seu modo, sabiam contá-la, inclusive ela mesma:

Eu me reconheci nelas. Algumas histórias que eles contavam, eu sabia também. Pra mim aquilo não tinha importância. Não tinha. Eu ficava assim: gente, mas como? Eu também sei disso. Já tive a oportunidade de ver, de ouvir essas histórias. [...] Aí eu fiquei assim: eu também sei falar isso. Não foi fácil assim. ‘Eu acho que só tem importância porque as pessoas são mais velhas. Se eu falar, não vai ser tão importante porque eu sou mais nova. E aí a gente continuou indo nas casas de três a quatro meses.’³⁹³

“Eu me reconheci nelas”, diz, fazendo menção às pessoas mais velhas que ela e o grupo da escola seguiam ouvindo e registrando durante o projeto. Ao ouvir essa frase na varanda de Marilda, as palavras ressoaram em mim como uma poesia, cuja poética indica sua invenção de si como contadora de histórias. Entretanto, isso não foi um processo fácil nem imediato. “Se eu falar, não vai ser tão importante. Porque eu sou mais nova”, questionava. Notemos que o questionamento não gira em torno da habilidade de contar - “eu sabia também” -, diz Marilda, mas das condições de ser ouvida. No que diz respeito aos mais velhos, eles estavam autorizados

³⁹² Ibid., 9 abr. 2017.

³⁹³ Ibid.

pela tradição. Uma vez que a transmissão da experiência, da hierarquia e do respeito aos mais velhos estão entre as principais ancoragens práticas culturais afro-brasileiras³⁹⁴, no entender de Marilda, eles são ouvidos porque são mais velhos. Outro elemento que poderia impedir sua enunciação era o medo de contar e ser julgada por não ter formação acadêmica:

Porque até então, eu tinha muita vergonha de falar, de achar que estava falando errado, me preocupar muito em estar falando. E aí depois a gente vai deixando isso pra lá. Falei assim: bom, se eu estou falando errado o pesquisador que arrume! Eu sempre falo: “os professores de Português não têm interesse de estar fazendo as pesquisas sobre a linguística, essa mistura de comunidades diferenciadas, não?”³⁹⁵

O receio de falar “errado”, ou melhor, fora dos padrões da normatividade gramatical, é apontado por ela como um temor que, no começo, a preocupou. Todavia, no decorrer do processo, ela foi perdendo a timidez, sugerindo, inclusive, que professores de Português pesquisem sobre os diferentes falares da língua. Por meio dessa atitude, Marilda aponta que as pesquisas deveriam ampliar olhares e não trazer constrangimentos e hierarquizações dos diferentes modos de falar português. De certa maneira, sua postura denuncia o preconceito lingüístico que atravessa a linguagem que, conforme apontou Marcos Bagno, baseia-se na crença de que a língua portuguesa digna desse nome é aquela “ensinada nas escolas, explicada nas gramáticas e catalogadas nos dicionários” e que qualquer prática que escape do triângulo escola-gramática-dicionário é considerada feia, rudimentar e incipiente.³⁹⁶ Nessa perspectiva, um dos efeitos do preconceito lingüístico é a interdição que, segundo Foucault, é um dos procedimentos de exclusão dos discursos, baseada na perspectiva de que nem todos têm o direito de dizer tudo, em qualquer circunstância e sobre qualquer coisa.³⁹⁷

Sobre mulheres pobres que não puderam completar a escolarização formal, um dos efeitos da interdição sobre seus modos de falar é a própria impossibilidade de terem suas habilidades intelectuais e criativas reconhecidas. Marilda, ao dizer que deixou de se preocupar com os “erros”, rasura as interdições de classe, raça e gênero que incidem sobre seu corpo. Considerando o que discutimos até aqui, podemos perguntar: o que mobiliza sua atitude em

³⁹⁴ MARTINS, Leda Maria. “Performances da oralitura: corpo, lugar da memória”. In: *Letras*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Santa Maria, n. 26, jul/ dez, 2016, p. 63-81.

³⁹⁵ Marilda de Souza Francisco, em entrevista à pesquisadora, em 9 abr. 2017.

³⁹⁶ BAGNO, Marcos. “Mito 4: as pessoas sem instrução falam tudo errado? In: *Preconceito Linguístico: O que é? Como se faz?* São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 40.

³⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

torno da prática de contar histórias? Em uma de nossas conversas, ela me ofereceu uma possível resposta para essa indagação. Vejamos:

[contar histórias] era uma facilidade que eu comecei a entender que eu tinha, mas nunca assim pra motivo de estudo nem nada, não. [...] Então, ali contando a história, é quando a gente se sente bem. É gostoso fazer. E eu sempre gostei disso.³⁹⁸

O argumento de Marilda aqui é simples: ir ao encontro de algo que lhe dá prazer e potencializa sua vida, o que não deixa de ser um ato político. Por meio dessa atitude, ela problematiza a imagem recorrente sobre mulheres negras, em que o dever é que mobiliza suas ações, concebendo-as aquelas que estão no mundo para servir os outros e renunciar ao prazer. Anunciar que faz algo pelo gozo é uma forma de cuidar *de si* que, como sublinha Michel Foucault, “não se deve passar o cuidado dos outros na frente do cuidado de si; o cuidado de si eticamente vem primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é ontologicamente primária”³⁹⁹.

Priscila Vieira, analisando a concepção de cuidado de si e do outro em Foucault, tece uma diferenciação entre o modelo socrático e a prática dos cínicos. Para autora, na prática socrática, o cuidado de si e do outro considerava a necessidade de haver uma harmonia entre o discurso e a ação, ou seja, entre aquilo que se diz e o próprio modo de viver. Já entre os cínicos, sublinha Vieira, tratava-se de mostrar a verdade pelo escândalo da própria vida.⁴⁰⁰

Aproximando as análises apresentadas por Vieira à forma como Marilda se relaciona com as narrativas, é plausível dizer que, para ela, contar e ouvir histórias não é algo que ela faz para cumprir uma missão heroica, pois se relaciona ao gozo pessoal de ouvir e recontá-las. Isso converge com sua fala em que ressalta que deve trabalhar a autoestima, já que indica amor próprio que conforme sublinhou Spinoza “a satisfação consigo mesmo é uma alegria que surge porque o homem a si próprio e sua potência de agir”⁴⁰¹. Aos olhos da normatividade racista e sexista, talvez não tenha nada mais escandaloso do que uma mulher negra e pobre que, em um exercício de liberdade, não abre mão da relação de prazer com a vida e que reconhece o valor dos saberes por ela construídos.

³⁹⁸ Marilda de Souza Francisco, em entrevista à pesquisadora, em 27 fev. 2016.

³⁹⁹ FOUCAULT, Op. cit., 2010, p. 271.

⁴⁰⁰ VIEIRA, Priscila Piazzentini. “Foucault e a vontade de transformar radicalmente a existência”. In: *Revista Ecopolítica*, n. 7, v. 2, set-dez, 2013, p. 60-75.

⁴⁰¹ SPINOZA, Op. Cit., 2013, p.247.

3.2.3 “Ninguém volta no tempo”

Uma das formas pelas quais a *governamentalidade racista*, compreendida como um normatividade que governa os corpos negros por meio da lógica da desumanização, atua sobre os corpos e os territórios quilombolas é por meio da romantização dos seus saberes, destituindo-os de sua potencialidade transformadora do presente. Aqui, as tradições legadas pelos antepassados podem ser capturadas como um dispositivo de poder, por meio de uma lógica essencialista e estática sobre cultura. Numa atitude de *contraconduta*, a ancestralidade é atualizada no presente por Marilda como potência, já que os antepassados que viveram no quilombo, para além dos conteúdos das histórias, deixaram ensinamentos sobre os modos de viver cujos valores são premissas para transformações do aqui e agora. Por meio de um relato sobre o aspecto das casas no quilombo, ela demonstra a relação que estabelece com esse legado:

A ideia de quilombo caiu por terra, não é? [...] Tem alguns que logo falam: a gente idealiza o quilombo com aquelas casas de pau a pique, tudo juntinho”. Aí eu falei assim: infelizmente, a empresa de tijolo chegou para a gente e falou: olha, você tem que fazer a casa de tijolo porque a casa de pau a pique traz doença. Não era porque estavam com coisa da gente ficar doente, eles queriam vender tijolo, cimento e telha. [...] Então, é por isso que nossas casas se transformaram tudo em casa de alvenaria, porque minha filha; se fosse dar doença, dá na casa de alvenaria, dá na casa de pau a pique, dá tudo. Antigamente a gente tinha casa de pau a pique e ninguém ficou doente.⁴⁰²

Aqui Marilda apresenta duas formas de se aproximar com o legado do passado, expresso pela forma de habitar. A primeira transforma a ancestralidade em um dispositivo que retira os quilombolas do tempo e do espaço do presente, considerando que suas ações devem estar movidas pelo interesse por um passado que se apresenta como estático. A segunda, defendida por ela, faz os usos da tradição como forma de potencializar a vida no presente. Por isso, ao longo da narrativa, ela problematiza a idealização. Para tanto, ela usa o exemplo da casa de pau a pique cuja narrativa que romantiza os quilombos preocupa-se com o fim das casas porque ela representa a tradição como invariável. Para ela, não se trata de representar ou encenar o passado, mas valer-se de valores e modos de vida herdados dos antepassados. Para problematizar as idealizações, vai recuperando as condições históricas que fizeram as pessoas passarem a construir suas casas de alvenaria, associando essas transformações à racionalidade capitalista

⁴⁰² Marilda Souza Francisco, em entrevista à pesquisadora, em 27 fev. 2016.

que, com a finalidade de vender material de construção, vendeu a ideia de que casa de pau a pique trazia doenças. Esse discurso relaciona-se às transformações atuais dentro da própria comunidade, já que essas construções no passado eram feitas por meio de mutirão, mas elas, com o passar do tempo, foram deixando de habitar dessa maneira. Valendo-se da contextualização, Marilda mostra como os quilombos são afetados pelas mesmas condições históricas que o conjunto da sociedade: a racionalidade capitalista, que não apenas produz mercadorias, mas também formas de sociabilidades.

Outra maneira de pensar sobre os quilombolas é o de naturalizar as condições de pobreza como se fossem atávicas aos corpos negros. Sobre isso, Marilda, em outro trecho, conta:

Ah, mas eu achei que o quilombo era um lugar onde tinha aquelas casas de taipa, muita criança e não sei que lá. Às vezes ainda falam assim: aquelas crianças descalças, barrigudas, remelentas correndo pra lá e pra cá ou chorando. Uma vez eu falei para o garoto: aquele quilombo, onde tem muita miséria, não é? Aí quando você chega aqui e vê um sítio vocês acham que não é um quilombo, não é? ⁴⁰³

No trecho acima, ela questiona como a semântica da precariedade é uma das recorrentes maneiras de pensar sobre os modos de vida quilombolas. Daí, a necessidade de ir ao quilombo e encontrar “muita miséria”, já que esta é a condição naturalizada dos negros. Não se trata de negar os alarmantes dados de desigualdades dentro das comunidades quilombolas. Trata-se de produzir uma narrativa dos quilombos contemporâneos às narrativas de assujeitamento do passado escravista, que destitui as práticas de agenciamentos das pessoas. Pensamento que, segundo Marilda, também permeava a comunidade de Santa Rita do Bracuí, antes de entender do que se tratava o direito quilombola, conforme diz:

O próprio quilombola mesmo, alguns falaram na época: Santa Rita vai ser um quilombo. Quilombo é atraso! Vai ter que voltar a trabalhar na roça, não vai poder ter mais nada! Eu falei: gente! Ninguém volta no tempo, não. Aí hoje estamos com o projeto da horta. As pessoas vêm e perguntam se você quer. Não é obrigado a querer, não. ⁴⁰⁴

Ela reforça a ideia de que não é possível voltar no tempo, já que as condições do presente transformam os usos das tradições. Recentemente Valmir, o companheiro de Marilda, e seu

⁴⁰³ Ibid., em 9 abr. 2017.

filho, Marcos Vinícius, retomaram a horta no quintal. Para tanto, pai e filho têm articulado os saberes dos mais velhos com os conhecimentos que Vinícius aprendeu na faculdade, no curso de agroecologia. Em conversa com Vinícius, ele disse que um dos princípios da agroecologia é o de plantar respeitando o tempo das plantas e das pessoas, o que destoa dos usos do tempo na lógica neoliberal da eficiência, que incita a competição e o desempenho⁴⁰⁵. Tanto na fala de Marilda como de Vinícius o incentivo de outros moradores voltarem a plantar não é um imperativo da tradição, mas uma forma de viver melhor no presente, valendo-se de saberes que estão disponíveis dentro do território que pode ser partilhado pelos mais velhos. Por meio dos dois exemplos, da casa de pau a pique e da horta, observemos que não se retoma as tradições para encenar o passado, mas para se aproximar dos valores constitutivos de um modo de transmitir a experiência que se dá no coletivo, no encontro com o outro. No trecho abaixo, Marilda exemplifica esse modo de viver e partilhar o território:

Tem gente que diz que coisa boa é o lugar que tem sua casa murada. O esgoto correndo na rua, mas se sua casa está murada, ladrilhada, isso que é bom. Eu já gosto mesmo de não ter muro, todo mundo entra, passa e olha. Ô seu danado você pegou meu cacau! Mesmo que às vezes fica brigando com as crianças, mas eu estou interagindo com as coisas. Agora, a pessoa se esconder atrás de um muro, faz um muro maior do que esse pé de abacate [...] Eu gosto de minha casa sem muro, sem cerca [...] Esse é o meu jeito de ver. Gosto da natureza, mas também eu gosto de ir para a cidade, desde que eu vá à cidade e volte pra cá.⁴⁰⁶

Para Marilda, habitar de um determinado modo está relacionado a um modo de viver. Não ter muro significa que as crianças, por exemplo, podem entrar em seu quintal e pegar uma fruta, sendo uma forma de interagir entre os moradores. Em sua ética, o terreiro, a casa e o corpo estão integrados. Vemos que a relação com território mobiliza o pertencimento à uma coletividade. Ao mesmo tempo, não há, em sua fala, um juízo de valor entre a cidade e o lugar onde vive. A certa altura, ela diz que gosta de ir à cidade “desde que eu vá e volte pra cá”. Essa fala expressa seu orgulho do lugar onde se vive. Amar o lugar onde se vive é condição primeira para o cuidado.

De certa forma, a fala de Marilda converge com a crítica feita pelo psicanalista Christian

⁴⁰⁵ Sobre a lógica do desempenho na racionalidade neoliberal conferir: DARDOT; LAVAL, Op. cit., 2016, p. 282-3.

⁴⁰⁶ Cf. Marilda de Souza, em 17/07/2014, no Acervo Feminismo Global da Universidade de Michigan. Disponível em <<http://umich.edu/~glblfem/en/transcripts/brazil/GFP-Brazil-deSouza-English.pdf>>. Acesso em 10 fev. 2016

Dunker⁴⁰⁷ sobre a lógica do condomínio, caracterizada por uma racionalidade que se exprime pela segregação e pelo confinamento dos espaços. Diante das condições de existência violentadas pelos efeitos neoliberais, busca-se, portanto, blindar os espaços dos riscos e das indeterminações que o tempo presente apresenta. Nessa lógica, os espaços são homogeneizados, os lugares devem ser bem distribuídos e os indivíduos devem ocupar determinadas posições. Trata-se, nas palavras do autor, de uma topologia da segregação, pois, em seu modo de ver, “há os condomínios de luxo e os condomínios de pobreza, condomínios institucionais e condomínios de consumo, condomínios de educação e condomínios de saúde”. Em todos eles, segundo Dunker, encontramos a racionalização da segregação e a separação dos corpos materializadas pelas fronteiras, muros, regulamentos e catracas.⁴⁰⁸

Retomando os fragmentos das experiências narrados até aqui, podemos considerar que é contra todos os tipos de muros que o modo de vida de Marilda se levanta: os condomínios da exotização, os condomínios da naturalização da pobreza, os condomínios que não só impedem a criação de laços, mas também separam os quilombolas da potencialidade legada pelos seus antepassados.

Um dos efeitos da modernização narrado por Walter Benjamin é a impossibilidade de aprendermos por meio da transmissão das experiências. Aquilo que se aprendia de ouvir e estar com o outro não tem mais sentido em uma sociedade estruturada pela técnica da produção em massa, inclusive, do conhecimento⁴⁰⁹. Daí, pergunta o filósofo: “Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas?” Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?”⁴¹⁰ Nessa linha analítica, podemos considerar que a forma como Terezinha e Marilda aprenderam suas práticas está em vias de extinção. Um juízo

⁴⁰⁷ DUNKER, Christian. “A lógica do condomínio”. In: *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Bomtempo, 2015, p. 47-106.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 78.

⁴⁰⁹ ⁴⁰⁹ BENJAMIN, Op. cit, 1994.

⁴¹⁰ Ibid., p.114

que a griotte do Quilombo do Bracuí realiza: “as pessoas não querem mais ouvir”⁴¹¹. Não por acaso, elas se preocupam com os processos educativos, ou seja, os meios pelos quais as experiências continuarão a ser transmitidas.

Quando associamos esse diagnóstico ao fato de que muitas narrativas são soterradas pela vergonha e pela dor causadas pelo racismo, as práticas de transmissão da experiência, realizadas por Marilda e Terezinha, adquirem uma importância política. Tratando-se dos quilombolas, cujo fortalecimento das relações entre as pessoas e o território faz parte da luta política, já que os terreiros construídos por elas colaboram na reparação de lesões e cicatrizes, mobilizando afetos do presente em direção a um devir comunitário, como ensina Achille Mbembe:

Reparação, há que explicar, porque a história deixou lesões e cicatrizes. O processo histórico foi, para grande parte da nossa humanidade, um processo de habituação à morte do outro – morte lenta, morte por asfixia, morte súbita, morte delegada. Esta habituação à morte do outro, daquele com quem se crê nada haver para partilhar, estas formas múltiplas de enfraquecimento das fontes da vida em nome da raça ou da diferença, tudo isso deixou vestígios muitos profundos, quer no imaginário e na cultura, quer nas relações sociais e econômicas. Tais lesões e cicatrizes impedem de fazer comunidade. De fato, a construção do comum é inseparável da reinvenção da comunidade.⁴¹²

⁴¹¹Marilda Souza Francisco, em entrevista à pesquisadora, em 27 fev. 2016.

⁴¹² MBEMBE, Op. cit., 2014, p. 305.

CAPÍTULO IV - Campos da parresía: antirracismo e educação quilombola

*Talvez você consiga ouvir. O que eu não sei é
se eu consigo contar.*
Toni Morrison⁴¹³

Falar sobre os espaços institucionais de educação como a escola e a universidade pode ser, para negros e negras, um momento de acessar dores silenciadas. Isso ocorre porque, no âmbito da produção e circulação de conhecimento, a *governamentalidade racista* funciona pela desqualificação intelectual de corpos racializadas como negros, favorecendo a existência de uma constante sensação de inadequação nos espaços acadêmicos e escolares. Prática detalhada pela filósofa Sueli Carneio, ao descrever o que ela chamou de epistemicídio, que em linhas gerais, diz respeito aos dispositivos racistas que exterminam a possibilidade de circulação de saberes produzidos por pessoas negras nos espaços acadêmicos dominados pela branquitude do saber.⁴¹⁴

Em 2017, essa relação traumática foi publicizada no Facebook por meio de depoimentos escritos com as *hashtags* #meuprofessorracista ou #minhaprofessorracista, cujas narrativas

⁴¹³ MORRISON, Toni. *Amada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 106.

⁴¹⁴ A relação entre racismo e educação tem sido tratada em vários trabalhos em diferentes perspectivas e lugares. No âmbito da educação infantil, conferir: CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. São Paulo: Contexto, 2003. No âmbito do espaço universitário, Janaína Damaceno Gomes, por meio de uma análise interseccional, enfocou na experiência de estudantes negras da Unicamp. Cf: GOMES, Janaína Damaceno. *Elas são pretas: cotidiano de estudantes negras na Unicamp*. Campinas, 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas. A vivência do racismo por militantes de movimentos negros foi explorada por Sueli Carneio, cuja tese considera que os dispositivos racistas se exprimem por meio de uma espécie de “cídio”, ou seja, o extermínio das condições de produção e de circulação do conhecimento, o que a autora, no caminho aberto por Boaventura de Souza Santos, definiu como epistemicídio. Trata-se, portanto, de uma das formas como a morte se apresenta para negras e negros. Cf: CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo, 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo. De igual modo, bell hooks discute a experiência do racismo nas práticas educacionais estadunidenses, cujo trabalho articula abordagens feministas com as discussões sobre educação libertária propostas por Paulo Freire. Cf: HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

funcionaram como uma catarse coletiva sobre o racismo sofrido nas escolas e nas universidades, onde os dispositivos racistas se expressam de maneira singular, pois são instituições que, mesmo sem o suporte intencional racista, produzem efeitos desiguais para aqueles que foram racializadas como não brancas e brancas.⁴¹⁵

Nas conversas que realizei nos quilombos, falas doloridas sobre os espaços institucionais de educação surgiram em situações variadas: seja durante as entrevistas gravadas, seja por ocasião da minha participação em algum evento social na comunidade, seja por meio de conversas espontâneas. Naqueles momentos, meu corpo de pesquisadora negra funcionava como um detonador que, de certo modo, ao afetá-las, interrompia um silêncio. Algumas delas chegaram a dizer que eu estava entre as raras pesquisadoras negras que foram ao quilombo e, em alguns casos, fui apontada como a primeira.⁴¹⁶

Se, por um lado, a identificação racial pode ter facilitado a enunciação das narrativas, por outro, a queixa da maioria das lideranças a respeito do fato de que boa parte dos pesquisadores e pesquisadoras, depois de concluírem seus trabalhos, não retornam com os resultados de suas pesquisas ou explicações sobre os desdobramentos era um sinal de alerta de que minha condição de acadêmica não deixava de ser vista com certa desconfiança. A queixa recorrente era de que isso acontecia quando as informações fornecidas tiveram a exclusiva finalidade de alavancar carreiras acadêmicas.

Retomando os conteúdos das narrativas por mim ouvidas nos quilombos, para aqueles que não conseguiram completar os estudos, especialmente os mais velhos, a ferida se abria pela rememoração da impossibilidade de estudar, uma vez que suas infâncias e adolescências são narradas como se tivessem sido roubadas pela necessidade de trabalhar tão cedo para sobreviverem⁴¹⁷. Aqui, o desejo é que os mais jovens possam estudar. Para aquelas que tiveram a possibilidade de frequentar os espaços acadêmicos e escolares, sobretudo as mais jovens, a fissura lateja pela percepção de que a escola que frequentaram não tinha cumprido o papel de incentivá-las para o conhecimento, pois negaram a elas tal possibilidade por causa do racismo

⁴¹⁵ Para mais informações sobre o conceito de racismo institucional, consultar o material produzido pelo Instituto Geledés. Cf: GELEDÉS-INSTITUTO DA MULHER NEGRA. *Racismo institucional: uma abordagem conceitual*. Brasil: 2013. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/racismo-institucional-uma-abordagem-teorica-e-guia-de-enfrentamento-do-racismo-institucional/>>. Acesso em 10 jun. 2017.

⁴¹⁶ Essa percepção foi exposta durante a entrevista com Angélica de Souza Pinheiro, em 23 fev. 2016, no quilombo do Bracuí.

⁴¹⁷ Essa situação foi narrada durante as entrevistas com Elícia Ramos da Cruz Santos, 71 anos, Quilombo de Botafogo (Cabo Frio); Celso da Cruz Fonseca, 60 anos, Quilombo da Boa Esperança (Areal); Marilda de Souza Francisco, 55 anos, Quilombo do Bracuí (Angra dos Reis); Olga Maria de Jesus Moreira, 62 anos, Quilombo de Santana (Quatis); Terezinha Fernandes Azedias, 72 anos, Quilombo de São José da Serra; Miguel Francisco da Silva, 52 anos (Quatis)

institucionalizado que se manifesta nas práticas cotidianas nos espaços escolares e acadêmicos, colocando constantemente sob suspeita a capacidade intelectual de negras e negros⁴¹⁸. Nesse âmbito, o desejo é o de poder estudar em um lugar onde os conhecimentos sejam usados para transformar, ou seja, tomá-los em suas dimensões sociais, políticas e éticas.

Em 2003, o Relatório da UNICEF ofereceu informações que convergem com a percepção daqueles que conversei nos quilombos: 31,5% das crianças quilombolas de sete anos nunca frequentaram bancos escolares. Quando há escolas nos quilombos, em geral, os currículos não levam em consideração os saberes evocados pelos territórios, além do fato de as escolas estarem situadas em áreas afastadas, favorecendo rodízios constantes dos/as professores, o que dificulta a continuidade de processos pedagógicos.⁴¹⁹

Em função desse diagnóstico, em 2010 aconteceu o 1º Seminário Nacional de Educação Quilombola, organizado pelo Ministério da Educação (MEC), por meio da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), com apoio da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e demais parceiros. Neste contexto, foi instituída uma comissão de assessoramento ao Conselho Nacional de Educação (CNE) integrada por quatro quilombolas indicados pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), uma pesquisadora da educação escolar quilombola e representantes da SECADI e da SEPPIR.

Ao final dos trabalhos, chegou-se à conclusão a respeito da necessidade de incluir a educação quilombola como modalidade da Educação Básica, que compreende a educação infantil e o ensino fundamental e médio. De igual modo, salientou-se que a regulamentação da Educação Escolar Quilombola nos sistemas de ensino deveria ser firmada em nível nacional, seguindo orientações curriculares gerais da Educação Básica e, ao mesmo tempo, garantindo a especificidade das vivências, realidades e histórias das comunidades quilombolas do país. Daí, a importância da construção de Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola, cujo processo iniciou-se em 2011, por meio da convocação de três audiências

⁴¹⁸ Nessa linha, menciono as falas de Fabiana Ramos, 32 anos, Quilombo do Bracuí (Angra dos Reis); Laura Maria dos Santos, 58 anos, Quilombo Campinho da Independência (Paraty); Eva Lúcia Casciano, 35 anos, Quilombo da Tapera (Petrópolis); Marcos Vinícius Francisco de Almeida, 27 anos, Quilombo do Bracuí; Luciene Estevão de Nascimento, 35 anos, Quilombo de São José da Serra (Valença); Ana Beatriz Nunes, 57 anos, Quilombo de Maria Conga (Magé); Rafaela Fernandes de Oliveira, 21 anos, Quilombo Botafogo (Cabo Frio).

⁴¹⁹ Cf: BRASIL. Relatório da situação da infância e adolescência brasileiras. Diversidade e equidade: pela garantia dos direitos de cada criança e adolescente. Brasília, DF: UNICEF, 2003, p. 15. Disponível em: <http://www.unicef.org/brazil/pt/siab03_1.pdf>. Acesso em 10 jun. 2017.

públicas⁴²⁰, culminando, em 2012, com a homologação das DCNs que, em seu artigo 1º, inciso I, definiu que as práticas realizadas pelas instituições educacionais devem alimentar-se, fundamentar-se e alimentar-se da memória coletiva; das línguas remanescentes; das práticas culturais; das tecnologias e formas de produção de trabalho; dos acervos e repertórios orais; dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural; da territorialidade.⁴²¹ As DCNs da Educação Quilombola traduzem questionamentos de longos anos realizados por muitas lideranças, cujas experiências constituem acúmulos de saberes que orientaram a própria construção do documento.

Em artigo sobre escolas quilombolas no estado do Rio de Janeiro, a pesquisadora da educação Daniela Yabeta,⁴²² descreve que, em 2013, no Quilombo de Caveira, situado em São Pedro da Aldeia, foi inaugurada a primeira e única escola quilombola com recursos provenientes do Programa Brasil Quilombola. O investimento foi de R\$ 1,3 milhões. A unidade escolar recebeu o nome de Rosa Geralda da Silveira para homenagear à Dona Rosa da Farinha⁴²³, como era conhecida a liderança do sindicato dos trabalhadores rurais que atuou na região. A pesquisadora, igualmente, aponta que no estado do Rio de Janeiro há escolas estaduais e municipais localizadas dentro dos territórios quilombolas que sempre atenderam as comunidades, cujas lideranças quilombolas lutam atualmente para transformar seus currículos. Para citar alguns exemplos: no Quilombo de São José da Serra (Valença), a Escola Municipal Antônio Alves Moreira foi construída há 40 anos; no Quilombo do Bracuí (Angra dos Reis), a Escola Municipal Aurea Pires da Gama foi inaugurada no início da década de 1970. Em 2015, essa escola foi reconhecida pela prefeitura de Angra dos Reis como escola quilombola. Esse fato é resultado do esforço dos quilombolas: Angélica Pinheiro, Luciana Adriano, Marcos

⁴²⁰ As audiências foram realizadas em 2011, nos seguintes estados: Maranhão (5 de agosto); Bahia (30 de setembro); Distrito Federal (7 de novembro). Para mais informações, conferir o documento: “Audiências públicas para elaboração das diretrizes curriculares nacionais para educação escolar quilombola: algumas informações”. Disponível em: <https://www.rets.org.br/sites/default/files/audiencia%20publica_educacao%20escolar%20quilombola.pdf>. Acesso em 10 jun. 2017.

⁴²² YABETA, Daniela. “A escola quilombola da Caveira e outros casos: notas de pesquisa sobre Educação e comunidades negras rurais no Rio de Janeiro (2013-2015)”. In: MATTOS, Hebe (Org). *História oral e comunidade: Reparações e culturas negras*. São Paulo: Letra e Voz, 2016, p.95-112.

⁴²³ Rosa Geralda da Silveira foi citada no relatório de identificação antropológico como uma das principais informantes para construção do documento. Cf: CARVALHO, José Paulo Freire. *Os filhos da terra: Comunidade Negra Rural de Caveiras – São Pedro da Aldeia. Relatório de identificação da comunidade Remanescente de Quilombo*. Fundação Palmares - Minc/Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro - ITERJ, dez. 1998.

Vinícius Souza e Fabiana Ramos, primeiros quilombolas do Rio de Janeiro a concluírem o curso de Licenciatura em Educação no Campo pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Nos caminhos percorridos pelos quilombos do estado do Rio de Janeiro, encontrei lideranças alertas sobre a necessidade de incluírem em suas lutas pela terra a educação quilombola, a fim de que as práticas escolares atendam as especificidades dos grupos.

Diante da agudeza de suas críticas, selecionar algumas delas não foi tarefa fácil. Com efeito, à medida que o interesse do trabalho focaliza a relação entre crítica e ética, enfatizo duas experiências que, a um só tempo, não apenas problematizam os caminhos da educação quilombola, mas também propunham propostas pedagógicas. Além disso, são pessoas que ousaram partilhar comigo ressentimentos, vergonhas, encantamentos, alegrias e prazeres em torno de suas experiências no campo da educação.

Dentre elas, destaco: Fabiana Ramos, 32 anos, licenciada em Educação do Campo pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e militante da educação diferenciada⁴²⁴ e da educação quilombola. Em 2013, ela, juntamente com outras pessoas da comunidade, desenvolveu um projeto para a escola local que, simultaneamente, forneceu formação aos professores, interagindo diretamente com as crianças por meio de oficinas. Destaco também Laura Maria dos Santos, 59 anos, liderança do quilombo de Campinho da Independência, pedagoga, jogueira e militante da educação diferenciada, que coordenou o projeto *Educando com arte*, desenvolvido no Ponto de Cultura da Comunidade com crianças e adolescentes do quilombo, bem como o projeto Vivência dos Saberes que, financiado pela UNESCO, realizou o registro de múltiplas manifestações artísticas do quilombo.

Para as análises das práticas e das narrativas de Fabiana e Laura, utilizo a noção de *parresía*, discutida por Michel Foucault. Em linhas gerais, significa a coragem de dizer a verdade, correndo-se algum risco por causa desse falar. Foucault chega ao tema da *parresía* quando se debruça sobre as práticas de si da Antiguidade grega, perguntando sobre as relações entre o saber, o poder e o sujeito, ou melhor dizendo, sobre as técnicas de veridicção, da governamentalidade e dos modos de subjetivação. Segundo Priscila Piazzantini Viera⁴²⁵, cuja pesquisa trata o tema da parresia em Foucault, o termo foi utilizado primeiramente na literatura grega, com Eurípedes, por volta do século IV a. C, sendo traduzida como falar francamente,

⁴²⁴ O termo educação diferenciada foi criado pelo Fórum das Comunidades Tradicionais de Angra dos Reis, Paraty e Ubatuba para se referir às práticas educativas das comunidades quilombolas, caiçaras e índios guaranis.

⁴²⁵ VIEIRA, Priscila Piazzantini. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2015.

cujas palavras podem ser endereçadas ao Príncipe, a um amigo, a um discípulo. A pesquisadora afirma que a atitude de risco e de livre escolha é um dos critérios que mostra a veracidade da fala enunciada.⁴²⁶ Vale destacar, conforme apontou Frédéric Gros⁴²⁷, que, nas análises de Foucault, essas três dimensões se conectam: estudar como alguns discursos produzem efeitos de verdade, descrevendo, simultaneamente, sua incidência sobre o governo de si e dos outros; analisar as relações de poder apontando em quais saberes e em quais formas de subjetividades elas se apoiam; identificar os processos de subjetivação, compreendendo suas ressonâncias políticas e em quais relações com a verdade eles se sustentam. Não se tratava de estabelecer uma relação consigo mesmo pautada pela confissão, ou seja, pela busca de uma verdade essencial em nossa interioridade, mas de praticar o dizer verdadeiro como uma atitude política e ética. No curso de 1984, intitulado *A coragem da verdade*⁴²⁸, Foucault, na primeira aula, expõe sua abordagem sobre a verdade como

[...] O tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta, e com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. Não se trataria, de modo algum, de analisar quais são as formas do discurso tais como ele é reconhecido como verdadeiro, mas sim: sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros e aos olhos dos outros, quem diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito que diz a verdade. A análise desse domínio poderia ser chamada, em oposição a das estruturas epistemológicas, o estudo das formas “alertúrgicas”. [...] A alerturgia seria, etimologicamente, a produção da verdade, o ato pelo qual a verdade se manifesta.⁴²⁹

Realizando uma espécie de ontologia da verdade, Foucault traça a diferença entre as estruturas epistemológicas e as formas alertúrgicas. A primeira, a epistemológica, ocupa-se das condições formais de produção de um discurso verdadeiro. Vale dizer que Foucault, em seus estudos em torno da arqueologia do saber, já havia escapado das formas canônicas de se aproximar da verdade, sejam aquelas produzidas no campo da epistemologia, sejam aquelas inscritas no campo da história das ciências. Isso ocorre pela problemática que percorre a

⁴²⁶ Ibid, p.16

⁴²⁷ GRÓS, Frédéric. “Situação do Curso”. In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 303-316.

⁴²⁸ FOUCAULT, Michel. “Aula de 1º de fevereiro de 1984”. In: *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 3-21

⁴²⁹ Ibid., p. 4.

arqueologia sobre as condições histórico-culturais que permitiam que determinados discursos fossem considerados verdadeiros, deslocando-se, portanto, da busca por um discurso verdadeiro para os jogos de poder que produzem a verdade. Na segunda, nas formas alertúrgicas, a verdade é situada no campo da ética, ou seja, as transformações que os sujeitos realizam por meio das relações que estabelecem consigo mesmos e com os outros.

Pelo traçado das formas alertúrgicas Foucault chega ao estudo da *parresía*, examinando três vertentes na antiguidade clássica: *parresía política*, relacionada à tomada corajosa da palavra pelo cidadão quando se dirigia em público aos seus pares, expondo-se à ira deles; *parresía filosófica*, relacionada à prática do filósofo, conselheiro de um Príncipe; *parresía ética*, estudada pelas práticas de Sócrates que interrogava cada um para que se ocupasse convenientemente de si mesmo e, por fim, a *parresía cínica*, cujas práticas de dizer a verdade se dão de forma mais brutal, agressiva e radical do que em Sócrates. Aqui, conforme salientou Frédéric Grós, Foucault descreve as práticas dos cínicos, citando, por exemplo, Diógenes e Crates, como aqueles que iam à praça pública para denunciar os compromissos de todos, forçando-lhes que interrogassem radicalmente suas maneiras de viver.⁴³⁰

À luz das provocações de Foucault, especialmente sobre as experiências dos cínicos, que conceberei as práticas de Fabiana e Laura como parresiásticas. Elas ousaram romper o silêncio, dizendo como as práticas escolares expressam a naturalização dos dispositivos racistas ao desconsiderarem os saberes evocados pelo espaço e pela cultura de suas comunidades. Foram corajosas ao exporem as fissuras pessoais. Em nossas conversas as emoções afluíam à superfície, sem os subterfúgios dos jargões militantes ou conceitos identitários, propondo um jogo parresiástico entre mim e elas:

o verdadeiro jogo da *parresía*, a partir dessa espécie de que faz que, se o parresiasta mostra sua coragem dizendo a verdade contra tudo e contra todo, aquele a que essa *parresía* é endereçada deverá mostrar sua grandeza de alma aceitando que lhe digam a verdade. Essa espécie de, entre aquele que assume o risco de dizer a verdade e aquele que aceita ouvi-la, está no cerne do que poderia chamar de um jogo parresiástico.⁴³¹

A partir dessas provocações, pensaremos as atitudes críticas sobre a educação e sobre elas mesmas como expressões parresiásticas que criam espaços outros sobre seus corpos e nos espaços dos quilombos. Para as análises de suas experiências, enfatizarei duas temporalidades

⁴³⁰ GRÓS, Frédéric. “Situação do Curso”. Op. cit., 2011, p. 311

⁴³¹ FOUCAULT, Op. cit., 2011, p. 276.

que se entrecruzaram em seus relatos, mas, para uma melhor visualização dos conteúdos, olharemos em separado: uma mais distanciada, dada pela rememoração dos tempos como estudantes, e outra mais recente, oferecida por meio das experiências pedagógicas recentemente desenvolvidas. Por meio desse arco temporal os *territórios afetivos* construídos por elas serão narrados. Se quisermos explodir com os dispositivos racistas e sexistas, é preciso que, simultaneamente, uns tenham coragem de dizer e os outros a coragem de escutar, sem deslegitimar as dores do outro. Entremos no jogo.

4.1. Fabiana Ramos: professora apaixonada



Imagem 5 – Fabiana Ramos.

Foto: Aaron Jaekel (2016)

Fabiana Ramos, 32 anos, é professora licenciada em Educação do Campo pela Universidade Federal Rural Fluminense. Nosso primeiro encontro aconteceu em março de 2016, no centro de Angra dos Reis, no cais de Santa Luzia. Naquele fim de tarde, enquanto eu explicava sobre o tema da pesquisa, Fabiana prestava atenção com olhos atentos⁴³². Ao final de minha fala, ela disse que, por causa da timidez, não gostava de dar entrevistas, mas, como havia se interessado pelo enfoque da pesquisa, que trata dos usos dos saberes no fortalecimento da luta quilombola, estava disposta a conversar. Seu tom, de início comedido, logo sofreu uma inflexão, já que, aos poucos, durante o tempo que passamos no cais, ela foi ficando descontraída, falando com segurança sobre temas espinhosos como o racismo e sexismo. Uma desenvoltura que pode estar relacionada à sua paixão pela educação, cujas práticas de ensino e

⁴³² Ao todo foram três entrevistas com Fabiana Ramos: em 2 mar. 2016; 10 abr. 2017; 17 jun. 2017.

aprendizagem vêm conduzindo-a para os caminhos de uma educação progressista que, ancorada nos saberes da comunidade, tem provocado transformações individuais e coletivas.

Fabiana nasceu em 14 de maio de 1985, em Angra dos Reis, filha mais nova do casal Roberto Cezar Ramos e Ana Amélia Pereira Ramos, depois do nascimento de três meninos. Seu pai, falecido quando ela completou cinco anos de idade, foi quem nasceu nas terras do Bracuí, mas em decorrência de problemas de saúde da avó paterna, a família se mudou para o centro de Angra dos Reis para facilitar o tratamento. Todavia, a localidade do Bracuí sempre foi frequentada por ela, já que parte de sua família conseguiu voltar para esse território, destacando-se seu tio João Ramos, liderança importante do quilombo.

Ela foi criada no morro de Santo Antônio, situado no centro de Angra dos Reis, mas, durante a infância, era nos terreiros e caminhos do Bracuí que ela, junto com seu primo Emerson, praticava toda sorte de travessuras possibilitadas por um espaço com árvores, cachoeira e rio.⁴³³ Como uma forma de cumprir com um dos desejos do pai, que era o de voltar a morar no Bracuí, Fabiana está construindo uma casa nas terras herdadas do seu pai, para onde pretende se mudar com o noivo, assim que se casarem:

Eu estou construindo uma casa, pretendo morar aqui. Ainda parece que estou meio que sonhando porque é uma luta para você pode ter uma casa comum. Para mim, vai além porque a gente sempre sonhou em ter uma casa, um sítio e meu pai, antes do meu pai morrer, falou: gente vai morar lá.⁴³⁴

Apesar de não morar no Bracuí, Fabiana jamais se afastou do território nem física nem afetivamente, o que favoreceu mais tarde seu engajamento político. Desse modo, ela diz que construir sua casa no território não tem apenas um significado material, pois está relacionado com o desejo de cumprir com um anseio do pai, cuja família teve que sair do território em função da precariedade de acesso à saúde, situação similar aconteceu com o acesso à educação.

No quilombo do Bracuí, onde ela atua, a educação ocupa uma preocupação central como parte indissociável da luta das lideranças, especialmente as femininas.⁴³⁵ Destaca-se o grupo que, em 2010, ingressou na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) por meio do Programa Nacional de Educação da Reforma Agrária (PRONERA), cujo objetivo é fornecer

⁴³³ Fabiana Ramos, em entrevista à pesquisadora, em 1º fev. 2016.

⁴³⁴ Ibid.

⁴³⁵ Uma das lideranças femininas do quilombo do Bracuí que enfatiza a centralidade da educação na luta quilombola é Marilda Souza Francisco, cuja trajetória foi discutida no terceiro capítulo desse trabalho. No relatório antropológico de identificação também foi relatada a preocupação em torno educação por parte de algumas lideranças. Cf. MATTOS et. al, Op. cit., 2009.

formação para jovens de assentamentos rurais, quilombolas e trabalhadores acampados.⁴³⁶ No curso de Licenciatura de Educação do Campo ingressaram Angélica de Souza Pinheiro, Luciana Adriano, Fabiana Ramos e Marcos Vinícius Francisco de Almeida, este formando na área de Agroecologia e Segurança Alimentar. Eles foram o primeiro grupo de quilombolas do estado do Rio de Janeiro que concluíram o ensino superior por meio do projeto PRONERA na UFRRJ.⁴³⁷

Um dos efeitos imediatos da formação, após o término do curso em 2013, foi a criação de um projeto de formação dentro da escola do quilombo de Bracuí por Marcos Vinícius, Luciana Silva, Angélica e Fabiana. Outros quilombolas que também protagonizaram esse processo foram Raísa Francisco Almeida e Marilda de Souza Francisco⁴³⁸. Vale destacar que Angélica de Souza Pinheiro faleceu em setembro de 2016, mas sua presença foi evocada a todo tempo, já que foi uma grande incentivadora do grupo, falando para fazerem a matrícula na universidade. Em 2017, quando estive novamente no quilombo do Bracuí, a dor de sua morte ainda estava muito presente entre alguns moradores com os quais conversei.

Apesar do inegável protagonismo coletivo para as transformações no espaço escolar, à medida que o foco desse trabalho sublinha os deslocamentos pessoais de tornar-se quilombola, a narrativa enfatizará as experiências descritas por Fabiana com a intenção de fazer ressoar por meio de seus enunciados o coro de indignação sobre a forma como a educação quilombola vêm sendo tratada nos espaços escolares. Outro motivo que justifica o enfoque nos enunciados de Fabiana refere-se ao fato de que, ao final do curso, escreveu uma monografia refletindo sobre os desafios da educação quilombola na escola municipal Áurea Pires da Gama, situada dentro do quilombo do Bracuí⁴³⁹. Por meio dessa escrita acadêmica é possível entrever uma atitude que denota a coragem da verdade em duas direções: a denúncia dos mecanismos racistas na educação quilombola e a coragem de expor seus afetos. Nos próximos itens enfocarei as

⁴³⁶ Mais informações, ver: <http://www.incra.gov.br/educacao_pronera>. Acesso em 30 mai. 2017.

⁴³⁷ Marcos Vinícius Francisco de Almeida, Luciana Silva, Angélica de Souza Pinheiro e Fabiana Ramos são os primeiros quilombolas do estado do Rio de Janeiro formados por meio do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA). Desse do grupo, a única que não quis gravar depoimento foi Luciana da Silva. Angélica de Souza Pinheiro, que era paciente renal, faleceu em setembro de 2016.

⁴³⁸ Raísa Francisco Almeida, formada no ensino médio em Magistério, participou junto com Fabiana Ramos do Projeto. Marilda de Souza Francisco, conforme narrei no capítulo anterior, é respeitada dentro da comunidade por conhecer a história local; por isso, participou ativamente da construção da proposta, tendo sua casa como lugar onde aconteciam as reuniões de planejamento.

⁴³⁹ Cf: RAMOS, Fabiana. *Quilombo do Bracuí: diálogos de saberes e sua relação com a escola Áurea Pires da Gama*. Seropédica, 2013. Monografia (Licenciatura em Educação do Campo) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

temporalidades de sua fala: o tempo na universidade e o tempo de desenvolvimento de práticas dentro da escola da comunidade.

4.1.1 Na universidade: da timidez à coragem da verdade

Nas conversas e entrevistas com Fabiana, Angélica e Marcos Vinícius, todos eles descreveram os três anos que passaram na universidade como um período intenso e alegre. Cada um deles, ao seu próprio modo, narrou como o ingresso na universidade favoreceu, inclusive, a valorização da riqueza dos saberes que atravessam o território quilombola. Em uma de suas primeiras falas, descreve esse percurso:

Eu lembro que eu era igual bicho do mato, não conseguia falar, supertímida. Até hoje ainda tenho um pouco de timidez, mas consigo me controlar melhor. E aí a gente começou a utilizar esse espaço [Universidade] como espaço também de absorção de saberes para levar para dentro da nossa comunidade e para fortalecer ainda mais a nossa luta. A gente descobriu várias coisas, gente também estudava a linha do Marxismo. Enfim, e quando a gente se formou em 2013, em 14 de setembro, a gente podia fazer algo dentro da nossa comunidade. ”⁴⁴⁰

Do trecho acima destaco as relações que ela estabelece entre as transformações subjetivas e os usos das ferramentas conceituais advindas da universidade para promover transformações na comunidade. Em termos pessoais, ela sublinha a perda da timidez, o que de certa forma está relacionada ao sentimento de inadequação de estar nos espaços acadêmicos. Superar a timidez significa enxergar-se como alguém que tem o direito de estar na universidade produzindo conhecimento, já que, conforme ela mesma aponta, “começamos a estudar dentro de uma Re”.⁴⁴¹ Uma sensação de exclusão que começou antes de fazer o vestibular, como relata Fabiana:

[...] quando comecei a fazer a prova eu achei que não ia passar. Tipo assim: eu não vou conseguir passar na Federal. Na verdade, o nosso psicológico dentro de uma escola pública não é de autoestima. Ele baixa a estima total. Então assim: gente não foi trabalhado.⁴⁴²

⁴⁴⁰ Fabiana Ramos, em entrevista à pesquisadora, em 2 mar. 2016.

⁴⁴¹ Ibid.

⁴⁴² Ibid.

O enunciado “a gente não foi trabalhado” indica como ao longo da vida escolar sua autoconfiança intelectual foi minada pelas práticas racistas que, na maioria das vezes, são silenciadas. Infelizmente, Fabiana não está sozinha, já que a situação se inicia desde os primeiros anos de idade escolar, como apontou a pesquisadora Eliane Cavalleiro⁴⁴³, em sua pesquisa pioneira sobre as relações raciais na pré-escola, que sumarizou três aspectos nas relações estabelecidas entre alunos e professores que ocorrem na pré-escola e persistem durante toda a vida escolar de negras e negros. São eles: expressões verbais explícitas ou implícitas pelas falas valorativas, elogiosas ou depreciativas; práticas não verbais pelas atitudes que demonstram a aceitação ou rejeição do contato físico propostos pelas crianças ou professores e, por fim, os materiais pedagógicos que desqualificam a negritude pelos cartazes, livros, revistas e desenhos sobre a variedade étnica brasileira.⁴⁴⁴

Além disso, Cavalleiro apontou como as crianças brancas também assumem atitudes preconceituosas e discriminatórias, xingando e ofendendo crianças negras. Muitas dessas situações ocorrem na presença dos professores que, via de regra, optam pelo silêncio. Sobre a prática de silenciar, a pesquisadora considera que esta pode estar ligada ao fato de que esses profissionais compactuam com ideias preconceituosas, considerando-as corretas e, assim, as reproduzem em seus cotidianos. Diante disso, Cavalleiro chega a três conclusões sobre os educadores da pré-escola, que colaboram para permanecermos certas continuidades, durante a trajetória escolar de negros e negras: primeiro, as dificuldades para perceber os problemas que podem aparecer nas relações entre alunos pertencentes a diferentes grupos étnicos; segundo, as crianças em idade pré-escolar já interiorizaram ideias preconceituosas que incluem a cor da pele como elemento definidor de qualidades pessoais; o silêncio do professor, no que se refere à diversidade étnica e às suas diferenças, facilita o desenvolvimento do preconceito e a ocorrência de discriminação no espaço escolar.⁴⁴⁵

Não é por acaso que muitas pessoas negras não se sentem motivadas com o espaço escolar e acadêmico. Por isso, Fabiana se refere à escola como algo que “baixa autoestima total”, uma vez que a persistência do racismo no cotidiano escolar mina a autoconfiança intelectual. A mesma angústia foi narrada por Marcos Vinicius, 27 anos, jovem negro da

⁴⁴³CAVALLEIRO, Op. cit., 2003.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 13-14

⁴⁴⁵ Ibid., p. 101.

Comunidade do Bracuí que, junto com ela, ingressou na federal e formou-se em Agroecologia e Segurança Alimentar. Para ele, a universidade pública era algo inacessível:

[A universidade] não é pra gente. Isso é para os brancos que têm mais disponibilidades de está lá estudando. A gente tem que trabalhar pra ganhar o nosso dinheiro. Era o que eu pensava e acho que alguns jovens ainda pensam assim, se eu não estiver errado.⁴⁴⁶

Marcus Vinícius apontou que a Universidade era vista como um lugar acessível aos brancos porque, segundo ele, os “brancos que têm mais disponibilidades de estarem lá estudando”. Essa disposição é apontada pela necessidade que a população negra tem de trabalhar, já que, a grande maioria, constitui a base mais empobrecida da sociedade. Como as universidades públicas são lugares ocupados hegemonicamente por pessoas brancas, naturaliza-se a ideia de que todas pessoas brancas que lá estudam vêm de classes privilegiadas. Parece-nos que estamos diante de uma das facetas da *governamentalidade racista*: naturalização das exclusões baseadas nas diferenças raciais sob a nomenclatura da meritocracia, tornando o costume “tão verdadeiro como a lei e pode ser tão perigoso quanto ela”.⁴⁴⁷ A fala de Marcos descreve, de certa maneira, sua percepção da norma, o que é tão perigoso já que não é preciso nem mesmo a interdição legal para excluir.

Entretanto, tanto Marcos Vinícius como Fabiana, uma vez na universidade, sinalizaram que aqueles foram os melhores anos de suas vidas, por causa das inúmeras transformações pessoais proporcionadas pela vivência acadêmica. Sobre isso, Vinícius conta:

E daí passei [no vestibular] e fiquei na Universidade três anos. Foram os melhores três anos da minha vida porque lá eu pude aprender ainda mais [...] A gente passou a conviver junto, a gente não vinha pra casa, a gente só vinha pra casa quando finalizava o curso, a gente ficava lá dois meses. Eram dois meses intensos dentro da Universidade. Começava estudar oito horas, de oito às dez da noite direto, sem parar, só parava pro almoço e pra jantar. Esse curso fez com que eu abrisse mais os meus olhos para ecologia, pudesse ver ainda mais o trabalho na roça.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Marcos Vinícius, em entrevista à pesquisadora, em 7 mai. 2017.

⁴⁴⁷ MORRISON, Toni. *Voltar pra casa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 21.

⁴⁴⁸ Ibid.

Os três melhores anos da vida de Vinícius: é assim que ele descreve sua experiência na universidade. A seu ver, o curso de Licenciatura em Educação do Campo (LEC) abriu seus olhos para dimensão política da ecologia, além de ter aprendido a valorizar o trabalho na roça, ou seja, a cultura camponesa de sua comunidade. Essa percepção está relacionada não somente à dimensão informacional, mas, sobretudo, ao fato de os saberes terem sido construídos em um ambiente onde seus conhecimentos prévios eram valorizados, inclusive fornecendo ferramentas conceituais para enxergá-los, aprofundando o conhecimento sobre aquilo que estava no quintal de casa. Situação que evidencia que a realidade onde se vive não é transparente, mas é mediada pelos conceitos, pela linguagem. Uma vez ampliada as possibilidades de nomear o real, a realidade se transforma.

Em parte, a sensação de bem estar no curso foi possível pela singularidade da proposta pedagógica, já que a Licenciatura em Educação do Campo (LEC) resulta de uma parceria do Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), por meio do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), com a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e movimentos sociais como o Movimento Social dos Trabalhadores Sem Terra (MST), quilombolas, indígenas, caiçaras, movimento de ocupação urbana, além de sindicatos, como a Federação dos Trabalhadores da Agricultura (FETAG).⁴⁴⁹ Uma especificidade curricular do curso é o fato dos estudantes permanecerem por dois meses no campus universitário em tempo integral e, nos intervalos, retornarem para suas bases comunitárias. Ao longo de cada semestre, a formação se dá em parte na UFRRJ e em parte em seu território de origem, ou seja, por meio da Pedagogia da Alternância, cujos conhecimentos são construídos buscando uma organicidade entre saberes acadêmicos e aqueles oriundos dos territórios das comunidades de origem dos discentes. Trata-se de uma proposta fundamentada nas abordagens de Paulo Freire que enfocam três aspectos centrais: o diálogo entre saberes acadêmicos e tradições populares; a posição

⁴⁴⁹ Em 2010, constitui-se o convênio da UFRRJ com o INCRA a partir do Edital PRONERA/2009, elaborado em parceria com os movimentos sociais e sindicais do campo e a representação dos povos tradicionais. O Curso de Licenciatura em Educação do Campo foi destinado a 60 educandos de Assentamentos da Reforma Agrária com duas habilitações: Ciências Sociais e Humanidades; Agroecologia e Segurança Alimentar em regime de Alternância em 3 anos (3540 h). Como contrapartida, a Universidade ofereceu, para esta mesma turma, 10 vagas para os povos tradicionais (indígenas e quilombolas). Cf: Projeto Político Pedagógico do Curso de Licenciatura em Educação do Campo da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.ufrj.br/soc/DOCS/deliberacoes/cepe/Deliberacoes_2014/Delib055CEPE2014.pdf> Acesso em 10 abr. 2017.

política diante da pesquisa como uma forma de interferir na realidade; a formação como uma forma de auto-formação.⁴⁵⁰

Outro elemento que merece destaque na fala de Marcos Vinícius, igualmente apontado por Fabiana como uma experiência positiva durante o curso, foi o fato de terem professoras (es) engajadas (os) na luta dos movimentos sociais. Sobre isso, ela destacou:

O diferencial do meu curso é que os professores eram militantes. Você não está falando com um cara que viaja. [...] Eles vão pro debate, entendeu? É um cara que não diz: Ah, eu te respondo depois. Era sempre debate. Para além disso, eram militantes do MST, eram agricultores. Uma galera viajada. Traziam assim uma outra concepção de educação.⁴⁵¹

Fabiana descreve como a abordagem do curso não se encerra no repasse informacional, pois agrega uma preocupação com as transformações coletivas e individuais. À medida que as relações estabelecidas entre professores/as e alunos/as desempenham papel importante na forma os alunos se sentem nos espaços acadêmicos, destaca-se a sensação de Fabiana sobre a disposição e a sensibilidade dos/as professores/as para o debate como um indicador de que “eles traziam outra concepção de educação”. Atitude que sugere uma abertura para o outro. Sobre isso, a feminista negra estadunidense bell hooks, influenciada pela abordagem teórica de Paulo Freire, ao tratar de sua própria experiência na escola, descreve como os sentidos atribuídos aos conteúdos interferem no interesse dos alunos pelo conhecimento. Ela nasceu nos anos de 1950 na zona rural do Sul dos Estados Unidos e vivenciou em sua vida escolar as experiências de estudar em escolas segregacionistas e escolas integracionistas. Durante o período segregacionista, a pesquisadora estadunidense conta que nas escolas negras as crianças eram incentivadas pelas professoras, também negras, a ter devoção pelo estudo e pela vida intelectual. Essas ações, segundo a visão de hooks, eram um modo fundamental de resistir às estratégias brancas de colonização racista. Valorizar o intelecto por meio de uma prática antirracista era uma forma de descolonizar as mentes.⁴⁵²

Na acepção da autora estadunidense, as crianças negras eram consideradas excepcionalmente dotadas e recebiam atenção especial, já que as professoras negras se

⁴⁵⁰ Para mais informações sobre o curso, ver: Projeto político Pedagógico do curso Licenciatura em Educação do Campo. Disponível no seguinte link: <http://www.ufrj.br/soc/DOCS/deliberacoes/cepe/Deliberacoes_2014/Delib055CEPE2014.pdf>. Acesso em 10 jun. 2017.

⁴⁵¹ Fabiana Ramos, em entrevista à pesquisadora, em 1º fev. 2016.

⁴⁵² HOOKS, Op. cit., 2013, p. 35-36.

empenhavam para que elas se desenvolvessem intelectualmente. Para ela, naquela época, ir à escola era pura alegria. Entretanto, a felicidade com o espaço escolar desaparece quando passa a frequentar escolas integracionistas, pois o conhecimento passou a se resumir à pura informação, não tendo mais ligação com a luta antirracista. A maioria dos professores brancos reforçava estereótipos racistas em suas aulas. A escola, nesse sentido, deixou de ser um lugar onde se praticava a liberdade para se tornar um espaço de apreensão de conteúdos. Essa transição de uma escola onde as crianças negras eram queridas para escolas onde eram tratados como “penetras” possibilitou que hooks sentisse a diferença entre a educação como prática da liberdade e a educação que só trabalha para reforçar dominação.⁴⁵³

Apesar de o Brasil nunca ter oficializado a segregação racial, ela sempre existiu, especialmente quando se trata da presença negra nas universidades públicas. Essa situação começou a ser revertida muito recentemente por meio da lei de cotas nas universidades públicas federais, mas ainda é insatisfatória se pensarmos tanto pelos anos de exclusão, como pelo contingente majoritário de negras e negros que compõe a população brasileira.⁴⁵⁴

No curso de Fabiana, o acesso dos quilombolas na Licenciatura em Educação do Campo na UFRJ se deu por meio de uma ação afirmativa, em que a seleção foi diferenciada, já que, entre trabalhadores rurais, quilombolas, indígenas e caiçaras, a formação se torna mais difícil devido a condições de vulnerabilidade a que estão expostos. Em função disso, de acordo com o Projeto Político Pedagógico do curso, buscou-se na seleção os seguintes perfis de estudantes:

moradores e pequenos agricultores de áreas rurais; em condição de vulnerabilidade social e econômica; que desenvolvam atividades com comunidades populares urbanas, do campo, quilombolas ou indígenas, voltadas à diversidade social; oriundos de escola pública; que os pais não tenham Ensino Superior; professores/as da rede pública que atuam nas escolas do campo e não tenham o Ensino Superior.⁴⁵⁵

Movendo-se novamente para as experiências pessoais de Fabiana e Marcos Vinícius, notamos que estar em um espaço acadêmico, comprometido com as transformações sociais, não

⁴⁵³ Ibid.

⁴⁵⁴ A Lei nº 12.711/2012 garante a reserva de 50% das matrículas por curso e turno nas universidades federais e nos institutos federais de educação, ciência e tecnologia a alunos oriundos integralmente do ensino médio público, em cursos regulares ou da educação de jovens e adultos. Os demais 50% das vagas permanecem para ampla concorrência. Cf: <<http://portal.mec.gov.br/cotas/perguntas-frequentes.html>> Acesso em 15 mai. 2017.

⁴⁵⁵ Para mais informações, acessar o Projeto Político Pedagógico do curso Licenciatura em Educação do Campo, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.ufrj.br/soc/DOCS/deliberacoes/cepe/Deliberacoes_2014/Delib055CEPE2014.pdf>. Acesso em 10 jun. 2017.

significa que não tiveram que enfrentar conflitos e negociações, especialmente aqueles relacionados às relações raciais dentro do ambiente universitário. A esse respeito, narrou um episódio que testemunhou em sala de aula:

Eu lembro que a gente estava numa aula em que a professora estava falando sobre a questão de tirar os seus direitos da educação. Aí, ela ficava assim porque “neguinho” é fogo, pegava as coisas tirava nosso direito. Ela repetia toda hora a palavra “neguinho” Aí, a Angélica falou: nossa então ‘neguinho’ está no poder. Ela falou de uma forma para professora refletir, porque é claro que aquilo que a professora estava explicando ‘neguinho’ não estava no poder. O povo negro não estava no poder, estavam tirando o direito do povo negro. Daí, Angélica disse: que bom que ‘neguinho’ estava no poder, tantos ‘neguinhos’ nessa história”. A professora parou e ficou refletindo, porque ela mesma estava falando e não estava se dando conta do que estava repetindo. Esse foi um momento marcante: a professora parou e refletiu realmente. Apesar de ser uma excelente professora, as frases racistas, muitas vezes são repetidas de uma maneira tão natural e as pessoas não percebem como podem estar falando, e a universidade muitas vezes traz um pouco disso, mas como a gente era bem crítico, a gente sempre estava questionando.⁴⁵⁶

“Neguinho” pra cá, “neguinho” pra lá. Termo naturalizado no cotidiano brasileiro para tratar de um sujeito indeterminado, mas como na linguagem não existe neutralidade, em geral seu uso está relacionado a um aspecto negativo ou pejorativo. A narrativa descreve o momento em que Angélica, aluna negra e quilombola, interfere de forma irônica na fala da professora ao dizer: “que bom, não é, que ‘neguinho’ estava no poder, tantos ‘neguinhos’ nessa história”. Depois dessa intervenção, a professora, segundo Fabiana, parou e refletiu o quanto sua linguagem estava impregnada de racismo, inclusive pedindo desculpas pelo uso do termo.⁴⁵⁷

De todo modo, foi a intervenção de uma aluna negra na sala de aula, com coragem para falar publicamente, que favoreceu a reflexão da professora. Essa situação indica que as relações raciais são vivenciadas cotidianamente por meio das práticas e a linguagem é por onde os dispositivos racistas se expressam. Marcos Vinícius relatou uma situação em que Angélica fez o mesmo tipo de intervenção com outro professor. A materialidade da linguagem aponta como foi preciso discutir o óbvio, ou seja, a carga racista que a expressão “neguinho” exprime. Angélica, por meio de uma atitude parresíasta, foi capaz de construir um “conhecimento relacional, a um só tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito”⁴⁵⁸. Esta é uma situação que negros e negras enfrentam na vida acadêmica.

⁴⁵⁶ Fabiana Ramos, em entrevista à pesquisadora, em 16 jun. 2017.

⁴⁵⁷ Ibid.

⁴⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 290.

Nesse sentido, Sueli Carneiro, em sua tese sobre a trajetória acadêmica de militantes do movimento negros, diz:

Adentrar à universidade, longe de constituir-se em superação dos estigmas e estereótipos, é o momento da confrontação final, no campo do conhecimento, em relação a esses mecanismos que assombram os negros em sua trajetória escolar. Aí, a branquitude do saber, a profecia auto-realizadora, a autoridade exclusiva da fala do branco, são os fantasmas que têm de ser enfrentados sem mediações.⁴⁵⁹

Os fantasmas não terminam com o ingresso na universidade, pois para negros e negras o acesso sugere novos desafios, já que o espaço foi construído sob a branquitude do saber, cujas formas de pensar são materializadas pela linguagem, pelos gestos e pelas formas como os saberes são construídos. A pesquisadora Lia Vainer Schucman⁴⁶⁰, no caminho aberto pelos estudos da branquitude, entendida, em linhas gerais, como um lugar de vantagem estrutural que se torna um ponto de vista a partir do qual comumente os brancos se vêem, considera que, para a transformação do tecido social brasileiro, é preciso um letramento racial, ou seja, que os indivíduos reconheçam como o racismo molda a sua forma de estar no mundo e suas linguagens, a fim de fazerem mudanças nos micro-lugares de poder e atuação.⁴⁶¹

Nos relatos de Fabiana e Marcos Vinícius, Angélica é apontada como aquela tensiona o letramento racial no ambiente de sala de aula, por meio de uma prática parresíastica, questionou publicamente as expressões racistas dos professores, correndo os riscos que envolvem esse dizer, uma vez que, por mais amigável que possam parecer, as relações são assimétricas por conta do lugar ocupado pelos/as pesquisadores/as das universidades, de suas posições acadêmicas como e do privilégio dado pela branquitude, cujo maior deles é o de não se enxergar como alguém privilegiado. O risco que envolve denunciar o racismo é o fato de que a atitude libera sentimentos passionais motivados pelas irracionalidades racionalizadas⁴⁶². Tratando-se de uma relação assimétrica como a relação entre uma professora e uma aluna, Angélica ousou, pois, conforme apontou Foucault, trata-se de um dizer “corajoso de uma verdade em que ele

⁴⁵⁹ CARNEIRO, Op. cit., 2005, p. 123.

⁴⁶⁰ SCHUCMAN, Lia Varner. “Fissuras entre a brancura e a branquitude: possibilidades para a desconstrução do racismo”. In: *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*: São Paulo: Annablume, 2014, p. 169-181.

⁴⁶¹ Ibid., p. 179.

⁴⁶² Alguns autores trataram o racismo, no rastro da abordagem de Foucault, como uma racionalidade construída sob irracionalidades. Dentre eles, destaco Achille Mbembe e Paul Giroy. Cf: MBEMBE, Op. cit., 2016, p.11; GILROY, Paul. “Prefácio à edição brasileira”. In: *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, p. 17.

arrisca a si mesmo e sua relação com o outro”. Sobre os afetos que atravessam o racismo, não é de hoje que o tema libera sentimentos que abalam a própria racionalidade, por isso, é tão difícil falar sobre ele. Achille Mbembe, tratando da racialização dos corpos como negros, afirmou que:

Em qualquer lado onde apareça, o Negro liberta dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que tem abalado o próprio sistema racional. De seguida, deve-se o fato de ninguém - nem aqueles que inventaram nem os que foram englobados neste nome - desejaria ser um negro ou, na prática, ser tratado como tal. Além do mais, como explicou Gilles Deleuze, ‘há sempre um negro, um judeu, um chinês, um mongol, um ariano no delírio, pois aquilo que faz fomentar, pois aquilo que faz fomentar o delírio são, entre outras coisas, as raças.’⁴⁶³

Culturalmente, o racismo produz determinadas afecções e uma delas é medo de ser associado a algo tão brutal e violento, ou seja, algo que ninguém quer ter sua prática associada. A negação pode ser violenta. Foi nesse contexto de debate e de provocações que o aprendizado da coragem de dizer a verdade foi sendo exercitado por Fabiana. A esse respeito ela narra uma situação, quando questionada sobre ser quilombola, por causa de sua tonalidade clara de pele:

A universidade é aquela coisa: ela pode tanto formar quanto deformar. Então, se você entra lá uma pessoa negra, eles podem chamar você de “moreninha”. Você pode colocar outras ideias na sua cabeça e mudar totalmente. Eu lembro que uma vez eu até chorei. Uma pessoa falou: você não é negra e você não é quilombola. Eu não respondi. Eu ficava muito chateada porque eu ficava com medo de ofender. A primeira reação que a gente tem é de não ofender. ‘Eles são mais negros que você.’ Eu falei: qual é a diferença? Por que eu não tenho tanta melanina?⁴⁶⁴

Ao ser afetada na universidade de múltiplas formas, Fabiana expressa sentimentos conflitantes sobre o espaço: “ela tanto pode formar como deformar”, sumariza. A esse respeito, as relações raciais oferecem o conteúdo dessa flutuação. Similar oscilação sobre os sentimentos em relação ao espaço acadêmico, foi descrita pela pesquisadora Janaína Damasceno, em sua pesquisa sobre as estudantes negras na Universidade Estadual de Campinas, intitulada *Elas são*

⁴⁶³ MBEMBE, Op. cit., 2016, p. 11.

⁴⁶⁴ Fabiana Ramos, em entrevista à pesquisadora, em 1º fev. 2016.

*pretas*⁴⁶⁵. Para a autora, embora as estudantes expressassem incômodos com os estereótipos sexistas e racistas que incidiam sobre seus corpos, quando estimuladas a responder quais seriam as coisas que mais gostavam na vida universitária, as respostas indicavam três direções: a diversidade de pessoas e de modos de pensar; o conhecimento e o aprendizado dentro da universidade, que segundo as estudantes não seria encontrado em outro lugar e o espaço de acolhida que parecia mais solto.⁴⁶⁶ Com efeito, as situações de desconforto estão relacionadas ao racismo, convergindo com a percepção de Fabiana.

Filha de mãe branca e pai negro, ela possui a pele clara e os cabelos cacheados. Por conta disso, o seu tornar-se negra assume nuances mais complexas, já que, no ideal de branqueamento da sociedade brasileira, ela poderia autodeclarar-se morena. A negritude, usada por ela, informa sobre esquemas de ações que respondem a uma situação histórica de desvalorização⁴⁶⁷. Trata-se, de uma atitude política.⁴⁶⁸

Fabiana poderia ter optado pela imagem de “moreninha”, pois sua tonalidade de pele permite em algumas situações esse deslocamento, mas, em seu modo de ver, a universidade pode deformar ou formar ao mesmo tempo. A deformação que ela se refere seria deixar de se identificar com aqueles que foram vítimas das piores tentativas de desumanização, além de permitir o apagamento de sua história.

Entrar na universidade por meio de programa de ação afirmativa para quilombolas, aliado ao fato de possuir a pele clara, será apontado por ela como um fator de desconfiança a respeito de ela ser quilombola, enquanto os colegas Marcos Vinícius, Angélica e Luciana têm a pele negra escura e, por isso, não passaram pela situação. Em seu relato, ela fala da dificuldade inicial de responder a esse tipo de questionamentos em função do seu medo de ofender os outros, questionando a naturalização de que negros e negras são todas iguais. Nos quilombos do Rio de Janeiro, se a população negra é majoritária, não podemos dizer, em razão disso, que

⁴⁶⁵ GOMES, Janaína Damaceno. *Elas são pretas: cotidiano de estudantes negras na Unicamp*. Campinas, 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de Campinas.

⁴⁶⁶ Ibid., p.111-112

⁴⁶⁷ No que tange às diferentes abordagens sobre negritude, conferir o trabalho de Kabengele Munanga que, em linhas gerais, distingue duas aproximações com o tema da negritude: a primeira, definida como mítica, toma as heranças negras e africanas de forma idealizada, almejando um retorno às origens para revitalizar a herança africana, perturbada pela intervenção ocidental. A segunda, definida como ideológica, propõe um esquema de ação, um modo de ser negro, impondo uma negritude agressiva ao branco como uma resposta a situações históricas e psicológicas. Cf: MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 57.

⁴⁶⁸ Fabiana Ramos, em entrevista à pesquisadora, em 2 mar. 2016.

não há quilombolas brancas, ou de etnias indígenas, por exemplo. Fabiana narra que, ao final, questionou a ideia de que ser quilombola está relacionado à quantidade de melanina, prática necessária quando se busca um antirracismo construído em bases não essencialistas.

Tratando-se das experiências de negros de pele clara, Sueli Carneiro considera que uma das características do racismo é a maneira pela qual ele aprisiona não brancos em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para o grupo racialmente dominante, o privilégio de serem representados em sua diversidade. Enquanto os brancos são tomadas como individualidades múltiplas, complexas e multicromáticas, a negritude padece de todas as indagações. Sueli chama atenção que, independentemente da miscigenação de primeiro grau, como é o caso de Fabiana, as famílias negras apresentam grande variedade cromática em seu interior por causa das miscigenações passadas, que historicamente foram utilizadas para enfraquecer a identidade racial dos negros. Assim, os negros de pele clara podem acessar as múltiplas classificações de cor, como morenas, por exemplo. Na visão de Sueli, em termos práticos, essas classificações se prestam à desqualificação da política de cotas.⁴⁶⁹ Tratando-se da experiência narrada por Fabiana, o questionamento de sua negritude coloca em suspeita sua presença em um curso cuja vaga foi destinada às comunidades quilombolas. A desconfiança está construída sob dois equívocos: pensar que todos os quilombolas são negros e que os negros são monocromáticos. Se a pele de Fabiana era clara demais para ser quilombola e acessar um direito, ao longo de sua vida, ela foi negra o suficiente para considerar que universidade pública não era para ela, bem como passar pelos processos de desqualificação intelectual em função do seu fenótipo e de seu gênero, disparadores dos dispositivos racistas e sexistas.

Para Fabiana, aceitar a definição de “moreninha” era uma forma de negar a negritude, cujo aprendizado se deu por meio do movimento negro, que potencializou sua posição política como educadora e quilombola, um caminho que passou pela aceitação do próprio corpo, conforme Fabiana descreve:

Eu já alisei o cabelo. Minha mãe tem o cabelo superliso. Ela passava cerveja, fazia permanente para deixar cacheado. Aí, de certa maneira, falei assim: cansei, sabe? Antes ia atrás desse discurso. Cansei, toda vez tem que alisar isso, foi ficando uma coisa chata! Muito chata! Aí cortei [o cabelo], não ficou alto. Ah, sabe de uma coisa, vou deixar crescer, vou viver livre.

⁴⁶⁹ CARNEIRO, Sueli. Negros de pele clara. *Portal Geledés*, São Paulo, 2004. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/#gs.k3EofVM>>. Acesso em 10 mar. 2017.

A repetição da palavra “cansei” sugere que a pressão para seguir modelos estéticos normatizados pelo padrão de beleza branca era algo exaustivo. “Vou viver livre”, finaliza Fabiana. Para algumas mulheres negras, tornar-se negra, informa sobre um posicionamento político, passando muitas vezes pela libertação do uso de produtos químicos nos cabelos. A antropóloga e ex-ministra da SEPPIR, Nilma Lino Gomes⁴⁷⁰, em pesquisa pioneira nos salões de beleza, na cidade de Belo Horizonte, frequentados por negros e negras, considerou que, o cabelo foi transformado, pela cultura, em uma marca de pertencimento étnico/racial, visto como um sinal diacrítico que imprime a marca da negritude no corpo. Gomes, de igual modo, indica que a mesma parte do corpo que é objeto de constante insatisfação, principalmente para as mulheres, também pode é usado como símbolo de identidade, que extrapola o indivíduo e atinge o grupo étnico/racial a que se pertence. Dessa maneira, falar de cabelo, envolve, muitas vezes, acessar afetos contraditórios. Afetos descritos por Fabiana: o cansaço de se submeter aos produtos químicos, a angústia sobre a dúvida de como ficaria o cabelo sem química, por fim, a sensação de liberdade.

A garota tímida que ingressou na universidade foi deslocando a vergonha em direção à coragem de enunciar as injustiças. Nessa direção, o “cansei” ressoa em outras experiências. Assim, ela descreve seu trabalho de conclusão de curso, denunciando exclusões na primeira pessoa:

Fomos excluídos da sociedade e os nossos direitos nos foram negados. Isso porque a elite racista que dominava nos negou a educação. Um povo negro sofrido tendo que trabalhar, sem ter o direito a ler e a escrever, dentre outros direitos que nos foram negados [...] Escrevo um breve resumo do que foi o processo de exclusão para um povo que luta até hoje para que seus direitos sejam respeitados. A maioria dos jovens não consegue terminar o ensino médio: pára de estudar para trabalhar e sustentar sua família. Os poucos que conseguem chegar ao nível superior dependem, muitas vezes, de alguma ajuda de custo para poder se manter no nível superior. Falo por experiência própria, pois só consegui me manter dentro da universidade através de uma bolsa e pelo acesso através do PRONERA, fruto das lutas dos movimentos sociais. As políticas de incentivo para que o aluno negro permaneça na universidade ainda são muito fracas.⁴⁷¹

Fabiana faz uso da escrita acadêmica como forma de denunciar uma das facetas mais perversa da *governamentalidade racista*: a negação do direito à educação. Assim, descreve as

⁴⁷⁰ GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

⁴⁷¹ RAMOS, Op. cit., 2013, p. 20.

dificuldades de acesso e permanência nos espaços acadêmicos, indicando que o incentivo para que negros e pobres permaneçam ainda são precários. Ela reforça a importância de ter recebido uma bolsa para se manter durante o curso. Na medida que certo anti-intelectualismo e a dupla desconfiança sobre a capacidade intelectual das mulheres negras são narrativas que afetam o corpo de Fabiana, escrever torna-se um ato de abertura que, ao deslocar-se da semântica da falta, cria um espaço de expressão política. Sobre isso, bell hooks⁴⁷², tratando dos Estados Unidos, colabora para pensarmos a experiência de Fabiana.

Vivendo numa sociedade fundamentalmente anti-intelectual, é difícil para os intelectuais, comprometidos e preocupados com mudanças sociais radicais, afirmar sempre que o trabalho que fazemos tem impacto significativo. Nos círculos políticos progressistas, o trabalho dos intelectuais raramente é reconhecido como uma forma de ativismo, na verdade expressões mais visíveis de ativismo concreto (como fazer piquetes nas ruas ou viajar para um país do Terceiro Mundo e outros atos de contestação e resistência) são consideradas mais importantes para a luta revolucionária que o trabalho mental. E essa desvalorização do trabalho intelectual, que muitas vezes torna difícil para indivíduos que vêm de grupos marginalizados considerarem importante o trabalho intelectual, isto é, uma atividade útil.⁴⁷³

Valendo-se dos conhecimentos construídos durante a formação, Fabiana articula a pesquisa com a sua experiência como professora, produzindo análises sobre a situação da escola da comunidade do Bracuí. Nas conversas e entrevistas com Fabiana, Angélica e Marcos Vinícius, testemunhei um dos efeitos mais potentes da formação e transformadora para a subjetividades e que ressoa nas práticas políticas: cada um, ao seu modo, narrou como o ingresso na universidade favoreceu a visualização a potencialidade dos saberes que atravessam o território quilombola.

Suas narrativas convergem com o que bell hooks, tratando de sua experiência pessoal com a educação durante os anos de 1950 nos Estados Unidos, afirmou: “Educação era nosso caminho para liberdade. Educados, nós não necessariamente poderíamos mudar o modo como o mundo branco nos via, mas nós poderíamos transformar a forma como nós mesmos nos enxergávamos.”⁴⁷⁴ Foi transformando a forma como viam a si mesmos que, ao final da graduação, Marcos Vinícius, Luciana, Angélica e Fabiana juntaram-se à Raísa e Marilda e propuseram mudanças pedagógicas para a escola da comunidade.

⁴⁷²HOOKS, Bell. Op. Cit., 1995.

⁴⁷³ Ibid., p. 464.

⁴⁷⁴ Cf. HOOKS, Bell. “Healing wounded hearts” In: Op. Cit., 2003, p. 11. Tradução minha.

4.1.2. Tempo da prática: Redescobrimdo o Bracuí

Em abril de 2017, quando me encontrei pela segunda vez com Fabiana, nossa conversa ocorreu depois de minha participação no seminário sobre protagonismo das mulheres quilombolas, indígenas e caiçaras, ocorrido no quilombo do Bracuí, promovido pelo Sindicato dos Profissionais de Educação de Angra dos Reis (SEPE) e a Associação dos Remanescentes de Quilombos Santa Rita do Bracuí (ARQUISABRA). Nessa segunda ocasião, o luto pelo falecimento de Angélica atravessou a todo o momento sua fala, especialmente pelo fato de reconhecermos que a morte da amiga e companheira de luta, aos 32 anos, foi agravada pela demora no atendimento médico. Angélica faleceu não apenas porque era paciente renal, mas também por ser uma mulher negra e pobre que encontrou a faceta da morte dos dispositivos racistas. Por isso, havia em sua fala um ar de tristeza, pois além do luto pela Angélica, até o momento atual o Projeto Político Pedagógico da escola ainda não tinha sido reestruturado, incorporando as proposições desenvolvidas durante a formação.

A esse respeito, ela situa que simultaneamente à formação universitária, foi se envolvendo politicamente com a educação, passando a frequentar discussões e fóruns, com destaque para o tema de Educação Diferenciada, promovido pelo Fórum de Comunidades Tradicionais de Angra, Paraty e Ubatuba, que é um espaço de luta constituído pelos representantes das comunidades quilombolas, caiçaras e índios Guaranis que lutam pelo direito ao território, o direito à saúde e o direito à educação diferenciada, que é um termo que define as práticas educativas das comunidades quilombolas, caiçaras e indígenas. De sua fala ainda enfatizo como a construção de um projeto para a escola da comunidade está relacionado ao desejo de partilhar com a comunidade os saberes aprendidos, além de simbolizar a continuidade de uma luta que os antecede.⁴⁷⁵ Em vários momentos de nossa conversa, ela destacou que seu caminhar está inserido numa luta ancestral do povo negro:

Quantos dos nossos morreram para que a gente tivesse um espaço de debate ou um espaço? Quantos corpos foram jogados no oceano? Quantos morreram por questão de terra nesse país? [...] Eu até hoje penso muito que bom que eu consegui através do quilombo e através da cultura. Então, eu espero ter muita

⁴⁷⁵ Fabiana Ramos, em entrevista à pesquisadora, em 9 abr. 2017.

saúde, muita vida para poder estar passando, estar refletindo, estar ainda estudando.⁴⁷⁶

A percepção é a de que a possibilidade de ir para universidade se deve ao fato de muita gente ter lutado e morrido lutando. Daí, o desejo de devolver para comunidade. O projeto *Redescobrando o Bracuí* visava oferecer formação para os professores, além de promover atividades diretamente com os alunos. O projeto aconteceu entre o final de 2014 e o final de 2015, tendo que ser interrompido por alguns meses, em 2015, por causa de uma greve dos professores da rede municipal de Angra dos Reis, que teve início em março, estendendo-se por meses. O objetivo da ação foi a promoção de atividades que despertassem tanto a atenção para os saberes provocados pelo território, bem como o reconhecimento de que aquele espaço possui uma história que precisa ser aprendida pelas crianças da escola.

Para tanto, Fabiana, Marilda, Luciana, Angélica, Marcos Vinícius e Raísa se reuniam toda semana no dia anterior à oficina para discutir juntos as atividades. Destaca-se a parceria com duas professoras: Marília Lopes Campos, professora no curso de Licenciatura em Educação do Campo, da UFRRJ, e Rosilda Nascimento Benácchio, professora do departamento de Educação da UFF. Elas ofereceram orientações e realizaram discussões com o grupo, mas as configurações do projeto foram delineadas pelos quilombolas. Em função dessa parceria com a universidade, foi possível oferecer, ao final da formação, um certificado de curso de extensão para os professores que participaram das oficinas que ocorreram mensalmente entre o final de 2013 e o início de 2014.

O nome *Redescobrando o Bracuí* foi escolhido porque, de certa forma, retomava a ideia do projeto da década de 1990, do qual Marilda, conforme narrei no capítulo anterior, havia participado por meio do registro das histórias locais. Assim como a proposta atual, o projeto da década de 1990 enfatizava a necessidade de inserir as experiências dos alunos como conteúdos legítimos nos programas curriculares e nas práticas escolares. A grande diferença é que, naquela década, foi um movimento que partiu de dentro da escola em direção à comunidade. Agora era o grupo quilombola que oferecia formação para os professores, apontando suas necessidades e sugerindo propostas.

Cada um com quem pude conversar e que participou do projeto indicou as transformações pessoais proporcionadas pela prática, sugerindo que foi uma forma de redescobrirem suas potencialidades, uma vez que o projeto foi pautado por meio do conceito de educação

⁴⁷⁶ Ibid.

diferenciada. Nesse processo foi fundamental a discussão que parte do grupo já havia realizando dentro do Fórum das Comunidades Tradicionais, através da ideia de Educação Diferenciada. Fabiana narra como na região de Angra, Paraty e Ubatuba a luta dos quilombolas, caiçaras e índios guaranis tem se articulado para enfrentar os problemas da especulação imobiliária, os serviços precários de saúde e as práticas educativas que não levam em conta suas especificidades. Por causa disso, o Fórum das Comunidades Tradicionais utiliza o termo Educação Diferenciada, sendo a educação quilombola uma dessas práticas. Vale destacar que Laura Maria dos Santos, liderança do Quilombo de Campinho, é citada por Fabiana por conta de sua ação no Fórum das Comunidades Tradicionais, transformando-se militante da Educação Diferenciada na região.⁴⁷⁷

Tratando-se do Quilombo do Bracuí, o diagnóstico realizado por Fabiana, durante a escrita do seu trabalho de conclusão de curso, foi o desconhecimento, por parte dos alunos da escola, especialmente os não quilombolas, sobre o que era o quilombo. Por isso, era comum entre os estudantes da Escola Municipal Áurea Pires da Gama, que fica dentro do território quilombola, fazerem associações pejorativas ao termo quilombo, como o uso do termo “macumba”, por exemplo. Nessa direção, as práticas com as crianças tinham a função de desconstruir preconceitos. Para tanto, era preciso fazer as crianças percorrerem o território do quilombo, Fabiana descreve uma experiência que exemplifica a proposta:

A gente [Fabiana e Angélica] fez uma caminhada, mas antes da caminhada, a gente pediu para a escola fazer algumas perguntas para eles [alunos] porque a gente queria ver as respostas escritas. Nesse dia, era a escola toda e todos os professores vieram. Então, uma turma ficou com a Angélica e outra turma comigo. Eles tinham que caminhar desde a escola, andar aquele percurso até aqui na casa da dona Marilda. Então, foi muito bacana, a gente ia contando a história e as crianças [dizendo]: essa história eu sei. Aí, eu falava: então conta, se você não souber eu te ajudo. Bacana, a criança falar da história do local, então valeu a pena esse trabalho todo e foi feito com alegria.⁴⁷⁸

Eis as imagens que a descrição de Fabiana evoca: uma prática solar, realizada ao ar livre provocadora da construção coletiva do conhecimento. Prática nômade de criação que promove a construção de vínculos entre as pessoas, as histórias locais e o território. Aqui a dimensão política não está dissociada de uma estética e, não é por acaso, que Fabiana descreve que a

⁴⁷⁷ Fabiana Ramos, em entrevista à pesquisadora, em 9 abr. 2017.

⁴⁷⁸ Ibid.

atividade lhe proporcionou alegria. Isso não é qualquer coisa quando pensamos como as práticas escolares estão cada vez mais burocratizadas em razão de conteúdos e formas de aprender e ensinar que não consideram a necessidade de transfigurar o mundo, já que, conforme tratou Paulo Freire, “o mundo não é. O mundo está sendo”, fazendo perguntas para matutar: “Em favor de que estudo? Em favor de quem? Contra que estudo? Contra quem estudo?”⁴⁷⁹

No rastro dessas perguntas, Fabiana descreve que a construção das oficinas e a realização das atividades com os alunos transformaram-na radicalmente em duas direções: a primeira, relacionada ao tempo, diz respeito a uma noção de eficiência vinculada à rapidez, enquanto a segunda, relacionada ao plano político, diz respeito ao fato de ela deixar de ser uma professora apenas criativa, passando a ser aquela que usa a criatividade para provocar politicamente os alunos.

Em relação ao tempo, ela contou que por conta do seu primeiro emprego como recepcionista, ela acabou incorporando a mesma noção de eficiência da prática anterior para a construção das práticas pedagógicas. Naquele trabalho, ela tinha que realizar simultaneamente múltiplas tarefas. Daí, quando eles se reuniam para organizar as oficinas, ela tinha pressa e queria que terminassem logo, com rapidez. Essa marca de urgência, atrelada a uma auto-cobrança e a uma busca por perfeição, levaram-na ao quadro de ansiedade. Sua narrativa exprime como a *governamentalidade neoliberal* não apenas destrói regras e produz precarização das relações de trabalho, mas, sobretudo produz formas de sujeito. O neoliberalismo, conforme indicaram Pierre Laval e Christian Dartot, “produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades”, que “antes de ser uma ideologia ou uma prática econômica, é em primeiro lugar uma racionalidade, que como tal tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até as condutas dos governados”⁴⁸⁰. Uma das formas de governar as condutas é estabelecer a relação entre o tempo e a eficiência, ou seja, quanto mais rápido concluir a tarefa, mais eficaz e competitivo o indivíduo se mostra.

Aos poucos, a construção coletiva foi ensinando para Fabiana que o processo de construção das oficinas não poderia se valer da lógica de tempo e da eficiência neoliberais. Era preciso respeitar o tempo dos aprendizados. Isso não se deu sem conflitos, ela cita que depois de vários debates, Marcos Vinícius foi um dos companheiros de oficina que mais a ajudou sobre a necessidade de ficar atenta à racionalidade neoliberal na produção do conhecimento. Durante

⁴⁷⁹ FREIRE, Paulo. “Ensinar não é transferir conhecimento”. In: *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários para uma prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 30-31.

⁴⁸⁰ DARTOT; LAVAL, Op. cit., 2016, p. 16.

as reuniões foi preciso um dizer franco entre elas, cuja fala dos colegas fez Fabiana reavaliar a forma como ela estava se governando. Vejamos que não havia mais um chefe ou um padrão para vigiá-la, mas o dispositivo interno de controle já estava implantado na sua derme, na sua subjetividade.

Novamente Pierre Laval e Christian Dartot contribuem, por meio de suas análises, sobre o tempo e a racionalidade neoliberal, considerando que o tempo gasto na produção de mercadoria e serviços é o elemento encarecedor, levando à ideia de que, nas sociedades capitalistas neoliberais, o que varia não é valor das mercadorias, mas o preço do tempo⁴⁸¹. Em termos de serviços, o preço do tempo de uma secretária não é mesmo que o tempo de um médico. O preço do tempo de uma mulher negra que exerce a mesma função que um homem branco não são os mesmos.

Além das transformações relativas ao tempo, Fabiana igualmente narrou como sua aproximação política com a luta quilombola transformou os conteúdos de suas práticas pedagógicas. Ela disse que sempre foi uma professora criativa, mas foi percebendo que não bastava apenas ter uma criatividade despolitizada; era preciso que os conteúdos questionassem o racismo. Esse processo ocorreu por meio de vivências: seja frequentando reuniões sobre as questões quilombolas, seja conversando com os mais velhos do quilombo, como o senhor Zé Adriano, que conhece histórias e tradições do quilombo. Ela avaliou que, por meio das práticas escolares, o racismo mostra seus dentes de forma mais perversa e silenciosa, tentando destruir o que há de mais subjetivo: a autoconfiança intelectual. Daí, veio sua compreensão de que ética e estética deveriam caminhar juntas em um projeto de educação progressista. Em termos teóricos, essa percepção se dá igualmente pela aproximação com o trabalho de Paulo Freire. Tanto nas suas falas como no texto do seu trabalho de conclusão de curso, ela relaciona sua abordagem teórica ao pensamento de Paulo Freire, cuja proposta visa à construção da autonomia, frisando que ensinar exige respeito, pesquisa, respeito aos saberes dos educandos, criticidade, que se traduzem por meio de uma ética que também é estética⁴⁸². Ao incluir o racismo em suas preocupações pedagógicas, ela manifesta o desejo de ir transformando suas práticas pela articulação da “decência e boniteza⁴⁸³” que, segundo Paulo Freire, se expressa quando

Mulheres e homens, seres histórico-sociais, nos tornamos capazes de comparar, de valorar, de intervir, de escolher, de decidir, de romper, por tudo

⁴⁸¹ Idem, p. 328-330.

⁴⁸² FREIRE, Op. cit., 1996.

⁴⁸³ Ibid., p. 18.

isso, nos fizemos seres éticos. Só somos porque estamos sendo. Estar sendo é a condição, entre nós, para ser. Não é possível pensar os seres humanos longe, sequer, da ética, quanto mais fora dela. Estar longe ou pior, fora da ética, entre nós, mulheres e homens, é uma transgressão. É por isso que transformar a experiência educativa em puro treinamento técnico é amesquinhar o que há de fundamentalmente humano no exercício educativo: o seu caráter formador. Se se respeita a natureza do ser humano, o ensino dos conteúdos não pode dar-se alheio à formação moral do educando. Educar é substantivamente formar.⁴⁸⁴

Esse exercício de se formar no fazer que Fabiana experimentou. A prática pedagógica torna-se uma atitude política. Sobre isso, pesquisadora em educação Gilvânia Maria da Silva, em sua dupla experiência como educadora e quilombola da comunidade Conceição das Criolas, situada no sertão do estado de Pernambuco, considerou:

Fazer educação naquela conjuntura e com as condições que se tinha era reinventar o exercício do magistério, pois a tarefa não era apenas de fazer com que as pessoas tivessem acesso aos conhecimentos, era também investir para que elas acreditassem nos seus saberes e na sua cultura e os colocassem à disposição das novas gerações. Esse trabalho exigia uma formação não oferecida pela escola.⁴⁸⁵

Educar é substantivamente formar eticamente e, no caso da Educação Quilombola, articula-se à potencialidade da transmissão dos saberes para a construção de laços nas comunidades, conforme descritas por Gilvânia Maria da Silva. Por isso, é preciso buscar outras bases epistemológicas. A última pergunta que fiz para Fabiana na tarde de abril de 2017, sobre como as relações estabelecidas por ela com território e moradores do quilombo influenciaram em sua formação como liderança e professora, obtive como resposta, em meio a risos e lágrimas:

Que pergunta difícil! Eu vou falar a verdade, eu não me vejo como liderança como as pessoas falam [...] Talvez eu faça pouco, mas o pouco que eu faço a gente tenta não deixar a peteca cair, não deixar morrer as coisas porque a gente vê que as mulheres, a dona Marilda, tia Olga, a Marília [...] são mulheres fortes. [...] às vezes a gente fica triste, mas é normal, isso aí é o ser humano, a gente não é máquina. Tem gente aí [referindo-se à Angélica] que eu sinto muita falta. Jogar tudo no lixo e virar as costas é bastante difícil pra quem já está com o bichinho da luta, porque se a gente parar eu acho que isso daqui

⁴⁸⁴ Ibid.

⁴⁸⁵ SILVA, Op. cit., 2012, p. 23

será engolido. Você quer saber que a terra que seus avós andaram, a terra onde as pessoas que lutaram foi de água a baixo? É muito triste. Como a vida faz você dá voltas, voltas e voltas. Você pára para analisar tudo que você já fez, mas eu acho que é por eles, tanto os vivos como os que já se foram.⁴⁸⁶

Fabiana, como outras quilombolas com as quais conversei, expressa incômodo com a palavra liderança, termo rejeitado por algumas delas. Uma explicação possível é que seu sentido, muito usado nos circuitos empresariais, apresenta dissonância com práticas baseadas em projetos de construção coletiva. Outro motivo de relutância pode estar relacionado ao fato de que o lugar de liderança sempre foi uma posição masculina. Daí, seja por timidez, seja por perceberem dentro movimento quilombola as relações de poder baseadas nas hierarquias de gênero, muitas rejeitam essa posição, mesmo quando são engajadas na luta quilombola. De todo modo, o desconforto nos coloca diante da necessidade de usarmos os termos das próprias pessoas, ao contrário, de atribuí-las, a priori, um rótulo. Ela cita as mais velhas, as quais ela considera como verdadeiras lideranças: Olga e Marilda, do Quilombo do Bracuí, e Marília, que foi sua professora na UFRRJ e parceira na construção das oficinas. Sua fala sugere o reconhecimento de que parte do conhecimento que construiu foi possibilitado pela partilha de experiências com as mais velhas.

As lágrimas chegam à sua face quando se refere à Angélica, amiga e companheira falecida em setembro de 2016: “tem gente aí que eu sinto muita falta”. Terminamos aquele encontro chorando juntas e nos permitindo expor uma para outras nossas fragilidades, afinal, somos demasiadas humanas.

Na introdução do *Amada*, livro que conta a história de Sethe, ex-escrava que convive com o fantasma de seu bebê morto pelas condições brutais da escravidão, Toni Morrison afirma desejar com aquela narrativa “que a ordem e quietude da vida cotidiana fosse violentamente dilacerada pelo caos dos mortos carentes; que o esforço hercúleo de esquecer fosse ameaçado pela lembrança desesperada para continuar viva”⁴⁸⁷ Essa última conversa com Fabiana me fez lembrar das palavras de Morrison. Naquela tarde, o luto por Angélica não a deixava esquecer de todos aqueles que antes dela caminharam e morreram lutando por aquele território. Esse é uso potente da ancestralidade, já que potencializa a luta no presente.

⁴⁸⁶ Fabiana Ramos, em entrevista à pesquisadora, em 9 abr. 2017.

⁴⁸⁷ MORRISON, Op. cit., 2007, p. 13.

4.2 Laura Maria dos Santos: em uníssono com a vida



Imagem 6 – Laura Maria dos Santos
Foto: Aaron Jaekel (2016)

Laura Maria dos Santos, 57 anos, é hoje uma liderança quilombola respeitada na região de Paraty, em Angra dos Reis e adjacências. Parte do seu reconhecimento advém de sua militância em torno da educação, que teve início nos anos 2000, momento em que retorna às terras de Campinho da Independência, em Paraty. Hoje ela é uma das diretoras da Associação de Moradores do Campinho (AMOC), que colaborou com criação da Associação das Comunidades Quilombolas do Rio de Janeiro (AQUILERJ). Além disso, Laura é pedagoga, cantora, jogueira, umbandista, apaixonada pelo conhecimento e pela literatura.

Quando nos encontramos, em 24 de fevereiro de 2016, chamou-me a atenção como as dimensões ética e estética defendidas por ela exprimem-se em outros aspectos de sua vida, inclusive pela arquitetura de sua casa: uma construção de alvenaria, sem paredes internas, com janelas largas que permitem o contato visual com o espaço externo. Um modo de habitar que não se circunscreve à casa, mas integra o terreiro, a cachoeira, as árvores, o caminho, os animais que a circundam. Minha percepção se intensificou quando, a dado momento da conversa, ela interrompeu a fala para prestar atenção nos pássaros que pousaram na árvore. Fizemos silêncio para escutar seus cantares.

Naquelas horas, Laura falou francamente de sua relação com a escola e o conhecimento em diversas fases de sua vida. A forma como ela narrou seus deslocamentos sugeriu que seu mover em direção é uma forma de estar em uníssono com a vida, parafraseando Caetano Veloso na canção “Sou seu Sabiá”⁴⁸⁸. Para acompanhá-la, daremos saltos em três temporalidades oferecidas por sua narrativa: a primeira vai de sua saída do quilombo com quatro anos até a infância no Rio de Janeiro, quando vai morar com a tia no Morro do Turano, favela na periferia da cidade do Rio. No segundo momento, relacionado ao período de redemocratização, Laura rememora na fase adulta sua militância nos movimentos sociais na cidade do Rio. O terceiro, a partir de 2004, aborda o momento em que ela retorna a Paraty, depois de tomar conhecimento da luta quilombola em que seus parentes estavam envolvidos.

4.2.1 Ditadura militar: escola, o espaço interdito

Anos 1950. Paraty. Lá nas terras onde hoje se localiza o quilombo Campinho da Independência, em 1959, nascia Laura Maria dos Santos. Os desdobramentos sociais do projeto desenvolvimentista levaram à expulsão maciça de trabalhadores rurais do campo para os centros urbanos. Naquela multidão sem rosto por causa do racismo e da pobreza, estava ela e parte de sua família. Uma de suas tias, embalada pela crença de que na cidade grande as condições seriam melhores, levou a menina para a cidade do Rio de Janeiro, justificando: “essa menina precisa receber educação”. Em plena Ditadura Militar, a promessa de educar a menina não pôde

⁴⁸⁸ VELOSO, Caetano. *Sou seu Sabia. Noites do Norte*. Brasil. Universal, 2000.

ser cumprida porque o desejo da tia⁴⁸⁹ tropeçava no mesmo projeto político que os empurrou do campo para cidade: terra para agronegócio, escola para poucos. Por isso, Laura cresce vivenciando todas as humilhações e os constrangimentos dessa racionalidade por meio da qual a escola era concebida como um privilégio.

Aqueles que nasceram e cresceram nas *terras de preto* ou nas favelas urbanas durante a Ditadura Militar vivenciaram as perversas tecnologias de poder dispostas pelos *dispositivos racistas e sexistas*, sobretudo mulheres negras que desejavam objetos e espaços interditados aos seus corpos: os livros e a escola.

No regime militar, a especificidade da violência está atrelada ao discurso da democracia racial, uma forma nefasta de governar as condutas que impedia a enunciação dos conflitos atrelados às diferenças étnico-raciais. Vivíamos relações de poder baseadas na racialização dos corpos, mas não era possível enunciá-las, sob pena de sermos acusados de importar um conflito que não era nosso. Atrelado a isso, o modelo desenvolvimentista da Ditadura Militar levaria as condições de vida das populações camponesas, especialmente aquelas que viviam nas terras de pretos nas áreas rurais ou em suas extensões urbanas nas favelas, a níveis desumanos de violência e de exclusão. O modelo econômico favoreceu a intensificação das grilagens e dos avanços violentos das fronteiras agrícolas, entre outras formas de violência contra os negros e pobres.

No Rio de Janeiro, a forma como esse projeto afetou os camponeses pobres ocorreu por meio da *desagriculturalização*⁴⁹⁰, processo comentado no terceiro capítulo desse trabalho, diz respeito, em linhas gerais, do recuo progressivo das atividades agrícolas em terras fluminenses. Essas configurações econômicas comprometeram os modos de vida daqueles que viviam nas comunidades negras rurais, fazendo com que elas vivenciassem ameaças violentas de perda de seus territórios pela especulação imobiliária em áreas que passaram a ser valorizadas pelo turismo, pela substituição das plantações pelo gado, pelos proprietários de terras e pela impossibilidade de continuar sobrevivendo como agricultores nas regiões onde viviam.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Ao longo de sua fala Laura muitas vezes chama a tia de mãe.

⁴⁹⁰ RIBEIRO. “Desagriculturalização”. In: Op. Cit., 2005, p. 158-163

⁴⁹¹ Esse processo foi narrado em algumas pesquisas: Cf: MATTOS, Hebe Maria; MEIRELES, Lúcia C. Meu pai e vovô falava: quilombo é aqui. In: MATTOS, Hebe Maria; MEIRELES, Lúcia C. *Memória do cativo: território e identidade na comunidade negra rural de São José da Serra*. Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo - Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1998; GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. *Terras de Pretos: terra de mulheres: Terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Fundação Cultural Palmares, 1996.

Tratando-se da região litorânea, especialmente a região de Paraty onde Laura nasceu, por conta dessas configurações econômicas muitos camponeses deixaram a região, seja aproveitando as oportunidades de trabalho na cidade de Paraty, seja se deslocando para os grandes centros. Foi nesse contexto que parte da sua família, impossibilitada de viver da terra, deixou Campinho rumo à cidade do Rio de Janeiro. Em Paraty, o processo se torna mais agudo durante a construção e inauguração da rodovia Rio-Santos (BR101), na década de 1970, trazendo a reboque a valorização das terras da região da Costa Verde, que inclui os municípios de Angra dos Reis e de Paraty, e a eleição do turismo como o motor do desenvolvimento local. Nesse período, o grupo de Campinho, que estava assentado às margens da BR-101, começou a sofrer pressões externas, ligadas aos interesses de apropriação daquelas terras. Por isso, já em 1970, os moradores de Campinho entraram com uma ação de usucapião na justiça por meio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Paraty.⁴⁹²

Os moradores de Campinho reivindicavam a posse da terra porque, em termos de formação histórica, filiavam-se por parentesco às três escravas cujas histórias estão vinculadas à formação do bairro negro de Campinho. No final do século XIX, depois da decadência do regime escravocrata, vários proprietários de terra da região, incapazes de manter as propriedades como unidades produtivas, abandonam ou doam as terras. Foi nesse contexto que o antigo proprietário fez uma doação verbal de parte de suas terras para três escravas da Casa-Grande: Antônia, Marcelina e Luzia. Não há nenhuma documentação que prove esse fato; entretanto, as terras foram abandonadas pelos antigos donos e, até a década de 1970, o grupo não teve grandes problemas em permanecer nas terras, situação que se modifica com a construção da Rodovia Rio-Santos entre 1970 e 1973, em plena Ditadura Militar.⁴⁹³

É nesse contexto que, aos cinco anos de idade, em 1964, Laura foi levada por sua tia Francisca para o Rio de Janeiro. Em termos pessoais, isso aconteceu porque sua mãe biológica, por causa de problemas mentais, já não podia mais responder pelos seus atos, e ela, avançando em idade, necessitava de mais atenção. Sobre a mãe biológica, em entrevista concedida à pesquisadora Edileia Alves, em 2014, ela diz:

Naquela época, a situação estava muito difícil, minha mãe era solteira, eu hoje é que faço essa análise, entende? A vida era muito difícil para ela, ela sofria

⁴⁹² GUSMÃO, Neusa Maria Mendes, Op. cit., 1996; ALVES, Edileia de Carvalho Souza. *Tem que partir daqui, é da gente*: a construção de uma escola “Outra” no quilombo Campinho da Independência, Paraty, RJ. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Departamento de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

⁴⁹³ Ibid.

preconceito, muita discriminação, não é? Então, a gente passava muita dificuldade sozinha, era explorada.⁴⁹⁴

Nessa entrevista, Laura realiza um exercício de reelaboração do passado, indicando as possíveis causas dos problemas mentais de sua mãe biológica: mulher e mãe solteira sendo alvo de exploração. Ao posicionar, por meio da crítica de gênero, sua mãe em uma dimensão histórica, ela produz novos significados sobre o passado, podendo se deslocar do afeto do abandono infantil para uma postura crítica que situa como sua mãe também foi vitimada pelas condições de desamparo social.

De acordo seu modo de ver, a tia, percebendo a situação de fragilidade em que se encontrava a menina, levou-a para morar no Rio de Janeiro, mais especificamente no Morro da Matinha, que hoje se chama Morro do Turano, situado na zona norte da cidade do Rio. Tia Francisca, que Laura por várias vezes chama de mãe, tomou essa decisão afirmando que a menina precisava estudar, já que no bairro negro de Campinho não havia escola.

Já no Rio de Janeiro, as dificuldades de estudar evidenciam a larga distância entre promessa de escolarização que a tia imaginava oferecer e a realidade da cidade. Laura passa sua infância vivenciando todas as humilhações e constrangimentos de uma racionalidade em que a escola era concebida como um privilégio de classe, raça e gênero: “É, eu lembro que fui para delegacia tirar atestado de pobreza. Eu me lembro que eu saí da delegacia chorando porque a minha mãe [tia] teve que contar a minha história. Ela falou que não era minha mãe”⁴⁹⁵. Ela adorava ler, amava a escola, mas aquele espaço era um lugar interdito para ela, sendo franqueado apenas quando ela já tinha nove anos de idade:

Eu fui para escola só com nove anos de idade. Eu adorava estudar. Meu primeiro dia na escola é o dia que eu mais me lembro. Eu me lembro que eu gostava muito de ler. Lia tudo. Então eu lia aqueles livros todos. Eu me lembro que eu me escondia no porão para ler, porque se minha tia me pegasse lendo, ela me batia. Na verdade, quando ela disse: eu vou dar educação para essa menina, ela queria me ensinar as prendas, mas eu não estava nem aí pra isso. Esse foi o meu primeiro ato de resistência: não querer aprender aquilo que minha mãe [tia] queria que eu aprendesse. Apanhei muito. Você imagina uma criança, no lugar que a gente morava numa periferia, o que eu tinha era o quintal. Uma menina presa, aquela educação muito rígida. Então, eu me lembro que o que eu tinha era o quintal. Ainda bem, o quintal era grande, tinha amendoeira, tinha mangueira, goiabeira.⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ ALVES, Op. cit., 2014, p. 129.

⁴⁹⁵ Laura Maria dos Santos, em entrevista à pesquisadora, em 25 fev. 2016.

⁴⁹⁶ Ibid.

Até aqui, percebemos que o corpo e os desejos de Laura são constantemente ameaçados pela perda, exclusão e violência fora e dentro de casa. Não havia lugar seguro para seu corpo. Na delegacia, é preciso se humilhar para conseguir ingressar na escola. Sobre esse sentimento, a psicanalista Maria Lúcia da Silva considera que os relatos de humilhação, tal como esse descrito por Laura, são precedidos de vergonha e que a escola tem sido *locus* preferencial para emergência desse sentimento para negros e negras.⁴⁹⁷

O desejo pelos livros e pela leitura igualmente gera a violência dentro de casa. As surras que a mãe [tia] lhe dava era para que ela cumprisse seu destino de corpo negro e feminino: aprender “prendas domésticas”, a fim de cuidar do marido ou para trabalhar na casa dos outros. Por isso, ela diz: “Esse foi o meu primeiro ato de resistência: Não querer aprender aquilo que minha mãe [tia] queria que eu aprendesse”:

Minha cabeça não era, até hoje, não é isso. E eu me lembro que ela [tia] tinha um assoalho. Aquelas panelas dela brilhavam, era uma exímia dona de casa e ela queria que a gente aprendesse aquilo. [...] Então, eu detestava aquelas coisas, eu tinha que fazer angu pros cachorros. Botava aquelas pelancas de carne. Eu detestava fazer aquilo. Então eu não gostava, ela [tia] não entendia, não aceitava.⁴⁹⁸

Os livros, o porão, o quintal, a amendoeira, são narrados por Laura como se fossem *contra-espacos*, ou seja, espaços outros, que a protegiam do que limitava e mortificava seu desejo de expansão por meio do conhecimento e da leitura. Para a tia, educar uma menina era ensinar as “prendas domésticas”, que Laura detestava. Ela, que já experimentava os espaços outros trazidos pelas leituras, não aceitava ter seu destino limitado pelos trabalhos domésticos, pois aquilo não fazia sentido para ela. Quando criança, ela se vale do universo simbólico infantil rico em propor *contra-espacos*. Sobre a dimensão heterotópica desses jogos infantis, Foucault descreve:

É o fundo do jardim, com certeza, é com certeza o celeiro, ou melhor ainda, a tenda de índios erguida no meio do celeiro, ou é então – na quinta-feira à tarde – a grande cama dos pais. É nessa grande cama que se descobre o oceano, pois nela se pode nadar entre as cobertas; depois, essa grande cama é também o céu, pois se pode saltar sobre as molas; é a floresta, pois pode esconder-se; é a noite, pois ali se pode virar fantasma entre lençóis; é, enfim, o prazer no retorno dos pais, se será punido.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ SILVA, Maria Lúcia. “Racismo no Brasil: questões para psicanalistas brasileiros”. In: KON. Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da Silva; ABUD, Cristiane Curi. *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 85.

⁴⁹⁸ Ibid.

⁴⁹⁹ FOUCAULT, Op. cit., 2013, p. 20

Entretanto, Foucault adverte que os *contra-espços* não são invenções apenas infantis; são os adultos que também as inventam para as crianças. No caminho dessa provocação, poderíamos dizer que, por meio de uma reflexão posterior, Laura atribui significados aos atos realizados, permitindo que surjam, na sua narrativa, os livros, o porão, a amendoeira e o quintal como lugares de resistência. Não se trata de perguntar se, quando criança, esses espaços existiam ou não, mas de focar os significados que eles adquirem no tempo presente. De certo modo, em sua narrativa ela se coloca como alguém que, desde criança, buscava construir espaços outros. Não interessa aqui questionar a veracidade dessas ações, mas de reconhecer a coragem de enfrentar o passado a fim de reescrever a própria vida, de enxergar valores positivos que fissuram práticas desqualificadoras dos corpos.

Enquanto Laura enfrentava os problemas na cidade, o grupo que na década de 1970 ficou em Campinho, Paraty, também estava buscando saídas possíveis contra os dispositivos racistas que incidia sobre seus territórios, por meio da aproximação com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e com a Igreja Católica. Em 1975, mesmo diante dos limites legais, o grupo, articulando-se com a assessoria jurídica da Comissão Pastoral da Terra, move uma ação de *usucapião* a fim de se defender contra as constantes invasões em seu território, especialmente depois que se concluiu a construção da Rio-Santos⁵⁰⁰. Nesse contexto de necessidade de construir fronteiras entre eles e nós, a narrativa das três escravas ganhou força como uma arma simbólica: Vô Tonica, Vô Marcelina e Vô Maria, as três escravas, que foram escravas na casa-grande e receberam a doação das terras no final do século XIX.⁵⁰¹ Laura, em uma entrevista para o documentário *Quilombo Conectado*, se situa:

Minha raiz é Maria Luzia. O maior legado delas foi a visão que elas tiveram de ter visto naquela impossibilidade, a possibilidade de recomeçar. Aí, então começar a história delas.⁵⁰²

⁵⁰⁰ GUSMÃO, Op. cit., 1996.

⁵⁰¹ Ibid.

⁵⁰² Laura Maria dos Santos. In: QUILOMBO Conectado. Produção: Formação Gesac, 11:45 min, Paraty, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N_Kkc44LAmM&t=325s>. Acesso em 10 jun. 2017.

4.2.2 Trabalho, educação e os movimentos sociais

Final dos anos de 1970. Rio de Janeiro. Entre o trabalho na fábrica têxtil e a lida com os filhos, Laura termina o “segundo grau” por meio do ensino supletivo. Nesse ínterim, ela se engaja na luta social nos movimentos de esquerda, participando ativamente do processo de redemocratização atuando junto às Comunidades Eclesiais de Base (CEB). Em meados da década de 1970, ela foi trabalhar em fábricas de roupas, um trabalho em que não conseguiu se adaptar, como aponta a seguir:

Que eu até então trabalhava em fábrica de costura e não me adaptava em nenhuma delas, que eu achava tudo muito injusto, as condições de trabalho, mas eu era uma pessoa alienada, não entendia. Aí, eu ficava mudando de fábrica. Na Rua Assis Lobo, hoje é um polo têxtil. Ali era tudo fábrica. Então eu saía de fábrica e ia para outra, achando que a outra sempre seria melhor. Aí, eu não entendia minha insatisfação com aquele trabalho e eu não entendia porque era tudo igual.⁵⁰³

A rotina das fábricas, com seus horários, regras e códigos que objetivam a construção de corpos dóceis, traziam desconforto para Laura que, na época, não possuía conceitos para nomear essa forma de violência, cujo corpo era afetado. Entretanto, ainda muito jovem, com 15 anos e uma educação rígida, ela buscou no casamento a possibilidade de se livrar dos constrangimentos dos trabalhos nas fábricas e dos problemas de relacionamento com a tia que, na época, se aprofundavam. Ela conta como foi o processo:

Eu na verdade não queria nada daquilo [casamento], eu estava desiludida, tinha tido um namorado, mas aquela pressão de homem e eu muito boba enfim aceitei [...] Meu primeiro marido me ajudou muito, ele não me atrapalhava a fazer as coisas. Eu tive liberdade para fazer as coisas que eu queria fazer: ingressei em movimento social [...] retomei meus estudos pra terminar o primeiro grau que eu ainda não tinha terminado. Terminei a oitava série, concluí o segundo, tudo no supletivo. No primeiro ano do segundo grau, eu engravidei e não terminei. Aí para eu ir para faculdade, já não dava mais.⁵⁰⁴

⁵⁰³ Laura Maria dos Santos, em entrevista à pesquisadora, em 25 de fev. 2016.

⁵⁰⁴ Ibid.

O casamento como uma experiência imperativa às mulheres foi uma narrativa que, durante muito tempo, estabeleceu-se como ordem discursiva, mesmo para aquelas que, como Laura, desejavam estudar. Laura enxergou no casamento uma brecha para se livrar das opressões no trabalho e das relações autoritárias com a mãe que a criou. Contudo, as dificuldades financeiras e o nascimento do primeiro filho adiaram seu desejo de continuar seus estudos e ir para universidade, um sonho antigo que ela está realizando apenas agora, com 59 anos, cursando de Pedagogia. Nesse período, a militância nos movimentos sociais passa a ser o espaço em que Laura canaliza a raiva diante das injustiças sociais. No entanto, o casamento vai se desgastando e a tristeza, mesclada à revolta, fez o corpo adoecer:

O meu casamento já tinha ido para o bebeléu, mas ainda havia o respeito. Então, a gente foi segurando as pontas. Mas aí eu comecei a ficar doente, eu tive consciência que a minha doença era isso. Que eu tinha que me libertar, já estava dando a hora de me libertar. Eu me lembro que o meu companheiro falou: “poxa, não separa agora não, se trata primeiro”. Eu disse: “filho, eu vou usar o seu plano de saúde todo e não vou conseguir me curar”. Então, quando eu tive essa consciência, eu já estava fazendo terapia, mas já tinha feito hepatite por conta da raiva que eu absorvi da minha mãe [tia]. Graças a Deus já perdoei ela. No centro aprendi a perdoar, graças a Deus. Então, eu fui me libertando de todas essas coisas e continuo por esse caminho aí de libertação. A gente vai só superando. Tem muita coisa para gente se libertar.⁵⁰⁵

Laura descreve questões que ela precisava resolver, já que, a seu ver, a não resolução das mesmas estava adoecendo seu corpo, levando-a desenvolver um quadro de hepatite. Primeiro, a crise no casamento que culminou com o processo de separação. Segundo, a noção de que a relação conflituosa com a mãe intensifica a raiva que sentia no presente. Em sua narrativa, essa percepção foi possível por meio do trabalho terapêutico e por intermédio da umbanda onde ela aprendeu a perdoar. No caminho aberto por Spinoza, o estado melancólico, ou seja, um afeto triste, diminui a potência de agir. Já os afetos alegres, como o contentamento, são momentos que a mente passa por estado mais pleno.⁵⁰⁶ Assim, “durante todo o tempo em que mente imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir de nosso corpo, o corpo estará afetado de maneiras que aumentam ou estimulam sua potência de agir”⁵⁰⁷ A tristeza profunda adoeceu o corpo, mas narrar sobre o aprendizado do perdão mobiliza no presente o sentimento de contentamento, que oferece combustível para luta.

⁵⁰⁵ Ibid.

⁵⁰⁶ SPINOZA, Op. Cit., 2013, p.177-179.

⁵⁰⁷ Ibid, p. 179

4.2.3. Vivência dos saberes: educação e o devir quilombola

Anos 2000. Rio de Janeiro e Paraty. Laura descobre que seus primos de Paraty estavam no Hotel Glória, participando de um encontro das comunidades quilombolas. Ela, movida pelo afeto de encontrar seus familiares, decide: “Eu vou lá ver meus primos, nem sabia do movimento quilombola”⁵⁰⁸. Naquele dia, ela recebe uma informação que a levaria de volta para Paraty. Seus primos dizem: “Você é quilombola”. Perplexa, ela repete:

Eu sou uma quilombola? Aí eu fico sabendo que meus primos eram do movimento quilombola. Eu nem sabia que existia esse movimento. Aí eu falei: “Caraca! Que legal, o pessoal está atestado!”⁵⁰⁹

Naquele dia seus primos solicitaram que ela representasse o Quilombo de Campinho em uma reunião que aconteceria no Rio no dia seguinte e que eles não poderiam participar. Apesar do desconhecimento da questão quilombola por parte de Laura, o acúmulo de experiência nas áreas sociais, trabalhando em movimentos, favoreceu que seus primos pedissem sua ajuda. No dia posterior ao encontro, ela vai à reunião e começa a se inteirar sobre o movimento quilombola: “eu estava sem perceber, voltando”, rememora Laura sobre seu processo de voltar para as terras de Campinho. Essa percepção adveio do fato de que, apesar de na época ela estar coordenando um projeto com crianças no Rio de Janeiro, a situação financeira ia mal das pernas: “eu estava fazendo Pedagogia, já estava com dois meses de aluguel atrasado”. Por isso, o pedido de seus primos para que ela voltasse para o quilombo ficou ressoando no seu desejo, provocando-lhe uma miscelânea de sentimentos: a vontade de voltar para Paraty e a responsabilidade de ficar no Rio por causa do projeto que coordenava. Porém, ao final, ela decide: “Vou voltar para minha terra e eu acho que é isso que eu preciso fazer mesmo.”⁵¹⁰

Em 2004, Laura muda-se em definitivo para o quilombo. Em 2005, como ela sempre se identificou com o trabalho com as crianças, ela começou a trabalhar com as crianças no Ponto de Cultura e também com o projeto de turismo da comunidade. Em seguida, veio a decisão de construir a casa:

Eu pedi meu tio para fazer minha casa aqui. Tem outras histórias até eu chegar. Essa casa pertenceu a minha bisavó, ela estava com outra pessoa. A outra

⁵⁰⁸ Laura Maria dos Santos, em entrevista à pesquisadora, em 25 fevereiro de 2016.

⁵⁰⁹ Ibid.

⁵¹⁰ Ibid.

pessoa desistiu e aí eu pude vir. Tem toda uma história que até o astral prepara tudo, vai preparando a escolha do lugar. É, eu moro aqui sozinha, você pode ver aqui do outro lado, que é o lado norte, que é o lado que todo mundo mora, mas eu moro aqui por conta da cachoeira. E tem toda uma história por conta disso. A questão da espiritualidade. Eu sempre fui filha de Iansã, desde os meus doze anos de idade. Mas aí eu precisava me acalmar, essa cachoeira aqui me preparou, sabe? E hoje eu sou filha de Oxum. Como é que a gente muda os padrões nossos vão mudando, e aí a minha mãe [Iansã] que era mãe de frente está hoje nas minhas costas me amparando e a Oxum está de frente para mim conseguir dar conta da minha missão: se não, não dá. Essa coisa de você fazer diversos tipos de enfrentamentos, isso me desgastou, mas também eu encontrei a espiritualidade, depois de adulta, fazendo terapia ainda no Rio. Eu tive que fazer terapia. Eu fiz terapia reichiana.⁵¹¹

A escolha do local da casa expressa a tessitura afetiva em que muitos fios se conectam: no mesmo local que fora casa da bisavó, que também era da umbanda, perto da cachoeira, sendo um lugar que a acalma, já que sua mãe espiritual de frente agora é Oxum, rainha das águas doces. De igual modo, a trama familiar tecida por ela extrapola os laços sanguíneos, evocando a espiritualidade. Sobre isso, ela diz que desde os doze anos de idade era filha de Iansã, mas na idade adulta sua mãe de frente passou a ser Oxum. A respeito das mães espirituais citadas por Laura como Iansã e Oxum, as análises de Jurema Werneck são valiosas para pensarmos no legado oferecido pela mitologia dos orixás, da tradição iorubá:

A dos povos africanos sub-saarianos, especialmente aqueles que vieram de onde se localizam hoje Benin e Nigéria a partir do século XIII, nos disponibilizou diferentes exemplos. Não deve ser coincidência estes mitos terem resistido à travessia transatlântica nas condições sub-humanas como suas portadoras vieram, resistindo ao regime de aniquilamento e terror racial, às investidas do eurocentrismo cristão, à violência patriarcal, sendo preservados (e, é claro, transformados, pois se trata de culturas vivas) na tradição afro-brasileira do século XXI.⁵¹²

A mitologia dos orixás femininos descritas por Werneck são narrativas concebidas pela autora como “ideias-forças-organizadoras”⁵¹³ que, a partir da década de 1970, tem influenciado a singularidade do antirracismo feminista das mulheres negras, especialmente aquelas que

⁵¹¹ Laura Maria dos Santos, em entrevista à pesquisadora, em 25 fev. 2016.

⁵¹² WERNECK, Jurema. “Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo” In: *Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux* [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009, p. 154. Disponível em: <<http://books.openedition.org/iheid/6316>>. ISBN: 9782940503827. DOI: 10.4000/books.iheid>. Acesso em 10 jun. 2017.

⁵¹³ Ibid.

possuíam experiências com as práticas religiosas de terreiro, tais como a umbanda e o candomblé. Jurema define que há diferenças entre as práticas religiosas de tradição iorubá, como o candomblé, e as práticas influenciadas pelas tradições bantu, como a umbanda. Sobre a segunda, Werneck salientou que essas tradições religiosas também oferecem modelos de mulheres fortes, guerreiras, sensuais, muitas delas com os mesmos nomes e atributos das divindades iorubás⁵¹⁴. Levando em consideração como a tradição mitológica dos orixás fornece modelos de feminilidades para as mulheres negras, a pesquisadora, sumariza a mitologia dos orixás femininos. Leiamos sobre Iansã e Oxum, descrita por Laura como suas mães espirituais:

Iansã: é a senhora dos ventos e dos raios. Uma força guerreira, perigosa, insubordinada. É ela que, desobedecendo à regra que vedava às mulheres a participação no culto dos mortos, obteve o poder de penetrar suas cerimônias e dançar com eles. Compartilha seus mistérios. E ainda, é aquela que, apropriando-se dos poderes destinados ao rei – Xangô, seu marido – adquiriu o poder de cuspir raios e soltar fogo pela boca. Iansã é também a mãe que abandona os filhos, que serão criados por Iemanjá.

Oxum: travou uma disputa com Orixalá, o rei, por seus poderes. Dessa disputa saiu vitoriosa, tornando-se a senhora do ouro e da riqueza. Como Nanã, é chamada de Ialodê, a que fala pelas mulheres. Está ligada à fecundidade, à menstruação e ao futuro. E à instabilidade simbolizada pelo curso dos rios. Uma das características mais expressivas de Oxum é sua sensualidade, sua sabedoria em relação às artes e delícias do sexo.⁵¹⁵

Notemos que, conforme sumarizado por Jurema Werneck, na mitologia iorubá os orixás femininos apresentam contradições e desejos humanos. Elas desafiam os orixás masculinos. São mães sem perder a força erótica. Em virtude disso, essas narrativas problematizam os modelos de feminilidade cristã e burguesa, oferecendo, especialmente para as mulheres negras dos terreiros, modelos outros de potência feminina. Laura se vale dessa simbologia, vinculando a força explosiva de Iansã com a raiva que movimentava sua luta nos movimentos sociais, situação que, segundo ela, afetou sua saúde. Mais recentemente, depois de passar por um processo terapêutico, ela se fortalece nas águas de Oxum, que passa a ser sua mãe de frente. No olhar de Laura, as mães espirituais mudam porque os indivíduos se transformam. Em seu processo de mudança, Oxum se transforma em sua mãe de frente para ensiná-la uma forma mais calma de se expressar na luta. A cachoeira, simbolizando as águas de Oxum, faz parte do aprendizado de Laura em seu processo de dar outros fluxos para a raiva que lhe consumia o corpo. Ela se vale dessas filiações espirituais para construir novas ancoragens no momento de

⁵¹⁴ Ibid., p. 154.

⁵¹⁵ Ibid., p. 154-155

retorno para Campinho: a espiritualidade e os afetos femininos são elementos fundamentais no processo de voltar para casa. Sua narrativa aponta como os sentimentos de raiva com relação às injustiças sociais e aos ressentimentos pessoais mortificam o corpo, causando-lhe doenças.

Sobre os princípios das religiões afro-brasileiras, Helena Theodoro afirma que estas, como a umbanda que, por meio de suas irmandades, possibilita a construção de vínculos sociais e, muitas vezes, substituem a referência familiar. Uma vez que, de acordo com a autora, essas religiões imprimem formas de relações sociais por meios próprios de organização e hierarquia, estimulando a vida comunal, estabelecendo padrões estéticos e formas específicas de comunicação com um riquíssimo universo simbólico. Segundo a pesquisadora, esses valores vão permear as práticas dos iniciados⁵¹⁶. Laura, em certa medida, vale-se desse *ethos* como forma de amenizar as ressonâncias da dor em seu corpo.

Outro espaço de reflexão que colaborou para a reelaboração das dores foi a terapia. Interessante falar sobre essa busca, já que, para as populações negras e pobres os espaços terapêuticos não são acessíveis. Outra questão a ser levantada diz respeito aos discursos racistas, construídos sob a crença de que negros e negras suportam heroicamente as opressões, o que leva o estranhamento e desconfiança com a práticas. Sobre isso, apontou bell hooks, no livro *Rock my soul*:

Ignorando o fato de que o contexto de bem-estar psicológico frequentemente tem estado ausente em nossas vidas, a noção de que o povo negro de maneira heroica e mágica triunfou por gerações de ataques genocidas e racismo cotidiano continua a prevalecer, diante de toda evidência que sugere o contrário.⁵¹⁷

À luz dessa perspectiva de que os negros tudo suportam e, mesmo assim, acabam triunfando heroicamente, hooks salienta que mesmo os livros escritos na década de 1950 do século XX, como *Black Skin, White Mask*, de Frantz Fanon, e o *Black Rage*, dos psiquiatras William Grier e Price Cobb, que teceram análises sobre as experiências negras mesmo valendo-se de uma perspectiva psicanalítica, não encorajaram a comunidade negra a considerar que a saúde mental faz parte da luta antirracista. Tratando do tema no contexto brasileiro, o psicanalista Jurandir da Costa Freire, no prefácio do livro *Tornar-se Negro*, da psicanalista Neusa Santos, afirma:

⁵¹⁶ THEODORO, Helena. “Religiões afro-brasileiras”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 82-83.

⁵¹⁷ HOOKS, Op. cit., 2003, p. 22. Tradução nossa.

A violência racista pode submeter o sujeito negro a uma situação cuja desumanidade nos desarma e nos deixa perplexos. Seria difícil encontrar adjetivo adequado para nomear esta odiosa forma de opressão. Mais difícil ainda, talvez, é entender a flácida omissão com que a teoria psicanalítica brasileira, para falar do que nos compete, conviveu tanto tempo com esses “crimes de paz”, adotando uma atitude cúmplice e complacente ou, no melhor dos casos, indiferentes, deve conduzir-nos a uma outra questão: Que psicanálise é esta? Que psicanalistas somos nós?⁵¹⁸

O que Jurandir da Costa Freire chama de “flácida omissão” da teoria psicanalítica brasileira está relacionada à forma como o racismo estrutura a produção de conhecimento no Brasil, que tende a tomar negros e negras destituídos de complexidades e de singularidades. Laura, ao articular, em seu processo de cuidado de si, a dimensão espiritual com a terapia, demonstra uma atitude de não aceitação da naturalização de que determinadas formas terapêuticas são privilégios que devem estar circunscritos às pessoas brancas e de classe social privilegiada. O espaço terapêutico ganha uma dimensão política que, como analisou a psicanalista Neusa Santos que, envolve, simultaneamente, não apenas o saber-se negra e o reconhecimento dos traumas causados pelos dispositivos racistas, mas também e, igualmente, a capacidade de recriar as potencialidades:

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida à exigência, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar suas potencialidades.⁵¹⁹

Esse processo de recriar suas potencialidades é narrado por Laura ao dizer: “Eu já cheguei aqui dizendo que eu era umbandista. E aí já sofri todos os preconceitos de cara, né? Mas eles me respeitam”⁵²⁰. Por meio dessa fala, ela trata sobre negociações que precisou realizar ao retornar para as terras de Campinho, especialmente como alguém que integraria a luta política. Vale dizer que, como a maioria das comunidades quilombolas do estado do Rio de Janeiro, em Campinho da Independência há um número expressivo de católicos e evangélicos. O respeito que afirma ter conquistado é fruto de conflitos e negociações constantes, já que ela construiu uma perspectiva progressista de vida que se expressa na forma

⁵¹⁸ COSTA, Jurandir Freire. “Da cor ao corpo: violência do racismo”. In: SANTOS, Neusa. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983, p. 14.

⁵¹⁹ SANTOS, Op. cit., 1983, p. 17-18.

⁵²⁰ Laura Maria dos Santos, em entrevista à pesquisadora, em 25 fev. 2016.

como ela pensa as práticas políticas e a educação. Isso não pode ser lido de forma maniqueísta: ela *versus* as outras lideranças, pois seu posicionamento progressista é igualmente compartilhado por outras lideranças de Campinho, mesmo aquelas que se autodeclararam evangélicas e católicas⁵²¹. É dentro dessa rede política que as práticas de Laura em torno da educação floresceram. Ronaldo dos Santos, liderança do quilombo, no documentário *Quilombo Conectado*, sumariza a linha central das lideranças de Campinho:

A linha central do nosso trabalho é discutir que modelo de sociedade nós sempre tivemos, para onde as transformações têm nos levado e o que de fato nós queremos. O consumismo que a televisão prega é um problema porque faz as pessoas acreditarem naquilo que não é realidade.⁵²²

A fala de Ronaldo dos Santos aponta como em Campinho da Independência as lideranças estão atentas ao fato de que a luta pela terra se articula à crítica aos modelos neoliberais de sociabilidade. Por isso, a importância que as lideranças dão às práticas educativas. O desenho de um projeto de educação idealizado pelas lideranças do quilombo de Campinho está associado à criação, em 2005, do Ponto de Cultura Manoel Martins. Sobre isso, novamente Ronaldo contribui, ao falar sobre as transformações nos modos de transmitir a experiência, destacando a importância do Ponto de Cultura⁵²³:

⁵²¹ Em Campinho da Independência tive a oportunidade de gravar entrevistas e conversar com outras lideranças. Em 2014, por meio do *Projeto Cozinha dos Quilombos*, entrevistei Vagner do Nascimento. Em março de 2016, gravei entrevistas com Daniele Elias Santos e Ana Cláudia Martins. Em 2016, conversei informalmente com Sinei Martins para explicar sobre a pesquisa e, assim, poder entrar em contato com outras lideranças do quilombo. Em 2017, no encontro de mulheres quilombolas que ocorreu em Cabo Frio, conversei informalmente com Ronaldo dos Santos, além de ter a oportunidade de gravar sua fala na mesa de abertura do evento. Em todas essas ocasiões, o que chamou atenção foi o posicionamento político dessas lideranças, cuja luta quilombola extrapola a questão da terra, articulando-se a uma crítica antirracista e anticapitalista. Nas lideranças femininas foi possível perceber a crítica ao machismo, já que elas falam de suas experiências como mulheres.

⁵²² Ronaldo dos Santos In: *QUILOMBO Conectado*. Produção: Formação Gesac, 11:45 minutos. Paraty, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N_Kkc44LAmM&t=325s>. Acesso em 10 jun. 2017.

⁵²³ Criados pelo Plano Nacional de Cultura, pela lei 12.343/2010, Ponto de Cultura é definido como entidade ou coletivo cultural certificado pelo Ministério da Cultura. Em seu Plano de Metas estava previsto o fomento de 15 mil Pontos de Cultura até 2020. Para atingir a meta seria necessário fomentar 1.750 novos Pontos de Cultura por ano até 2020, com um investimento anual de aproximadamente 113 milhões/ano, considerando o valor de 60 mil/ano para cada Ponto de Cultura. A criação dos Pontos de Cultura destinava-se a ser uma base social com poder de penetração nas comunidades e territórios, em especial nos segmentos sociais mais vulneráveis, visando à construção de ações educativas em espaços que estejam às margens dos circuitos culturais e artísticos convencionais. Para mais informações sobre o assunto ver: <<http://www.cultura.gov.br/pontos-de-cultura1>>. Acesso em 10 jun. 2017.

Antigamente, as pessoas trabalhavam na roça. Nas casas de farinha. As pessoas buscavam taquara para fazer artesanato. Então, o lidar com o outro, que é o vizinho, que na verdade é o primo e o sobrinho. Era um processo natural do dia a dia. Hoje não. As pessoas estão no mercado de trabalho. Então, a própria relação da mãe com o filho, do pai com o filho, ela começa a ficar um pouco mais complicada. Então, você precisa construir momentos de a comunidade estar junto. Então, o Ponto de Cultura é um momento desses.⁵²⁴

O Ponto de Cultura Manoel Martins se transformou em um espaço de partilha das experiências. No local, foram desenvolvidas práticas educativas em torno de seis atividades: jongo, capoeira, percussão, construção de tambor, cerâmica e cestaria. Por causa de sua experiência anterior em projetos socioeducativos no Rio de Janeiro, Laura assumiu a coordenação do Ponto de Cultura. Ali, ela percebeu que era preciso transformar as práticas escolares:

Foi a partir do ponto de cultura que a gente viu como as crianças conseguiam se relacionar com a arte. Até dentro da própria escola. Que antes elas faziam desenhos sem movimentos, sem expressão, sem cor. A partir do ponto de cultura, elas começaram a dar cor e movimento nos seus desenhos. E a nossa proposta de educação que é a roda. Todos os espaços são de educação. A criança está aprendendo o tempo todo. Nós trouxemos os griôs para sala de aula. Sabe as crianças que estavam sentadas? Começam a chegar perto. Por isso, saíram tantas histórias dos griotes de cuidado, de andar no mato.⁵²⁵

As transformações que as atividades educativas do Ponto de Cultura promoveram dentro da própria escola e a busca por uma educação que elege a roda como forma e conteúdo de um modelo de aprendizado. Sobre o primeiro aspecto, Laura descreve as transformações nos desenhos, que ganharam mais cor e movimento. Em outro trecho de conversa, fala da coragem da verdade de tratar das questões escolares, já que as críticas em geral tendem a ser pensadas como individuais e não como análises direcionadas a um sistema escolar que não atende especificidades do grupo. Sobre isso, ela disse: “A gente não quer brigar, mas a professora acha que a gente quer brigar com ela. A gente está falando da Secretaria de Educação, a professora acha que a gente está falando dela. Então, é assim, cria um embate”.⁵²⁶

⁵²⁴ Ronaldo dos Santos. In: QUILOMBO Conectado. Produção: Formação Gesac, 11:45 minutos Paraty, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N_Kkc44LAmM&t=325s>. Acesso em 10 jun. 2017.

⁵²⁵ Laura Maria dos Santos. In: QUILOMBO Conectado. Produção: Formação Gesac, 11:45 minutos, Paraty, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N_Kkc44LAmM&t=325s>. Acesso em 10 jun. 2017.

⁵²⁶ Laura Maria dos Santos, em entrevista à pesquisadora, em 25 fev. 2016.

Uma vez que se percebe que o conteúdo ensinado na escola não converge com uma proposta que leve em consideração os saberes evocados pelo território e a cultura, o conflito é inevitável. Vale destacar que os embates com as escolas dentro do quilombo não são um acontecimento exclusivo de Campinho da Independência. Lá no quilombo de São José da Serra, conversei com Luciene Estevão do Nascimento, de 30 anos, liderança que desempenha muitas tarefas: primeira secretária da associação da comunidade, agente de saúde, mãe de três filhos e atuante na Igreja Católica e nas atividades do terreiro de umbanda, vivendo também alguns embates. Ela fez no ensino médio o curso de Formação de Professores, atividade que pretende desempenhar no futuro, depois que fizer o curso de Pedagogia. Luciene narra seus questionamentos realizados junto ao poder público da cidade, cobrando das autoridades o cumprimento na escola da comunidade do ensino de História da África e da cultura afro-brasileira, determinado pela Lei 10.639/03. Indignada, ela diz:

Vimos da África, nossos antepassados vieram, mas as nossas crianças tão por fora dessas histórias. A escola não trabalha com isso. Foi uma cobrança que foi feito para o prefeito. O prefeito ainda não conhecia essa lei dez mil e alguma coisa, que no momento não sei te falar o número certinho. Ele também não sabia sobre essa lei e a Secretaria de Educação nem se importou, e é uma coisa que foi questionada com eles, entendeu? Achando que trazer o melhor brinquedo para quilombo vai ser bom. O melhor hoje em dia a gente tem. A gente quer o melhor sim: o melhor ensino para as crianças.⁵²⁷

No trecho acima, percebe-se que Luciene, ao questionar a ausência no currículo escolar do ensino de História da África, igualmente coloca a questão da liberdade de o grupo decidir sobre que conteúdos na formação de suas crianças devem ser considerados para a construção do currículo escolar. Trata-se de uma decisão que deve passar pelas necessidades estabelecidas pelo próprio grupo e não pela pretensão autoritária do poder público de decidir o que é melhor para eles.

Por isso, a necessidade de construir perspectivas próprias. Foi esta a percepção das lideranças de Campinho. Sobre isso, Laura vai dizer que a perspectiva educativa deve pensar que todos os espaços são educativos, o que provoca a escola. No projeto desenvolvido por ela, nota-se a importância de levar os griotes da comunidade para contar histórias para as crianças na escola, ensinando-lhes sobre os cuidados que se deve ter para andar no mato, entre outras coisas, com um aprendizado que se dá na roda, compreendida como espaço de partilha e circulação de saberes, sem hierarquizações. A roda expressa um valor importante das práticas

⁵²⁷ Luciene Estevão do Nascimento, em entrevista à pesquisadora, em 6 set. 2014.

culturais afro-brasileiras, ou seja, a base comunitária. Sobre esse aspecto, Allan da Rosa, educador que desenvolve propostas educativas nas periferias de São Paulo, cujas ações se valem dos valores da matriz afro-brasileira, enfatiza:

Esta estrutura latente é de base comunitária, pois partilha bens e busca antes o bem-estar social e a continuidade da roda. É matriarcal, sensível às figuras simbólicas da grande mãe, da sábia, da amante. Sensível aos atos de juntar e mediar, de religar, partilhar, cuidar e à pertença da reciprocidade. Integra à filosofia o desejo, a libido e as sensações. Estrutura que ainda apresenta o seu caráter coletivo, organizando-se a partir da colheita dividida e de relações harmônicas e fraternais com a natureza e o meio-ambiente para garantia da subsistência.⁵²⁸

Nas abordagens de Laura dos Santos e Allan da Rosa, forma e conteúdo estão conectados para transmitir gestos, pensamentos, modos de vida. Não se trata de idealizar as práticas culturais, mas de ficarmos atentos aos valores que elas exprimem, já que, em tempos de capturas neoliberais, a diferença cultural tende a ser tratada, pelo mercado, como espetáculo esvaziado, inclusive na escola, em que os conteúdos são expostos para serem consumidos. Laura novamente faz uma crítica a esses processos:

Para lidar com essa questão da escola, agora o meu projeto é a Universidade, onde a gente acredita que é exatamente isso. O papel do mestre, do doutor, do professor é olhar para o território e ver de que forma que ele vai contribuir, com a formação que ele tem. Então ele vai preparar aquela criança. Ela está aqui, o adulto está aqui. Ela tem que ter esse horizonte. [...]. E ela tem que ser respeitada. Ela tem que ser perguntada. Ela vai mudar várias vezes, ela experimenta. Ela tem a vida dela para experimentar. E a escola tem que contribuir para isso. A escola não pode negar a vida dela. A escola tem que olhar para o território e ajudar a partir do território. O território faz parte da cultura dela, do saber dela; aí ela vai crescendo. Ninguém está falando que a gente quer virar uma bolha.⁵²⁹

No caminho de construir propostas educacionais singulares é que o desejo de construir uma universidade no território aparece. Vejamos que, no projeto educativo, Laura destaca o papel da cultura e a relação com o território como espaços de experimentação que devem favorecer a formação integral dos estudantes. Com base em suas palavras, não se trata de ficarem isolados, mas de construírem relações significativas de aprendizagem que passam pelas relações que se têm com território e com a cultura, os quais, para ela, mais do que arquivos, são

⁵²⁸ ROSA, Allan da. *Pedagogia, autonomia e mocambagem*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013, p. 66.

⁵²⁹ Laura Maria dos Santos, em entrevista à pesquisadora, em 25 fev. 2016.

espaços para experimentações. Nessa direção, a educação pode contribuir como devir quilombola, compreendido como transformações nas subjetividades que favorecem a construção de laços comunitários potentes. Sobre isso, Laura conclui:

Tem tanta possibilidade de você estudar sobre a sua própria cultura. Isso aí, você está reconhecendo, você está valorizando, você está, poxa, trabalhando ser quilombola. Aí, daí, do que você for falar mais, poxa! O ensino não tem limites; o céu é o limite, haja vistas que nem o céu.⁵³⁰

Fabiana e Laura, em seus processos de *tornarem-se* quilombolas, foram se envolvendo na educação, transformando ressentimentos causados pelas dificuldades de não poderem estudar de forma digna em potência de luta, criando concepções pedagógicas singulares. Outro aspecto corajoso em suas práticas está no fato de que ambas tiveram a coragem de falar do passado de dor e ressentimento. Em um mundo cada vez mais maquiado pela felicidade virtual, expor fissuras causadas pelo racismo e sexismo é um ato de coragem, especialmente em uma sociedade como a brasileira, que tenta minimizar os traumas causados pelas opressões de raça e gênero, desqualificando aqueles que denunciam.

Mesclando gestos, pensamentos, modos de vida evocados pelos territórios quilombolas e aqueles provocados pelos conceitos acadêmicos, elas colaboram na criação de um novo campo teórico: a Educação Quilombola, cuja singularidade Gilvânia Maria da Silva narrou, ao descrever as práticas educativas das mulheres do Quilombo Conceição da Criolas (PE). Para a pesquisadora, os modos de transmitir conhecimento pelas mulheres do quilombo pernambucano expressam um pensar “quilombola e feminino”, abordagem que pode ser aproximada aos anseios de Laura e Fabiana:

[...] lutar pela sua autonomia, não só em relação ao direito à terra, mas também pelos processos educativos que organizam a vida da comunidade. Esse pensar “quilombola e feminino” tem sido constante e se alimenta no ato da resistência de um povo que, mergulhado num mundo real de exclusão, consegue “fincar”, contrariando as lógicas postas, no seio da história oficial, sua própria história de encanto e

⁵³⁰ Ibid.

desencanto, de encontro e (re) encontro, a fórmula que tem animado a caminhada por tanto tempo.⁵³¹

⁵³¹ SILVA, Maria Gilvânia. Op. Cit., 2012, p.57.

CAPÍTULO V – Tranças políticas: O direito aos espaços seguros

Eu e você, nós temos mais passado que qualquer um. Precisamos de algum tipo de amanhã.
- Toni Morrison⁵³²

Trança. Palavra que, na memória de inúmeras mulheres negras, pode evocar um dos raros momentos em que o cabelo, parte do seu corpo tão violentado pelo racismo, recebe toques de cuidado e não de tratamento racista. Tempo de intimidade e cuidado que sugere a criação de uma *topofilia*, ou seja, um espaço feliz, conforme Gaston Bachelard⁵³³, pelo seu valor de proteção. Ao tomar a casa como referência, o autor diz que ela é o nosso canto no mundo. Em sua abordagem, a vida inteira, nas suas coisas mais miúdas, torna-se objeto de exploração, sugerindo-nos um olhar poético sobre os espaços, evocados pelos detalhes das coisas. Para as análises das possibilidades dos espaços felizes, Bachelard propõe o que ele chama de *topoanálise*, que trata da dimensão emocional e afetiva dos lugares íntimos.⁵³⁴

Nessa perspectiva, *topofilia* converge com a noção de espaços seguros (*safe spaces*), discutida por Patricia Hill Collins, que considera que a transmissão de saberes entre as mulheres negras ocorre em lugares em que elas se sentem seguras e protegidas dos dispositivos racistas e sexistas. É, sobretudo, nesses espaços que elas têm acumulando, ao longo da história, recursos cognitivos e afetivos essenciais na luta antirracista.⁵³⁵

Quando relacionamos o valor afetivo que atravessa os territórios quilombolas aos ataques sofridos por aqueles que neles vivem, podemos dizer que o direito à *topofilia*, tal qual pensada por Bachelard, é também pelo que se luta. Nas experiências quilombolas, o território tem valor simbólico, afetivo, histórico e existencial. Em função disso, a perda dos laços

⁵³² MORRISON, Op. cit., 2007, p. 360.

⁵³³ Nesse trabalho, Bachelard tece análises sobre os espaços de intimidade e o valor afetivos dos mesmos. Para tanto, parte da poética da casa. Para mais informações, ver: BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

⁵³⁴ Ibid., p. 20.

⁵³⁵ COLLINS, Op. cit., 1991.

comunitários é o primeiro passo para o enfraquecimento do grupo. Nessa direção, é fundamental a manutenção de espaços de trocas para que determinados modos de viver e determinados afetos sejam partilhados.

Tranças políticas enfocam duas experiências. A primeira trazida por Denise André Barbosa, 34 anos, liderança do Quilombo da Tapera, situado em Petrópolis, Região Serrana do Rio de Janeiro. Ela, acompanhando um movimento coletivo da comunidade da Tapera, engaja-se na luta quilombola, desenvolvendo uma sensibilidade política antirracista. Isso ocorreu após a perda de sua casa, quando Denise viu seu filho e marido serem arrastados pela lama, levando-os quase à morte, fato ocorrido em janeiro de 2011.

Outra experiência se refere à oficina nacional Tecendo Protagonismo e Empoderamento das Mulheres Quilombolas, coordenada por Rejane Maria de Oliveira, do quilombo Maria Joaquina, situado em Cabo Frio, que ocorreu em março de 2017. Essa atividade contou com a presença de quilombolas oriundas de todo o estado do Rio de Janeiro, além do apoio de um coletivo de mulheres da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Apesar de Rejane já ter um acúmulo de militância política, ela destaca a importância do seu encontro com as mulheres do coletivo da CONAQ que, por meio da amizade, têm funcionado como âncoras afetivas importantes no enfrentamento das múltiplas práticas de violências.

5.1. Denise André Barbosa Casciano: “Tapera é longe, mas é nosso lugar”



Imagem 7 - Denise André Barbosa Casciano.
Foto: Rodrigo Almeida de Souza (2016).

Denise André Barbosa, 34 anos, vive no Quilombo da Tapera com seu companheiro Adão Casciano, de 36 anos, e seu filho Douglas, de 13 anos. Os últimos seis anos de suas vidas foram radicalmente transformados por meio de um processo que mescla o acirramento das condições de vulnerabilidade do grupo e o processo de tornar-se quilombola, que passa pela construção de uma imagem positiva sobre o que é ter um corpo negro em um mundo dominado pela *governamentalidade racista*.

Em 13 de março de 2016, fui até o Quilombo da Tapera para conversar com o casal. Para chegar até lá, passa-se por dentro do Condomínio Boa Esperança, próximo à BR 495, no distrito de Itaipava, município de Petrópolis. Na entrada, há uma cancela, sendo necessário identificar-se para chegar ao quilombo. Tanto o vale onde hoje foi construído o condomínio,

como a serra onde hoje vivem os quilombolas, integravam as terras da Fazenda Santo Antônio, onde, no século XIX, os antepassados dos moradores da Tapera trabalhavam na condição de escravizados. No pós-abolição, os descendentes que permaneceram na região continuaram trabalhando nas lavouras. Quando esse trabalho se escasseou, passaram a sobreviver sobretudo como prestadores de serviços nos condomínios, hotéis e haras na região de Itaipava e Petrópolis⁵³⁶. Conforme recorda os mais antigos de Tapera, as terras abrangiam uma área muito mais ampla, que incluía o vale onde hoje é o Condomínio Boa Esperança, próximo à BR 495.

Em 2010, dadas as condições de precariedade que o grupo da Tapera estava exposto, o Ministério Público de Petrópolis começou a intervir na situação, pressionando para implantação de políticas públicas sobre as seguintes demandas: a imediata instalação de energia elétrica, a melhoria do transporte escolar e o reconhecimento formal do grupo como Comunidade Remanescente de Quilombo, além da regularização fundiária do território.⁵³⁷

Sobre a regulação fundiária, o Ministério Público procurava frear as ilegalidades sob as quais os moradores da Tapera vêm passando desde o pós-abolição, já que as terras doadas aos seus antepassados têm sido ocupadas por meio de uma legalidade questionável. Conforme consta no relatório de identificação antropológico⁵³⁸, desde pelo menos 1852, os ancestrais dos atuais moradores do quilombo viviam na área conhecida como Tapera. Naquela data, o antigo proprietário, Agostinho Goulão, destinou aquelas terras em testamento “*moradia, uso e gozo vitalício de seus antigos escravos e libertos*”. Mesmo diante dessa evidência jurídica, os moradores da Tapera são ameaçados de tempos em tempos de serem expulsos dessas terras. Como já tratamos no segundo capítulo desse trabalho, a *governamentalidade racista* tem se expressado em relação aos quilombolas, operando por meio dos dispositivos jurídicos que operam não com a finalidade de conceder direitos, mas, sim, colocam em funcionamento processos de normatização. Nesse sentido, todo e qualquer dispositivo legal que proponha a concessão de um direito efetivo que possa melhorar as condições materiais de existência para negros e negras será burlado, fraudado ou burocratizado, sugerindo o que a psicanalista Maria Beatriz Costa Carvalho diz:

⁵³⁶ ALVEZ, Kênia Cristina Martins. Relatório Antropológico Preliminar de Caracterização da Comunidade Quilombola da Tapera. Brasil: Ministério Público Federal, 2010, p. 1-14. O relatório foi solicitado pelo Dr. Charles Stevan da Mota Pessoa, Procurador da República no município de Petrópolis. Na ementa do documento constam as seguintes solicitações: acompanhamento imediato da instalação de energia elétrica, melhoria do transporte escolar, reconhecimento formal da Comunidade Remanescente do Quilombo, bem como a regularização fundiária do território.

⁵³⁷ Ibid., p. 1.

⁵³⁸ Ibid., p. 14.

Até a instituição do Direito, que teria a função de regular os excessos e assegurar a igualdade, não alcança a inclusão de todos. Em primeiro lugar, porque a interdição à satisfação dos impulsos destrutivos nunca chega a eliminar sua pressão, pois o que é reprimido, retorna. Em segundo lugar, porque quem faz as leis deixa sempre como resíduo a marca do exercício de dominação, que persiste como elemento irredutível nas relações humanas. Sempre uns têm mais proteção e pertença em detrimento de outros e isso gera, como consequência, a designação daqueles que valem e dos que não têm valor para o grupo, tornando-se estes últimos seus bodes expiatórios.⁵³⁹

Em 2011, as fortes chuvas na região de Petrópolis afetaram os moradores da Tapera, acirrando o desamparo social. A forte enxurrada que desceu das montanhas arrastou as casas, obrigando-os a saírem de suas terras. Naquele momento, a Jacarehi Empreendimentos Imobiliários e Agropecuário, a fim ampliar os lucros imobiliários por meio da exploração na localidade da serra acima, local onde vivia os moradores da Tapera, aproveitou para mover uma ação de integração de posse e expulsar de vez os negros e negras do local⁵⁴⁰. Nem mesmo serra acima, para onde foram empurrados, era mais um lugar seguro. Vale dizer que a maioria dos moradores da Tapera trabalha como jardineiros, caseiros e empregadas domésticas nas casas do Condomínio Boa Esperança.

Por conta da mobilização do Ministério Público, mediante a construção do relatório antropológico, a comunidade da Tapera foi, em maio de 2011, certificada pela Fundação Palmares como quilombola. Essa situação trouxe um elemento novo na correlação de forças entre os moradores da Tapera e o grupo empresarial que administra o Condomínio Boa Esperança. Sob a pressão do Ministério Público, a prefeitura de Petrópolis iniciou a construção de 13 casas, cuja entrega só aconteceu em 12 de novembro de 2013. Na cerimônia de inauguração das casas, Adão Casciano, presidente da associação quilombola, formada durante o processo de certificação quilombola, aproveitou a presença das autoridades públicas para dizer, sem hesitação:

Essas famílias estão aqui há mais de 100 anos e pela primeira vez elas receberam a visita de um prefeito e pela primeira vez um ônibus escolar veio

⁵³⁹ VANNUCHI, Maria Beatriz Costa Carvalho. “A violência nossa de cada dia: o racismo à brasileira”. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da Silva; ABUD, Cristiane Curi. *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 61.

⁵⁴⁰ DIAS, Gonçalves Vanessa Paloma. *Do apagamento à fala pública: a memória negra em Petrópolis a partir da trajetória do quilombo da Tapera*. Rio de Janeiro, 2016. Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

buscar as crianças dentro da comunidade. São conquistas importantes e que devem ser comemoradas.⁵⁴¹

Adão traça a linha de continuidade de 100 anos do descaso das autoridades locais com o grupo. O fio tênue, que separa as práticas da escravidão das condições contemporâneas dos moradores da Tapera denunciadas por Adão, foi por mim visualizada quando visitei a comunidade pela primeira vez. No dia 13 de março de 2016, para chegar à comunidade foi preciso passar por uma cancela, e depois atravessar inúmeras casas de classe média alta. Lá, onde a pavimentação termina, dentro do condomínio de luxo, começa a estrada que leva serra acima que conduz até o Quilombo da Tapera. Essa estrada foi construída há apenas dez anos pelos próprios moradores da Tapera com ajuda de uma comunidade negra vizinha.⁵⁴² Ao cruzar por esse caminho, não pude deixar de pensar sobre mulheres e homens da Tapera que todos os dias atravessam esses limites, descendo da serra para trabalharem como jardineiros, caseiros e empregadas domésticas nas casas do Condomínio Boa Esperança.



Imagem 8 - Início da estrada da Tapera.
Foto: Rodrigo Almeida de Souza (2016)

⁵⁴¹ Adão Casciano, trecho do depoimento publicado no site da prefeitura de Petrópolis, por ocasião da entrega das casas. Disponível em: <<http://www.petropolis.rj.gov.br/pmp/index.php/imprensa/noticias-2/item/1599-prefeito-entrega-as-casas-do-quilombo-da-tapera.html>>. Acesso em 1 out. 2017.

⁵⁴² Ibid., p. 3.

Após subirmos de carro por 30 minutos pelo caminho íngreme de terra, chegamos na casa de Adão Casciano e de Denise André Barbosa Casciano. Naquela manhã, a beleza do local, rodeado de grandes rochas e emoldurado pelo verde da mata, mesclou-se às narrativas de dor: o trauma da enchente, o desamparo sentido pela perda das casas, as angústias dadas pela impossibilidade de voltar para casa, o medo de perder de vez as terras ameaçadas. No entanto, também surgiram falas de orgulho, já que o processo de se tornar quilombola permitiu a criação de novos sentidos sobre o passado.

Em contato anterior, feito com Adão, disse-lhe que desejava conversar com as mulheres da comunidade. Ele logo advertiu-me de que a comunidade tinha adotado a prática de nunca falar cada um sozinho com os pesquisadores ou jornalistas. Desde a tragédia, ficar juntos foi a maneira que encontraram de se protegerem, pois as investidas para que eles não voltassem para Tapera foram intensas.

Logo que chegamos, acomodamo-nos na sala de Adão e Denise. Em seguida, juntaram-se a nós: Tereza Cristina Correia Casciano, Jorge Casciano e Eva Lúcia Casciano. Nesse primeiro momento de conversa, fui percebendo que eles precisavam falar especialmente sobre os traumas da enchente. Chamou-me atenção Jorge Casciano, 61 anos, pai de Adão. Ele foi se aproximando de mansinho, mas como era muita indignação para guardar no peito, logo começou a falar: “A gente não tinha lugar para morar, eu estava estressado pra caramba”, desabafou Jorge.⁵⁴³

O contexto das fortes chuvas e deslizamentos, aliado ao processo de construção da identidade quilombola, despertou nos moradores da Tapera a necessidade de se apropriarem não apenas das casas perdidas, mas também de suas memórias, de suas histórias. Uma das histórias sobre a formação da comunidade da Tapera se deu quando aquelas terras foram doadas às escravas Júlia e Isabel. A pesquisadora Paola Vanessa Gonçalves Dias, em sua pesquisa sobre os deslocamentos da memória nesse território, no contexto de construção da identidade quilombola, encontrou registros historiográficos da década de 1940 sobre a doação. Entretanto, apesar dessas notações e após sucessivas vendas da propriedade, o testamento de Agostinho Goulão teria se perdido, suscitando a hipótese de que a doação das terras a Isabel e Júlia pode ser tomada como um acordo verbal entre o senhor e suas ex-escravas.⁵⁴⁴ Quando lá cheguei, Denise era uma daquelas que queria contar as histórias do lugar. Numa carta que ela escreveu

⁵⁴³ Jorge Casciano, em entrevista à pesquisadora, em 13 mar. 2016.

⁵⁴⁴ DIAS, Op. Cit., 2016.

no período em que esteve fora da Tapera, Denise conclui: “Tapera é longe, mas é o nosso cantinho, nosso lugar”.⁵⁴⁵

5.1.1 “Acabou tapera”

Treze de janeiro de 2013. Foi a noite quando o córrego virou mar, destruindo as casas da Tapera. Podia ser mais um típico dia de futebol: Adão voltando para casa mais tarde e ele e Denise aproveitando o restinho de noite para prostrar. Só que não. Por volta de 21h30, quando chegou, a chuva que não dava trégua começou a preocupá-los. Eles começaram a ouvir barulhos externos à casa de pau a pique, construída por Adão e outros homens da localidade. O filho Douglas, de seis anos, dormia em seu quarto. Por precaução, o pai foi pegá-lo, colocando o menino junto do casal.

Logo em seguida, o telefone de Denise toca. “Denise, pelo amor de Deus, sai da sua casa, que a sua casa é perto do rio”, alerta do outro lado da linha sua mãe, preocupada. “Mãe, a água já está chegando”, responde ela, aflita. Do outro lado, a mãe aconselha: “Então corre para casa da tua sogra que é mais alto; corre pra Tereza que é mais alto”.

Numa fração curta de tempo, quando saíram na porta da cozinha, a água já *estava* na altura da cintura dos adultos. Ela e Adão, com Douglas nos braços, correram para casa de Tereza e Jorge, pais de Adão, que ficava em um ponto mais alto do vale. No caminho, Denise cai. A queda provoca um corte no braço, cuja marca não a deixa esquecer daquela noite. Eles ainda não estariam salvos. Um raio clareou a casa dos sogros e foi seguido por tremeres. Douglas chorava e Denise tentava acalmá-lo com o balanço do seu corpo, que também estava sob os efeitos do medo. “Só deu tempo de jogar o Douglas no colo do Adão, a porta começou a tremer tudo. Aí, quando Adão saiu com ele, a água carregou os dois”. Naquele instante, com a mesma força da lama que havia arrastado o filho e o marido, Denise grita: “Meu Deus do céu! Jesus! O que é que eu faço?” Ela perde os sentidos e desmaia, mas quando abre os olhos:

Veio o Adão com o Douglas no colo. Do Douglas não dava para ver nada, nem o olho dele assim. A lama no nariz, na boquinha dele. Ele sangrando muito. A gente não sabia o que fazer. Aí por trás o Paulo Roberto abriu uma janela para pegar roupa, tiramos a roupa dele de lama. Ele peladinho. A gente foi enrolando uma roupinha nele.⁵⁴⁶

⁵⁴⁵ Denise André Barbosa, em carta escrita em 25/09/2012.

⁵⁴⁶ Denise André Casciano, em depoimento à pesquisadora, em 13 mar. 2016.

Enquanto isso, Adão vigiava para ver se o rio estava chegando mais perto deles, e Denise protegia da chuva o filho, que estava sangrando. “Meu Deus, o que a gente vai fazer? E o dia não clareava. A escuridão escondia os alcances materiais da tragédia. “Quando clareou o dia, falei com a dona Tereza: ‘Dá para ver lá embaixo! ‘Dona Tereza, olha lá embaixo! Acabou a Tapera’”, sumariza, com espanto.⁵⁴⁷

5.1.2 Da cocheira à topofilia

Denise viu seu filho e o marido quase mortos ao serem arrastados pela água. Essa situação traumática a fez demorar muito tempo para que conseguisse falar sem chorar sobre o ocorrido. De certa forma, escrever ajudou elaborar a dor. Além disso, ela informa que, até a tragédia, ela não era tão engajada politicamente nem tinha o desejo de “voltar a estudar, fazer uma faculdade”⁵⁴⁸. Ela estudou até a oitava série e trabalha como auxiliar de serviços gerais por meio de um contrato na Câmara Municipal de Petrópolis. Seus novos desejos sugerem que “o corpo não é apenas o espaço no qual as afecções são produzidas, ele também é produto de afecções”, conforme sugere Vladimir Safatle.⁵⁴⁹

Apresentarei alguns trechos de uma carta, escrita por Denise, quando ela e alguns moradores da Tapera estavam morando em uma cocheira de cavalos, que fora reformada para alugar, local pago com o aluguel social que eles passaram a receber depois da perda de suas casas. Uma vez que as fortes chuvas deixaram muitos sem casa na região de Petrópolis, eles tiveram dificuldades de encontrar uma casa para alugar. Além disso, eles tinham o desejo de permanecerem juntos. Trata-se de uma escrita autobiográfica que cria um espaço que, como conforme tratou Leonor Arfuch, para além do esforço do uno que a escritura sugere, especialmente em pessoas que passaram por experiências traumáticas, possibilitar a elaboração da dor. Nesse sentido, sua construção tem função terapêutica:

Se, de algum modo, as narrativas do eu nos constituem em sujeitos efêmeros que somos, isso se torna ainda mais perceptível com relação à memória, em

⁵⁴⁷ Ibid.

⁵⁴⁸ Denise André Barbosa Casciano, em entrevista à pesquisadora, em 13 mar. 2016.

⁵⁴⁹ SAFATLE, Op. Cit., 2015, p. 23.

seu propósito de elaboração de experiências passadas, e mais especialmente de experiências traumáticas.⁵⁵⁰

O que transborda do esforço de Denise em construir o uno é um universo de sensações em que o trauma do presente se conecta com os do passado. Ao mesmo tempo, há um esforço de buscar aconchego. Porém, antes de seguirmos por esses entre-lugares, convido os (as) leitores (as) a fazermos uma digressão sobre as condições que motivaram a escritura do texto por Denise.

A carta foi escrita quando ela e alguns moradores da Tapera foram viver em uma cocheira. Durante nossa conversa, demorei um tempo para entender que a palavra “cocheira” se referia, literalmente, ao local onde se coloca os cavalos. A brutalidade da imagem, já que esses locais são construídos originalmente para animais, me fez demorar um tempo para perceber que a palavra “cocheira”, dita na entrevista, não era um bairro ou uma localidade, mas a casa onde estavam vivendo. Alguns desabrigados da Tapera ficaram numa quadra e outros foram morar na cocheira. A certa altura de minha conversa com Denise e Eva, eu tive que checar o que meus ouvidos ouviam, dado o nível de brutalidade que a imagem sugere, já que, conforme tratou Spinoza, “o corpo é afetado pela imagem dessa coisa da mesma maneira que se ela estivesse presente”⁵⁵¹:

Denise: Ninguém queria se separar. Todo mundo queria ficar junto. Ela [referindo-a à patroa de Adão] deixou a gente ficar lá na casa dela. Ela fazia as compras para gente. [...] A gente queria ficar junto. Aí surgiu essa cocheira. A gente teve o aluguel social. Não separou muito: minha mãe ficou no sítio do meu pai, onde meu pai trabalhava de caseiro; eu, Eva, minhas duas irmãs, a tia Cida e o seu Jorge na cocheira. Cada um com três cômodos. A gente dividia banheiro, dividia cozinha para lavar louça. A cozinha para gente cozinhar. Tinha um quarto, era um quarto. Um quarto, cozinha.

Eva: O meu era um quarto e uma cozinha.

Denise: O meu tinha dois “quartozinhos”.

Mariléa: Nesse momento, você também trabalhava? [referindo-se à Eva]

Eva: Eu trabalhava de doméstica no Condomínio. Então, ainda estava trabalhando aqui no condomínio já há dez meses. A gente desceu, eu fiquei lá mais quatro meses e saí do sítio. Não dava para conciliar, pra estar tomando conta.

⁵⁵⁰ ARFUCH, Leonor. “Mujeres que narran. Autobiografía y memorias traumáticas”. In: *Memória Y autobiografía: Exploraciones em los limites*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 76. Tradução nossa.

⁵⁵¹ SPINOZA, Op.cit.,p. 187

Denise: Depois essa cocheira começou a ficar cara. O homem começou a cobrar aluguel muito caro. Cômodo pequeno. A gente não tinha liberdade.

Eva: Tinha que sair na chuva pra ir ao banheiro.

Denise: Aí fiquei doente lá. Peguei uma pneumonia na época.

Mariléa: vocês estavam pagando porque teve o aluguel social, mas mesmo assim...

Denise: É porque na época a gente não conseguia casa, porque foi a localidade toda. O Adão ainda conseguiu ver uma casa: quando chegou lá a dona do sítio tinha alugado para família dos caseiros dela...

Mariléa: A cocheira que você está falando é cocheira bairro ou cocheira local?

Denise: Cocheira, cocheira mesmo. Cocheira de cavalo.

Mariléa: Cocheira? Quando você está falando cocheira eu estava pensando que cocheira é um bairro. Um lugar que se chama cocheira e não...

Denise: Cocheira!

Mariléa: Era cocheira de cavalo mesmo!

Denise: a patroa do Adão reformou para gente.

Mariléa: Ah!. Essa cocheira que era na casa da patroa do Adão?

Denise: Não. Essa cocheira foi depois que nós saímos da casa dela, nós fomos para essa cocheira. Ficamos na casa dela e ela foi reformando tudo, fez banheiro.⁵⁵²

⁵⁵² Denise André Casciano e Eva Lúcia Casciano, em entrevista dada à pesquisadora, em 13 mar. 2016.



Imagem 9 - De pé: Mariléa. Sentadas, da esquerda para a direita: Eva Lúcia Casciano e Denise André Barbosa Casciano, na Sede da Associação, local onde os moradores promovem festas e reuniões.

Foto: Rodrigo de Souza (2016).

Ser obrigada a morar em um espaço que, originalmente, foi construído para os animais, faz parte de um brutal processo de desumanização. Não por acaso, Denise adoeceu. “Aí fiquei doente lá. Peguei uma pneumonia na época”, lembra Denise. Na região Serrana, os moradores da Tapera não estavam sozinhos nessa condição de precariedade, conforme relatório do Banco Mundial:

Entre os dias 11 e 12 de janeiro de 2011, chuvas de grande intensidade deflagraram o que seria considerado o pior desastre brasileiro dos últimos tempos: as inundações e deslizamentos da Região Serrana do Rio de Janeiro, evento que causou 905 mortes em sete cidades e afetou mais de 300 mil pessoas, ou 42% da população dos municípios atingidos. [...] associada ao uso e ocupação do solo, bem como às chuvas antecedentes e erosões fluviais e pluviais, culminaram nos deslizamentos e inundações na região. Segundo o INPE (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais), em dois dias a estação do INMET (Instituto Nacional de Meteorologia) registrou 166 milímetros de chuva em Nova Friburgo, mais de 70% do valor médio histórico para o mês. [...] Areal, Bom Jardim, Nova Friburgo, São José do Vale do Rio Preto, Sumidouro, Petrópolis e Teresópolis decretaram estado de calamidade pública

(ECP). Além destes, também foram afetados os municípios de Santa Maria Madalena, Sapucaia, Paraíba do Sul, São Sebastião do Alto, Três Rios, Cordeiro, Carmo, Macuco e Cantagalo.⁵⁵³

Uma vez que não foram apenas as fortes chuvas que deixaram muitos desabrigados, mas sobretudo as formas pelas quais o solo foi ocupado por suas moradias, não é preciso ser nenhum especialista para inferir que os setores populares foram os mais atingidos. Isso é evidenciado no gráfico apresentado no relatório do Banco Mundial: das habitações afetadas, 9% representa o segmento não popular e 91% o segmento popular.⁵⁵⁴ Lamentavelmente, o relatório não aponta os marcadores de raça e gênero daqueles mais atingidos, o que poderia fornecer mais elementos de análise. Nesse cenário de destruição, mesmo recebendo aluguel social, era difícil encontrar casa para alugar, fazendo muitos locais serem improvisados como moradias: quadras e até mesmo coqueiras.

Tomar conhecimento do contexto não minimiza nem o espanto, tampouco os efeitos do trauma, já que a desumanização já estava posta pelas condições de moradia e a cor da pele das pessoas, especialmente aquelas da comunidade da Tapera. É aqui que o racismo e geografia se conectam. A esse respeito, no texto “Mulher Negra”⁵⁵⁵, Lélia Gonzalez chamou atenção para o fato de que, da Independência até os dias atuais, o pensamento e a prática político-social brasileira têm procurando excluir a população negra de seus projetos de construção da nação brasileira. Para autora, não foi por acaso que os imigrantes europeus se concentravam em regiões que, do ponto de vista político e econômico, detêm a hegemonia quanto à determinação dos destinos do país. Nessa linha de análise, Lélia afirma que “existe uma divisão racial do espaço em nosso país, uma espécie de segregação, com acentuada polarização, extremamente desvantajosa para população negra. “Não é necessário perguntar de que cor é a favela, qual é a cor da dor de ser pobre e discriminado”, lembra a pesquisadora Gizêlda Nascimento.⁵⁵⁶

⁵⁵³ BANCO MUNDIAL. Avaliação de Perdas e Danos: Inundações e Deslizamentos na Região Serrana do Rio de Janeiro - janeiro de 2011. Relatório elaborado pelo Banco Mundial com apoio do Governo do estado do Rio de Janeiro. Novembro de 2012, p. 13. Disponível em: <<http://documents.worldbank.org/curated/pt/260891468222895493/pdf/NonAsciiFileName0.pdf>> Acesso em 10/10/2017>.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 25.

⁵⁵⁵ GONZALEZ, Lélia. “Mulher negra”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 29-30. Este texto foi publicado originalmente na revista do Ipeafro, *Afrodíaspóra*, n. 6-7, 1986, p. 29-47.

⁵⁵⁶ NASCIMENTO, Gizêlda Melo. “Grandes Mães, reais senhoras”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 50.

As tonalidades afetivas de ter um corpo negro e pobre foram narradas por Denise na carta de 26 de setembro de 2012:

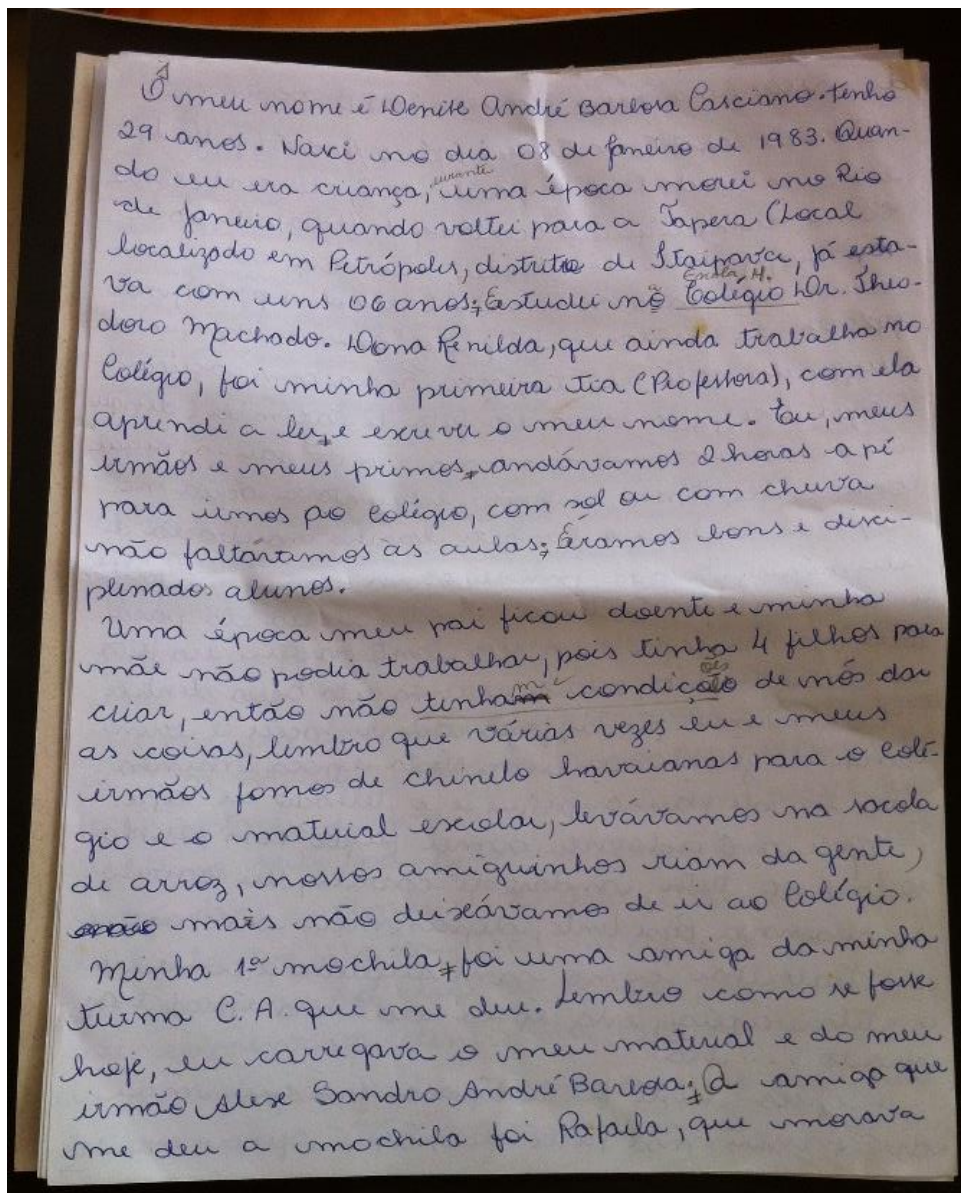


Imagem 10 – Carta escrita por Denise André Barbosa em 25/09/2012.
Foto: Rodrigo de Souza (2016).

A carta foi escrita quando ela e alguns moradores da Tapera foram morar na cocheira. Do texto, enfatizarei três temporalidades: uma época mais distante, que constitui a maior parte do conteúdo do texto, refere-se à infância, à escola e às cenas cotidianas dentro da comunidade; um período mais recente, que trata das condições atuais de precariedade, como a falta de luz, a perda da casa e a ida para cocheira e, por fim, o tempo futuro, fazendo menção ao desejo de voltar para casa. Em conjunto, passado, presente e futuro estão imbricados, em que “as

fronteiras entre a casa e mundo se confundem e, estranhamente, o privado e o público tornam-se parte um do outro”⁵⁵⁷. Leiamos juntas (os) alguns trechos:

- *Passado*

Meu nome é Denise André Barbosa Casciano. Tenho 29 anos. Nasci no dia 8 de janeiro de 1983. Quando eu era criança, durante uma época morei no Rio de Janeiro, quando voltei para Tapera, local localizado em Petrópolis, distrito de Itaipava, já estava com uns 6 anos. Estudei na escola Municipal Dr. Theodoro Machado. Dona Renilda, que ainda trabalha no colégio, foi minha primeira professora, com ela aprendi a ler e escrever. Eu, meus irmãos e meus primos andávamos duas horas a pé para irmos ao colégio, com sol ou chuva não faltávamos aula. Éramos bons e disciplinados alunos.

Uma época meu pai ficou doente e minha mãe não podia trabalhar, pois tinha quatro filhos, então não tinha condição de nos dar as coisas. Lembro de várias vezes eu e meus irmãos fomos de chinelo havaiana para o colégio e o material escolar levávamos na sacola de arroz, nossos amiguinhos riam da gente, mais não deixávamos de ir ao colégio.

Minha primeira mochila fui uma amiga da primeira turma do CA que me deu. Lembro como se fosse hoje, carregava meu material e do meu irmão Alex Sandro Barbosa. A amiga que me deu a mochila foi Rafaela, que morava de caseira no condomínio Boa Esperança.

Meu avô (materno), Mário André, falecido era um verdadeiro e grande avô, ele trabalhava como cambuqueiro (cortador de pedra). Morava sozinho, gostava de varrer sua casa com vassoura de mato sem cabo (vassoura preta), não gostava de tomar café preto, ele tomava água com açúcar (água doce), sua cama era feita de tarimba (de pau e colchão de capim), sua casa era de pau a pique e como não tinha chuveiro, esquentava água no fogão de lenha e tomava banho de bacia de alumínio. Ele tocava pandeiro com as mãos, os joelhos e a cabeça. Todas as noites ele ia lá para minha casa com sua lanterna que era feita de lata de leite, colocava uma vela acesa dentro. Contávamos piadas, fazíamos adivinhações e brincávamos de zerinho ou um. Nessa época, minha casa era de pau a pique e o telhado de sapê. Meu avô adorava comer feijão com farinha, o famoso tutu, andava a cavalo, seu cavalo chamava Presidente. Depois meu avô parou de trabalhar como cambuqueiro e começou a tirar areia. Essa era uma época boa, muito boa. A época triste foi a época em que meu avô passou mal perto de mim e ficou muito doente. Nesse dia, meu pai carregou o meu avô em um carrinho de mão, pois a rua era, e é de difícil acesso. Ficou um tempo internado no SOC e depois foi para uma casa de repouso em Teresópolis, como eu disse anteriormente, na Tapera não tínhamos como mantê-lo doente, pelo difícil acesso, mas estávamos sempre visitando ele. Minha avó materna não conheci, mas guardo uma lembrança dela: uma panela caldeirão.

Minha avó paterna, Silvéria Barbosa Silvério, filha de Paulo Ballo, que ainda é viva, foi criada e nascida na Tapera, nascida de parteira, filha de leite de Dona Etelvina, mãe do seu Silvio. Ela agora mora na posse, pois vendeu sua parte e perdeu todo direito, sempre nos contava que seu pai era descendente de escravos e não gostava de usar sapatos, adorava andar descalço, minha avó gostava de fazer morruda, uma pasta feita de trigo feita na frigideira, fazia fubá suado, angu doce, bolo de chuva, broa de fogão de lenha, galinha caipira, mingau de fubá, doce de mamão, doce de chuchu. Suas carnes, ela conservava

⁵⁵⁷ BHABHA, Homi. “Locais da cultura”. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p. 30.

dentro da lata de vinte litros e as linguças ficam penduradas no fogão de lenha para não estragar.

A minha tia Lurdes, irmã de minha mãe, fazia no dia 29 de junho a festa de São Pedro, com barraca, canjica e muito forró. O forró era na sanfona e o nosso sanfoneiro era Manoel Casciano, que faleceu em janeiro de 2003, ele tocava sanfona e os outros tocavam pandeiro, bumbo e chocalho. Quando os rapazes não queriam dançar com as mulheres, elas dançavam uma com a outra, pois o forró não podia parar. No inverno, como era muito frio, gostávamos de esquentar brasa de fogão de lenha, colocávamos em cima de uma folha de zinco e ficávamos até tarde contando histórias, pois não tínhamos TV, a primeira televisão que eu tive, eu tinha 12 anos. Ficava eu e meu pai vendo quando ficava cheio de chuva, um ia virar a antena e o outro ficava vendo quando ia melhorar a imagem. Nossa ctv. Funciona a bateria de carro.

Lembram do seu Manoel, o nosso sanfoneiro? Então! O seu Jorge, meu sogro, me disse que ele também tocava sanfona no colégio Theodoro Machado, nas festas juninas. E seu Jorge tocava pandeiro. Que legal!

Minha mãe, Sandra Maria André, todos os dias a tarde fazia aquele delicioso angu para tomarmos o nosso café da tarde. O angu era uma delícia, eu brigava pela rapa do angu com leite, era uma delícia.⁵⁵⁸

No contexto em que todos os moradores da Tapera estavam fora das terras por conta dos deslizamentos, havia aquela sensação de que eles, suas histórias, suas relações que estabeleciam com o espaço, suas gentes iriam desaparecer. Não por acaso que, na narrativa de Denise, o passado ocupa maior espaço. Daí, ela oferece na narrativa detalhes saborosos do cotidiano: o baile de forró, a conversa em torno do fogão, raspar o angu da panela. Miudezas que indicam memórias soterradas pela vergonha de ser negra e pobre, já que no passado morar na Tapera era desqualificado.

A *governamentalidade racista* expressa-se pela dificuldade de acessarem a escola, a saúde e ao trabalho de forma digna. Quanto à escola, é preciso andar duas horas para chegar até lá; a falta de material escolar e de roupa adequada é motivo de chacota. Quanto às condições de moradia, há falta de eletricidade. Quanto à saúde, falta assistência médica, como a inexistência de um posto médico próximo à comunidade. Aqui, ela traz a história do avô que, quando adoeceu, precisou ser transportado pela estrada dentro de um carrinho de mão, enquanto o desemprego e as condições precárias de trabalho são exemplificados nas experiências do pai desempregado e do avô materno, que sobrevivia por meio de trabalhos como quebrar pedra, ou seja, como cambuqueiro e, depois retirando areia, além de lembrar da amiga que trabalhava como caseira no Condomínio Boa Esperança. Nesses trechos, Denise torna visível como as práticas racistas de governar os corpos negros funcionam no cotidiano, humilhando-as, fazendo-as sentirem vergonha de seus corpos, de seus modos de vida. Sobre essas imagens,

⁵⁵⁸ Denise André Barbosa, em carta escrita em 25/09/2012.

conforme alerta a psicanalista Maria Lucia da Silva, fundadora do Instituto AMMA Psique e Negritude, organização não governamental, cuja atuação psicológica e psicanalítica enfoca o enfrentamento do racismo, da discriminação e do preconceito:

As influências que as representações negativas exercem sobre a psique da criança negra podem ser consideradas nocivas, pois imprimem nela um olhar negativo sobre si mesma. A psique existe dentro de um corpo que é atacado por todo tempo, por olhares, chacotas, brincadeiras, apelidos pejorativos, xingamentos e até agressões físicas⁵⁵⁹.

Chacotas, brincadeiras, apelidos pejorativos são as formas narradas por Denise da como eram tratadas as pessoas da Tapera na escola. Entretanto, conforme lembrou Rosane Borges⁵⁶⁰, para que haja uma reconciliação com o passado, é preciso “cavar possibilidades, esburacar territórios”, para que ele “se converta em plataforma política”. Nessa linha, Denise, ao cavar os territórios afetivos evocados pelo passado, cria possibilidades outras para o presente. Aqui, descreve as relações com os familiares e as múltiplas tecnologias criadas por elas para superarem as dificuldades. Ao contar sobre suas preferências e seus desejos, Denise subverte a *governamentalidade racista*.

Sobre os familiares, destaco, em sua narrativa, como ela ilumina suas habilidades: o avô materno inventou uma lanterna com lata e vela, tocava pandeiro com as mãos, o joelho e a cabeça, contava histórias, piadas e brincava com os netos; a avó materna, que Denise não conheceu, mas que legou a ela um objeto, a panela caldeirão; a avó paterna, seus saberes culinários e as tecnologias para não deixar a carne estragar. Além disso, é por meio dela que Denise evoca uma temporalidade mais remota, já que sua avó paterna, Silvéria, contava que seu pai (bisavô de Denise) não gostava de sapatos, prática que evoca uma corporeidade do tempo do cativeiro, quando os escravos não usavam sapatos. Sobre os encontros, eles acontecem dançando forró, ficando em torno do fogão a lenha para esquentar juntos o corpo ou comendo o angu que a mãe fazia para tomar café à tarde. Oscilando entre as experiências de dor e alegria, a narrativa de Denise nos permite entrever como ela procura construir no presente *topofilias*. O passado “está em qualquer outra parte e uma irreabilidade impregna os lugares e os tempos”⁵⁶¹.

⁵⁵⁹ SILVA, Maria Lúcia. “Racismo no Brasil: questões para psicanalistas brasileiros”. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da Silva; ABUD, Cristiane Curi. *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 84.

⁵⁶⁰ BORGES, Rosane. “Prefácio”. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da Silva; ABUD, Cristiane Curi. *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 9.

⁵⁶¹ BACHELARD, Op. Cit., p. 71

A mente, conforme, lembrou Spinoza, “se esforça, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo.”⁵⁶²

Presente

A necessidade de construir uma narrativa sobre o passado foi motivada por afecções do presente, como o medo e a indignação, que reverberam em sua narrativa, momento em que estava morando na cocheira:

Vocês acreditam que em pleno século XXI, eu casada com um filho de oito anos, ainda vivia sem energia elétrica e ainda andava 2 horas a pé? Pois é! Eu vivia! Pois com tudo isso ainda sinto muita saudade desse tempo, que agora sim, vejo como éramos felizes e não sabíamos. Alguns anos atrás, o Adão, que agora é líder da comunidade, comprou com ajuda de sua patroa um gerador de energia elétrica, que usávamos só para ver televisão, pois não tínhamos como usar geladeira e nem chuveiro, pois ele não aguentava, era fraco. Aí, tomamos banho de balde.

Um banho de balde que durou só até 10 de janeiro de 2011, pois com a tragédia de 12 de janeiro de 2011, fomos atingidos e lá estamos morando em uma antiga cocheira, pagando aluguel. Mora eu, minhas irmãs, meu tio, cunhada e meus sogros, as outras famílias moram no bairro de Madame Machado.⁵⁶³

Notemos que, ao trazer à baila as condições do presente, Denise chega a se referir ao passado como tempo feliz. Mas a que passado ela se refere? Certamente, o momento da dor e de desagregação favorece que ela crie novos significados sobre o passado construídos rente às relações potentes com outros moradores da Tapera, bem como os espaços de aconchego. As condições do presente são demasiadamente desumanas: andar duas horas a pé para chegar até a BR 495 e fazer deslocamentos até a cidade, não ter energia elétrica até 2011, morar em uma cocheira e, ainda, pagando um aluguel por isso.

Estamos ansiosos para voltarmos para nossas casas, que estão sendo construídas na nossa comunidade quilombola. Pois, em 2010, descobrimos que somos remanescentes de quilombo e se Deus quiser, voltaremos em breve e voltaremos a fazer aquele forró, pois os nossos últimos forrós foram em novembro de 2010 festa de minha mãe e depois dia 8 de janeiro de 2011, festa

⁵⁶² SPINOZA, Op.cit., p 187

⁵⁶³ Denise André Barbosa, em carta escrita em 25/09/2012.

de São Jorge. Tapera é longe, mas é o nosso cantinho, nosso lugar. Esta saudade.⁵⁶⁴

Na medida em que viver o presente é insuportável, elaborar a dor por meio da criação de sentidos renovados sobre o passado foi a forma que Denise encontrou para não sucumbir à dor. Para isso é preciso reconhecer que educação precária, subemprego, condições aviltantes de moradia fazem parte de uma governamentalidade *racista*. O futuro está relacionado ao desejo de voltar para casa; tornar-se quilombola, voltar a fazer festa, dançar forró, voltar a estudar. A vontade de retomar a vida, cujos limites sejam por ela definidos. A segurança é projetada por Denise para futuro. Spinoza considerou que a segurança “é uma alegria surgida de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida”⁵⁶⁵

O movimento pessoal de Denise não pode ser dissociado de um processo coletivo, o que o pesquisador José Maurício Arruti chamou de *processo de reconhecimento*, definido pela passagem do desconhecimento à constatação pública do desrespeito e a reivindicação que o “desrespeito, como tal, tem de ser sanado, reparado”.⁵⁶⁶ Reparar não apenas o que foi usurpado em termos materiais, mas também a dimensão simbólica e afetiva.⁵⁶⁷ Esse também é o desejo de lideranças mais experientes dentro do movimento quilombola. Em 2016, elas organizaram uma série de oficinas dentro dos quilombos. Bem, isso já é assunto para a próxima história.

⁵⁶⁴ Ibid.

⁵⁶⁵ SPINOZA, Op. cit. 2013, p. 245.

⁵⁶⁶ ARRUTI, Op. Cit, 2006, p. 45.

⁵⁶⁷ Sobre o conceito de reparação Cf: MBEMBE, Op. cit., 2014, p. 304-5.

5.2 Rejane Maria de Oliveira: “Nenhum quilombo a menos”



Imagem 11 – Rejane Maria de Oliveira, na Marcha das Mulheres Negras do Rio de Janeiro, ocorrida em 25 de julho de 2017.

Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Em 23 de março de 2017, um ano após meu encontro com Denise, fui ao Quilombo Maria Joaquina, situado em Cabo Frio, região dos Lagos do estado do Rio de Janeiro. Por intermédio do convite de Rejane Maria de Oliveira, 42 anos, presidente do quilombo, cheguei até a localidade para participar da Oficina Nacional Tecendo Protagonismo e Empoderamento das Mulheres Quilombolas, cuja atividade contou com a participação de 130 mulheres, a

maioria oriundas de todo estado do Rio de Janeiro, além de lideranças femininas que integram o Coletivo de Mulheres da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), do qual Rejane faz parte desde 2016.

A atividade do Rio de Janeiro encerrava o ciclo de cinco oficinas que se iniciaram em março de 2016 no Território Kalunga (Goiás), seguindo, em junho, no Quilombo do Tapuio (Piauí) e, em agosto, no Quilombo do Mutuca (Mato Grosso). Já em março de 2017, as oficinas foram realizadas no Quilombo Alto Alegre (Ceará) e no Quilombo Maria Joaquina (Rio de Janeiro).⁵⁶⁸

No quilombo Maria Joaquina, nas terras fluminenses, onde aconteceu a oficina da CONAQ, Rejane ganhou visibilidade como liderança durante o processo de certificação do grupo como quilombo pela Fundação Palmares, o que foi alcançado em 17/06/2011.⁵⁶⁹ O processo de Maria Joaquina exemplifica como os labirintos jurídicos, da década de 1990, ainda ressoam nos processos atuais.

No final dos anos de 1990, a identificação e a delimitação territorial das comunidades estavam sob responsabilidade da Fundação Palmares que, conforme tratado no segundo capítulo desse trabalho, não possuía condições técnicas para realização da tarefa, o que acarretou uma série de erros nos processos territorial das comunidades⁵⁷⁰. Em 1999, o território, tradicionalmente ocupado pelos moradores de Maria Joaquina, foi incluído dentro do processo jurídico da comunidade de Rasa, situada em Búzios, certificada em 1999⁵⁷¹. O problema era simples: os Quilombos Rasa e de Maria Joaquina, em termos históricos, estão relacionados à Fazenda Campos, mas em termos geográficos, estão distantes uma da outra, pois a Fazenda Campos, que se constituiu ainda no período colonial, compreendia uma imensa área de terra na

⁵⁶⁸ Ao longo das cinco oficinas, estiveram presentes 640 participantes nas atividades de formação. Os recursos para a realização vieram por meio de editais do Fundo Socioambiental Casa; FASE Saap; Coordenadoria Ecumênica e Serviço - CESE; Diretoria de Mulheres Trabalhadoras Rurais e Quilombolas que foi extinta do Ministério de Desenvolvimento Agrário – MDA. Para mais detalhes, consultar o site da CONAQ. Disponível em: <<http://conaq.org.br/noticias/conaq-realiza-05-oficinas-com-mulheres-quilombolas>>. Acesso em 8 ago. 2017.

⁵⁶⁹ Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-de-quilombos-crqs>>. Acesso em 10 jun. 2017

⁵⁷⁰ Na década de 1990, a comunidade Santana, situada no município de Quatis, também foi afetada pelos erros técnicos cometidos pela Fundação Palmares. A titulação das terras da comunidade ocorreu sem promover desintrusão, ou seja, a retirada ou indenização da população não quilombola que vivia em parte das terras reivindicadas como território quilombola, o que fez o processo de titulação não se completar, além de fomentar conflitos entre a comunidade e os moradores não quilombolas. Para mais detalhes, conferir: CERQUEIRA, Sandra. “Regularização fundiária das terras quilombolas: aspectos teóricos e práticos”. *Revista de Direito da Cidade*, vol. 6, nº 2, 2006, p. 132-51.

⁵⁷¹ Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-de-quilombos-crqs>>. Acesso em 10 jun. 2017.

região de Búzios e Cabo Frio, que atualmente cobre as áreas onde estão situadas as comunidades de Rasa e Maria Joaquina⁵⁷². Os grupos, portanto, construíram relações singulares com os espaços tradicionalmente ocupados. Contudo, o processo de delimitação territorial do Quilombo de Rasa, ocorrido no final da década de 1990, não levou em consideração as singularidades do grupo de Maria Joaquina com o território. O erro técnico, eufemismo que coloca em funcionamento a *governamentalidade racista*, trouxe implicações práticas para Maria Joaquina, sobretudo após a criação do Programa Brasil Quilombola (PBQ). Como discutido no segundo capítulo desse trabalho, o PBQ abriu possibilidade de implantação de uma série de políticas públicas para as comunidades quilombolas. Para acessar o programa o grupo deveria ter a certificação da Fundação Palmares, não precisando ter a terra titulada.⁵⁷³

Aqui residia o problema para a comunidade de Maria Joaquina, já que estavam atrelados juridicamente à comunidade da Rasa desde o processo de 1999, o que os impossibilitava de acessarem o Programa Brasil Quilombola. Para resumir o que estava em jogo: a necessidade de pleitear diretamente os programas sociais do Brasil Quilombola fez com que o grupo de Maria Joaquina requisitasse uma nova certificação, que aconteceu em junho de 2011, separando-se juridicamente de Rasa. Rejane empenhou-se nesse processo, tornando-se, desde então, uma liderança dentro do quilombo.

Depois da certificação, o próximo passo do processo seria a construção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Um dos documentos que compõe o RTID é o Relatório Antropológico. Nele é narrada a trajetória histórica do grupo, bem como se realiza descrições das práticas culturais.⁵⁷⁴ Mesmo após seis anos de certificação, o grupo de Maria Joaquina não conseguiu dar o segundo passo no longuíssimo processo jurídico, ou seja, a construção do RTDI: “A gente não tem nada escrito de Maria Joaquina. Não temos nada escrito. Nada na Internet sobre o quilombo antigo de Maria Joaquina. Você pode pesquisar. A visibilidade é tudo”⁵⁷⁵, reforçou Rejane.

⁵⁷² Para mais informações sobre a Fazenda Campos Novos, conferir: LUZ, Franco Andrea. Os remanescentes do Quilombo da Rasa. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *O fazer antropológico e o reconhecimento dos Direitos Constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro. E-papers, 2012. p. 114-144; ARRUTI, José Maurício et al (Org.). *Relatório Parcial de Caracterização da Comunidade Negra das Terras de Preto Forro*. Relatório preliminar sobre situação econômica, histórica e situação legal. Rio de Janeiro: Projeto Egbé Territórios Negros, 2002.

⁵⁷³ Extinto depois do golpe parlamentar que levou Michel Temer à Presidência da República, o Programa Brasil Quilombola orientava-se por quatro eixos: acesso à terra, infraestrutura e qualidade de vida, inclusão produtiva e desenvolvimento local, direitos e cidadania.

⁵⁷⁴ Os detalhes sobre a processualística jurídica e a discussão sobre os Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação foram discutidos no segundo capítulo deste trabalho, especialmente no item “Novos dispositivos: novas burocracias”.

⁵⁷⁵ Rejane Maria de Oliveira, em entrevista à pesquisadora, em 24 mar. 2017.

Voltando para o cenário da oficina, sua realização, de certa forma, favoreceu a visibilidade do grupo dentro e fora do município, já que figuras públicas como a Senadora Benedita da Silva, do Partido do Trabalhadores (PT), a jornalista da Rede Globo, Flávia Oliveira, representantes do Incra e da prefeitura de Cabo Frio, entre outras, estiveram presentes.

Dias após o evento, a jornalista Flávia Oliveira publicou, no jornal *O Globo* uma matéria intitulada “Sou Quilombola”⁵⁷⁶. O título foi justificado pela jornalista por conta de sua recente descoberta: parte das terras de seu bisavô na Bahia acabara de ser reconhecida pela Fundação Palmares como comunidade quilombola. Assim, Flávia Oliveira, articulando sua descoberta pessoal, oferece visibilidade para a comunidade de Maria Joaquina e as oficinas organizadas pelo coletivo de mulheres da CONAQ, além da ameaça que ronda os quilombolas. Sobre essa última questão, ela descreveu no texto que, desde 2004, foi apresentada a Ação Direta de Inconstitucionalidade, a ADI 3.239, pelo antigo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM) ao Supremo Tribunal Federal do Decreto. A ação pede a paralisação dos processos de titulação de terras quilombolas no INCRA. O relator, na época do Ministro Cesar Peluzo, em 2012, acatou o pedido de inconstitucionalidade:

reconheceu a inconstitucionalidade formal do Decreto 4.887/1993, por ofensa aos princípios da legalidade e da reserva de lei, ao entendimento de que o art. 68 do ADCT, necessariamente, “há de ser complementado por lei em sentido formal [...] em síntese, conheceu e julgou procedente a ação direta para declarar a inconstitucionalidade do Decreto 4.887/2003, com modulação dos efeitos da decisão no sentido de considerar “bons, firmes e valiosos os títulos até aqui emitidos”⁵⁷⁷

Em 25 de março de 2015, a ministra Rosa Weber pediu vistas no processo, votando improcedente o pedido de inconstitucionalidade.

Assim, por não vislumbrar vício de inconstitucionalidade no procedimento de desapropriação previsto no Decreto 4.887/2003, julgo improcedente o pedido de declaração de inconstitucionalidade material do art. 13, caput e § 2º, que encontram amparo no art. 5º, XXIV, da Lei Maior, tal como conformatado pela legislação infraconstitucional vigente. [...] Impertinente, para o exame da constitucionalidade do Decreto 4.887/2003, o argumento calcado na suposta insuficiência, em comparação com determinadas expectativas, dos resultados obtidos até o momento pela política pública de titulação das terras ocupadas pelas comunidades remanescentes dos quilombos. Somente pode ser

⁵⁷⁶ OLIVEIRA, Flávia. Sou quilombola. *O Globo*, Rio de Janeiro, mar. 2017. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/sociedade/sou-quilombola-21132789>>. Acesso em 2 ago. 2017.

⁵⁷⁷ Cf: ADI 3239. O relator Ministro Cezar Peluso reconheceu a inconstitucionalidade. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI3239RW.pdf>> Acesso em 19 out. 2017.

aperfeiçoado um sistema em funcionamento. A imperfeição dos resultados alcançados por uma política pública – sob prisma outro que não a de sua constitucionalidade – requer ajuste e aperfeiçoamento, em absoluto a sua paralisação. Conclusão. Ante o exposto, pedindo vênha ao eminente relator, conheço da ação direta de inconstitucionalidade e a julgo improcedente. É como voto.⁵⁷⁸

Em agosto de 2017, a ADI 3239, sob a presidência da Ministra Carmem Lúcia, retornou ao plenário do Supremo Tribunal Federal para ser votada, tendo a votação adiada duas vezes. Agora, o julgamento deverá ser retomado com o voto de Dias Tóffoli. Faltam votar os ministros Edson Fachin, Roberto Barroso, Luis Fux, Ricardo Lewandowski, Gilmar Mendes, Marco Aurélio, Celso de Mello e, por último, a presidenta Carmem Lúcia. O Ministro Alexandre de Moraes não votará nesse julgamento, uma vez que substituiu o Ministro Cesar Peluso, que já proferiu voto favorável ao pedido de inconstitucionalidade quando fora relator da ação em 2012.

Para sumarizar, desde que o direito quilombola nasceu, em 1988, a regularização das terras avança a passos de tartaruga, correndo o risco de deixar de existir. No entanto, a tomar pelos dias que estive em oficina, considero que as transformações nas subjetividades foram significativas, especialmente no que tange ao reconhecimento de seus direitos e a não aceitação dos dispositivos racistas, classistas e sexistas que afetam suas vidas cotidianamente.

Se, por um lado, a lei não tem oferecido mudanças sobre a insegurança de perder a terra, por outro, o processo de luta pela terra pelas comunidades quilombolas colaborou com a constituição de novas subjetividades que não aceitam aquele lugar folclorizado, pois, conforme salientou José Maurício Arruti, “os quilombolas tornaram-se ativistas incômodos, localizados no mapa político nacional em algum lugar entre trabalhadores sem-terra, os indígenas, as favelas e os universitários cotistas”⁵⁷⁹. O coletivo de Mulheres da CONAQ, do qual Rejane faz parte desde 2016, exprime essas transformações, já que o objetivo é fortalecer laços entre os quilombolas e os territórios onde vivem, tratando as múltiplas formas de violência que incidem sobre eles. No dia 30 de junho de 2017, em comemoração ao dia 25 de junho, dia da mulher negra latino-americana e caribenha, Rejane participou vestindo a camiseta com o lema:

⁵⁷⁸ Cf: ADI 3239. Voto da Ministra Rosa Weber. ADI 3239. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI3239RW.pdf>> Acesso em 19 out. 2017.

⁵⁷⁹ ARRUTI, José Maurício. “Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação”. In: Paula, Marilene de; HERINGER, Rosana. *Caminhos Convergentes: Estado e Sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*, 2009. p. 104.

“Nenhum quilombo a menos”, sua ação individual tem sido acompanhada por homens e mulheres que dizem não para a *governamentalidade racista*.

5.2.1. As oficinas e o Coletivo de mulheres da CONAQ

Ocorrida entre 24 e 26 de março de 2017, no Quilombo de Maria Joaquina, a Oficina Nacional Tecendo Protagonismo e Empoderamento das Mulheres Quilombolas, encerrou um ciclo de cinco ações que exprimem as configurações conceituais e práticas do atual protagonismo de lideranças femininas no interior da CONAQ.

Ademais, essas ações igualmente fazem parte de um desdobramento do Primeiro Encontro Nacional de Mulheres Quilombolas, que ocorreu em 2014, em Brasília. Naquele evento, as lideranças femininas discutiram sobre a necessidade de articularem a luta pela terra ao combate às desigualdades de raça, classe, geração, gênero, entre outras dimensões de opressão, ampliando, assim, o escopo de combate em relação às múltiplas formas de violências que incidem sobre seus territórios e seus corpos.⁵⁸⁰

Foi no contexto de esvaziamento político e orçamentário da SEPPIR, depois do golpe parlamentar, seguido do fim do Programa Brasil Quilombola, que o Coletivo de Mulheres da CONAQ iniciou cinco oficinas que visam, de certa forma, construir e fortalecer as comunidades, a fim de que se sensibilizem sobre as múltiplas formas de violências, atentando-se para as especificidades locais. As atividades foram divididas em três dias. Foram palestras, mesas redondas, roda de conversa e atividades definidas pelas organizadoras como bem viver.

No dia 24 de março, primeiro dia da oficina, Rejane, como representante do Rio de Janeiro na Coordenação Nacional da CONAQ e anfitriã da oficina, destacou, em sua fala de boas-vindas, que o coletivo tem andado pelo Brasil falando sobre o direito das mulheres e lutando pelo território, além de enfatizar a importância de as coordenadoras estarem juntas com representantes de comunidades quilombolas do Rio de Janeiro, a fim de reforçar o caráter coletivo da luta, que não se circunscreve às organizações locais.⁵⁸¹

⁵⁸⁰ Para mais informações sobre o percurso de formação do Coletivo de Mulheres da CONAQ ver: <<http://conaq.org.br/noticias/conaq-realiza-05-oficinas-com-mulheres-quilombolas/>>. Acesso em 27 jul. 2017.

⁵⁸¹ Rejane Maria de Oliveira, em 24 de março de 2017, em sua fala de abertura da Oficina Nacional, em Cabo Frio (RJ).

Na sequência, Rosalina dos Santos, coordenadora nacional e liderança do Quilombo de Tapuí (Piauí), explicou as razões de existência da CONAQ, buscando realçar que a realização das oficinas estava em consonância com esse sentido, pois

A CONAQ é a existência de uma organização que nasceu da necessidade de nós, negras e negros, nesse país somarmos forças e ir à luta em defesa daquilo que é de direito nosso, porque até então, alguém dizia que nos representava, até dizia que nos defendia, mas uma coisa é você fazer a defesa com seu instrumento de pertença, a outra coisa é fazer a defesa pelo imaginário. E essas pessoas que diziam que nos representavam, nos defendiam pelo imaginário e não pelo sentimento de pertencimento. Então, a CONAQ nasceu a partir dessa necessidade da gente, o povo negro e quilombola, de fato ser o protagonista e o porta-voz da nossa história. A CONAQ nasce em maio de 1996. E nasceu dentro de uma comunidade quilombola, no sertão baiano, lá em Rio das Rãs, no município Bom Jesus da Lapa da Bahia. Nasceu justamente para dizer que a história do povo existe e ela está originada no quilombo. Ela podia ter nascido em qualquer outro território, mas ela nasceu no seio e no ventre da comunidade para de fato a gente ter a identidade própria. A CONAQ é formada com os representantes, ou seja, os coordenadores dos estados. Aqui no Rio de Janeiro, nós temos quatro representantes na CONAQ. Por que ela formada com os representantes dos estados? Porque a CONAQ não é um órgão do governo ou de uma estrutura que está em Brasília. Não. A CONAQ, a razão de existência dela é as comunidades. Então, por isso, ela é formada com representantes de cada estado. [...] ⁵⁸²

Do trecho acima, destaco dois temas abordados por Rosalina: as razões de existência da CONAQ e o que motiva a luta pela terra. Sobre o primeiro aspecto, ela aponta que a organização nasce, em 1996, pela necessidade de negros e negras somarem forças na luta por um direito historicamente negado. Por isso, o sentido da CONAQ é fortalecer as comunidades. Para tanto, ela ressalta dois elementos que configuram a singularidade da organização: que uma coisa é lutar com “seu instrumento de pertença” e outra é defender a causa quilombola pelo “imaginário”. Aqui não se trata apenas da compreensão da importância da luta militância, mas sobretudo que o enfrentamento ocorre com e pelo corpo que enfrenta os latifundiários, os condomínios de luxo, a exotização, as humilhações cotidianas. É com ele que se luta. O corpo, “instrumento de pertença”, é o território subjetivo por onde passam as afecções que mobilizam a luta. A luta não se configura por meio de uma identidade abstrata, mas alinhada com a vida. São esses corpos que mobilizam a ação individual e coletiva. Nas relações que se estabelece com o território são incluídas as paisagens, as memórias e, igualmente, as afecções diariamente

⁵⁸² Rosalina dos Santos, em 24 de março de 2017, em fala pública proferida durante a Oficina Nacional, em Cabo Frio (RJ).

vividas. É a este pertencimento que Rosalina faz referência. Não se trata, portanto, de uma identidade cultural essencializada, mas de uma *subjetividade corporificada*, uma vez que, conforme abordou a historiadora Margareth McLaren

Corpos individuais são requisito para ação política coletiva. Seja engajando na macropolítica coletiva ou na micropolítica de resistência individual, são corpos que resistem. E essa resistência, como o poder, vem de todos os lugares – de movimentos sociais, de discursos alternativos, de acidentes e contingências, de intervalos entre várias formas de pensar, da desigualdade material flagrante e das reconhecíveis assimetrias de poder.⁵⁸³

Corpos que resistem às múltiplas relações de força. O que nos leva para o segundo assunto que sublinho na fala de Rosalina: as relações estabelecidas entre a CONAQ os governos. Ela procura reafirmar que a organização não é uma estrutura que está em Brasília, fazendo referência à sede que fica no Distrito Federal, já que a coordenação quilombola é formada pelos “representantes de cada estado” e a razão de ser da CONAQ é fazer trabalho de base nas comunidades. Vale a pena destacar que, especialmente nos governos Lula e Dilma, apesar dos avanços no que tange ao acesso a políticas públicas, a partir de 2004, sobretudo com a criação do Brasil Quilombola, não se pode afirmar que durante o governo do PT a regularização territorial deu salto qualitativo. Como abordado no segundo capítulo desse trabalho, as mudanças nas políticas públicas, vieram acompanhadas do acirramento da burocratização dos processos, exprimindo que a *governamentalidade racista* brasileiras é ambidestra: atinge governos conservadores e até mesmo aqueles com tendência mais progressista.⁵⁸⁴

Depois do golpe parlamentar, essas assimetrias materializam-se pelo desmonte das políticas públicas e dos direitos quilombolas, mas as lideranças quilombolas, em especial as mulheres, estão buscando meios para continuar suas práticas de fortalecimento da luta pela terra. Nesse contexto, a criação de laços com a território é uma tecnologia indispensável na batalha. Há todo um aprendizado que gravita em torno do modo de fazer política que, Célia Cristina da Silva Pinto, liderança quilombola do Maranhão, representante do seu estado CONAQ, que esteve presente na organização de todas as oficinas, define:

⁵⁸³ McLAREN, Op. cit., 2016, p. 153.

⁵⁸⁴ Os detalhes sobre as transformações na burocracia foram discutidos no segundo capítulo desse trabalho, especialmente no item “Novos dispositivos: novas burocracias”.

Na verdade, são as estratégias de sobrevivência. Essas, na verdade, são as sabedorias de nossas ancestrais: bater na hora que precisa bater. Tem momento que a gente parte para o pau mesmo [...] porque nas conquistas, geralmente, às vezes aparecem mais os homens, mas na verdade quem garante a conquista são as mulheres. Exatamente por conta disso: porque a mulher tem a sensibilidade maior de perceber isso: qual é o momento de bater, qual o momento de recuar e qual é o momento de amaciar. Então, por conta disso que muitas estratégias de resistência dos quilombos são as mulheres que estão por trás dessa permanência.⁵⁸⁵

No relato de Célia, apesar dos homens receberem os holofotes quando algo é alcançado, nos bastidores dessa conquista sempre estão as mulheres com seus modos singulares de fazer política. Ela descreve que elas por causa de maior sensibilidade, no que se refere à empatia, desenvolveram habilidades de saber o momento de “bater” e o momento de “amaciar”. Por conta dessa flexibilidade, as mulheres quilombolas têm sido fundamentais na permanência das comunidades dentro dos territórios. A existência das oficinas é a oportunidade de transmitirem às outras esses saberes. Favorecendo, inclusive, na transformação do modo como as próprias lideranças femininas passaram a se ver dentro do movimento quilombola. Sobre isso, Célia Cristina novamente contribui, ao dizer:

O que a gente tem aprendido com essas oficinas é que nós não estamos inventando nada. Na verdade, nós estamos fazendo um resgate daquilo que as nossas lideranças antepassadas já faziam: que é conversar para nós [...] Então, a gente sentiu a falta disso: por que o que estava acontecendo com a gente? A gente estava ouvindo muito os outros falarem e a gente escutar. E às vezes aquilo que a pessoa falava, era exatamente aquilo que a gente saberia dizer para nós e para os outros, mas a gente fazia questão de dizer que a gente não era capaz de fazer, que a gente não sabia fazer. Então, tinha alguém que tinha que vir dizer isso para a gente, embora a gente já sabendo que era aquilo exatamente [...] A primeira oficina que nós fizemos, que foi a de Kalunga, foi todo mundo [...] mas aí nós tomamos uma decisão: não vamos levar nenhum especialista, ninguém pra falar, para conduzir essa oficina, quem vai conduzir essa oficina somos nós. Quem manja do quê? Quem manja daquilo? E um vai ajudando o outro, vai auxiliando”. E foi assim e conseguimos.⁵⁸⁶

Destaco da fala de Célia a seguinte noção: a percepção de o que elas estão fazendo está inserido em uma tradição, valendo-se, portanto, de uma prática que as mulheres mais antigas faziam por meio da conversa. Trata-se, em seu modo de ver, de valorizar uma forma de transmitir conhecimento que se ancora em uma tradição feminina. Ao mesmo tempo, Célia

⁵⁸⁵ Célia Cristina da Silva Pinto, em entrevista à pesquisadora, em 28 mar. 2017.

⁵⁸⁶ Célia Cristina da Silva Pinto, em entrevista à pesquisadora, em 28 mar. 2017.

aponta as relações de poder que atravessam a produção do saber: os “especialistas” falavam coisas que elas já sabiam e elas apenas escutavam. Isso se deve à percepção de que o conhecimento especializado é construído por meio das informações que elas mesmas fornecem. Na medida em que elas reconhecem o valor dos saberes por elas construídos, elas abrem e protagonizam espaços de formação política, trazendo valores outros, diferentes daqueles propostos pelos especialistas e também pelas lideranças masculinas. Em certa medida, perceber essas questões sobre elas mesmas informa sobre a potencialidade política do amor-próprio que, conforme salientou Spinoza, é a “a alegria que provém da consideração de nós mesmos”.⁵⁸⁷

Sobre a dimensão de gênero, uma vez que o movimento quilombola é formado por lideranças masculinas e femininas, a emergência do Coletivo de Mulheres da CONAQ indica que uma nova fase está emergindo dentro do próprio movimento. A fala de Rejane, publicada no site da CONAQ, sumariza o tom da mudança: “A oficina trouxe o fortalecimento para a CONAQ nesse momento tão tenso. Pois essa oficina trouxe empoderamento às quilombolas. Antes a gente só assistia e hoje a gente faz a oficina.”⁵⁸⁸

Na mesma tarde em que conversei com Célia, Edna da Paixão Santos, liderança quilombola de Pernambuco, integrante da CONAQ desde 2011, teceu o seguinte comentário:

Na verdade, a gente está fazendo um resgate da luta e do protagonismo da mulher quilombola nessa luta, nesse empoderamento, porque as nossas antepassadas eram quem iam para a luta. Teresa de Benguela foi uma delas. Dandara que liderava o Quilombo de Zumbi dos Palmares. Zumbi foi uma figura mitológica, mas a gente sabe que quem estava lá na batalha era Dandara, uma mulher. Então, a gente meio que tinha se perdido nesse meio do caminho: da questão da mulher ir para o embate, ir mais pra frente. E a gente quando faz a oficina, está recuperando até a nossa própria autoestima, que a gente não sabia que tinha tanta garra, tanta determinação para entrar nessa luta de frente. Então, para a gente que está na militância, enquanto mulher negra quilombola, isso é muito importante. Isso mexe com o nosso ego, porque a gente percebe que é capaz de dar conta, que a gente não é dependente de homem, que muitas vezes está lá para nos diminuir, enquanto mulher, enquanto mulher agredida. E a gente chama para gente a responsabilidade daquilo que é nosso também. E aí a gente vai discutir aquilo que a gente já faz no dia a dia, mas faz de uma forma inconsciente.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ SPINOZA, Op. cit., 2013, p. 227

⁵⁸⁸ Rejane Maria de Oliveira. Disponível em: <<http://conaq.org.br/noticias/conaq-realiza-05-oficinas-com-mulheres-quilombolas/>> Acesso em 17 out. 2017.

⁵⁸⁹ Edna da Paixão Santos, em entrevista à pesquisadora, em 28 mar. 2017.

Notemos que Edna informa sobre a invenção de uma tradição, narrativa impulsionada pelo momento político em que as mulheres vêm protagonizando a luta quilombola. Para tanto, ela se vale do repertório conceitual feminista por meio da ideia de Empoderamento, fazendo referência aos quilombolas do passado, como Teresa de Benguela e Dandara. Sua fala exprime o processo de feminização das práticas quilombolas que afetou não só a forma como as lutas se dão, mas também o como elas são narradas, traduzindo o modo como as mulheres se veem no processo. Não por acaso, tanto Célia como Edna relacionam a emergência desse protagonismo a uma mudança de autoestima das lideranças femininas dentro do próprio movimento quilombola.

Vale a pena ressaltar que nenhuma delas se autodefiniu como feministas. Rejane, em suas falas, diz que o feminismo é uma “invenção da cidade” e pouco tem para contribuir com as especificidades das mulheres quilombolas. A palavra feminismo, para muitas delas, está associado à um movimento das cidades, muitas vezes identificado com os setores da classe média, seja ela composta por mulheres brancas e negras. Entretanto, em uma conversa que tive com Elícia Ramos da Cruz Santos, 70 anos, liderança do Quilombo de Botafogo, situado em Cabo Frio, que esteve presente no encontro, ela teceu o seguinte comentário:

Primeiro, a gente está sempre aprendendo. A gente nunca sabe tudo. A Jane [Rejane] comentava dessas mulheres da CONAQ, que existe em nível nacional, mas eu nunca tinha tido a oportunidade de estar junto com elas, participando com essas mulheres. Eu vi que elas são mulheres bem competentes, mulheres que sabem direcionar as coisas, que têm uma visão bem ampla, elas sabem valorizar as questões política, as questões das mulheres. Eu percebi também que elas são feministas, mas não aquelas feministas exageradas, porque têm mulheres feministas que, no ambiente onde elas estão, os homens não podem botar a cara na janela. Eu não senti isso nelas. Se fosse um feminismo exagerado, os homens não se sentiriam a vontade de estar lá. Eu observei isso nelas e eu me senti mais à vontade porque foi de acordo com aquilo que eu penso⁵⁹⁰.

Interessante que Elícia, ao fazer a crítica ao que ela chama de “feminismo exagerado”, aponta para a existência da multiplicidade de práticas feministas. O “feminismo exagerado” que Elícia critica converge, de certa forma, com o chamado feminismo radical que, segundo apontou Margaret McLaren, focaliza nas diferenças da mulher para o homem e, portanto, visam ao desenvolvimento de instituições que atendam apenas as necessidades da mulher. Elas criticam a noção liberal de que o feminismo veio para oferecer direitos iguais aos homens e mulheres, já que o patriarcado, concebido como a dominação sistemática da mulher pelo

⁵⁹⁰ Elícia Ramos da Cruz, em entrevista à pesquisadora, em 1 abr. 2017.

homem, é o que caracteriza as relações sociais vigentes. Nessa perspectiva, as feministas radicais defendem que instituições que servem especialmente as mulheres devem ser desenvolvidas e mantidas.⁵⁹¹

Tratando-se do movimento quilombola, que é formado por homens e mulheres em batalha por território comum, as bases comunitárias ganham centralidade na luta pela terra. É por meio dessa perspectiva relacional e comunitária que Rejane, Edna, Célia e outras lideranças quilombolas definem os objetivos das oficinas, o que converge com os propósitos do feminismo comunitário, conforme descreveu Julieta Paredes, ao tratar do lugar de onde se constrói conhecimento:

O lugar a partir do qual construímos são nossos corpos de mulheres com uma memória vasta e outra estreita da nossa existência. Memórias que podemos chamar de ontológicas e filológicas respectivamente, essas memórias corporais estão construídas nas histórias e pré-histórias de nossas comunidades e seus movimentos sociais. Portanto, nosso feminismo quer compreender nossas comunidades a partir de nossos corpos, buscar com os homens dos nossos povoados e comunidades o bem viver em comunhão com a humanidade e a natureza.⁵⁹²

Nas palavras de Julieta, o feminismo comunitário, no que concerne à percepção de como os corpos são construídos, leva em consideração o que ela chama de uma memória “larga”, relacionada com a ancestralidade e a memória “curta”, ligada ao plano da existência. São essas memórias corporais que Julieta chama de ontológicas e filosóficas. É partindo dessa singularidade que se busca viver bem e em comunidade e com a natureza.

Aproximando essa perspectiva com as falas de lideranças quilombolas com quem conversei durante a oficina, elas enfatizaram que a luta pela terra é uma tarefa de homens e mulheres, assim como o combate contra as múltiplas formas de violências que incidem sobre eles. Célia, Edna e Rejane, por exemplo, não deixaram de apontar as práticas machistas dos companheiros de luta, mas que elas estão empenhadas em construir pontes, já que se luta pelo direito de continuar partilhando um modo de vida que se constrói de forma comunitária. Talvez seja por isso que Elícia diz: “Se fosse um feminismo exagerado, os homens não se sentiriam a vontade lá”, referindo-se à presença dos homens nas atividades propostas durante a oficina, o que não significa negar ou silenciar as opressões construídas sob a diferença de gênero. Nesse

⁵⁹¹ McLAREN, Op. cit., 2016, p. 18-20.

⁵⁹² PAREDES, Julieta. “Hilando fino desde el feminismo indígena comunitário”. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (cord). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latino-americano*. Buenos Aires: En la Frontera, 2010, p. 120.

sentido, o coletivo de mulheres da CONAQ vem criando práticas ajustadas às suas necessidades, colaborando, inclusive, para ampliação dos sujeitos dos feminismos.

5.2.2 Espaços seguros: falando da violência

A presença dos homens durante as atividades não impediu que, ao longo da oficina, as mulheres pudessem expressar suas angústias e desejos específicos, tais como as formas como a violência afeta seus corpos. Sobre isso, destaco a roda de conversa proposta pelas lideranças e a fala final de Rejane, que tratou do medo da morte. No caminho aberto por Patrícia Hill Collins, denominarei esse momento de *espaços seguros*. Collins, ao analisar a produção cultural de mulheres negras estadunidenses no blues e na literatura, considerou que suas criações apresentam conteúdos que foram transmitidos por outras mulheres negras, cuja transmissão ocorreu por meio da oralidade. As tradições reinventadas são transmitidas pela criação e manutenção de espaços que permitiram que as experiências entre mulheres negras fossem compartilhadas. São lugares que elas se sentem protegidas das práticas racistas e sexistas, sentindo-se, portanto, confiantes para compartilhar saberes específicos relacionados às suas experiências como mulheres negras. Em linhas gerais, Collins afirma que os *espaços seguros* se constituem por três tipos de interações entre as mulheres: aquelas que envolvem amizade e convívio familiar; aquelas desenvolvidas em espaços como as Igrejas, ou seja, espaços religiosos e, por fim, aquelas construídas pela participação em organizações negras informais.⁵⁹³ Dito em outros termos, os *espaços seguros* permitem, simultaneamente, a criação e circulação de saberes produzidos por mulheres negras. Trata-se, portanto, de um campo de ação política que possibilita a criação de espaços outros de subjetivação.

A discussão sobre violência doméstica é um tema espinhoso e delicado nas experiências das mulheres. Para as quilombolas, essa situação ganha um complicador porque, muitas vezes, o convívio comunitário faz com que elas silenciem os abusos em nome da coletividade. Um dos objetivos da oficina era, nesse sentido, criar um *espaço seguro* por meio do qual as mulheres atingidas pudessem falar sobre o assunto.

No dia 25 de março, à tarde, uma das atividades propostas foi que as mulheres presentes se dividissem em três grupos distribuídos nos seguintes temas: racismo, violência e desafios

⁵⁹³ COLLINS, Op. Cit, 1991, p. 100-11.

para juventude quilombola. Naquele dia, acompanhei o grupo que tratou do tema da violência. A atividade aconteceu ao ar livre, com as mulheres posicionadas em círculo. Havia cerca de 15 mulheres de diferentes idades, residentes em diferentes quilombos e que trocaram suas experiências sobre o tema da violência. Logo de início, Elícia Ramos da Cruz, 70 anos, liderança no Quilombo de Botafogo (Cabo Frio), disse que a violência que recaía sobre elas não se restringia à violência doméstica, mas que esse era um tema importante de ser tratado. Chamou minha atenção a fala de Patrícia Santos, 30 anos, do Quilombo de Maria Joaquina, que sofreu violência doméstica de seu companheiro, que tentou matá-la, e disse que tinha muita vergonha de falar:

Eu passei por isso no meu primeiro casamento. Meu marido, tentou me matar. E nessa situação você não tem como pedir ajuda para ninguém, porque ninguém ajuda. Sempre tem aquela história que em briga de marido e mulher ninguém mete a colher. Eu tinha vergonha de falar que eu tinha um marido que me batia. As pessoas vão rir, vão ficar fazendo fofoca⁵⁹⁴.

Da fala de Patrícia, destaco: primeiro, a noção de comunidade, quando compreendida ingenuamente, pode ofuscar as violências internas a que as mulheres, em função de práticas sexistas, estão expostas; segundo, a importância de encontrar um lugar seguro para expor uma situação que causa vergonha e dor.

No diz respeito a primeira temática, o uso do termo comunidade, vale lembrar que os quilombolas são afetados pelas mesmas pressões de desagregação dos projetos coletivos que nos cercam em tempo de *governamentalidade neoliberal*. Por esse motivo, entre as comunidades quilombolas, a criação de relações baseadas em valores coletivos carecem igualmente de esforço, de elaboração e de trabalho. A esse respeito, a dimensão de gênero não tem sido minimizada por muitas lideranças femininas, justamente pela percepção as mulheres estão em desvantagens, em especial, quando se trata dos enfrentamentos contra a violência doméstica. Sobre isso, a pesquisadora Priscila Bastos⁵⁹⁵, em sua pesquisa sobre experiências de três jovens do Quilombo de São José da Serra, situado em Valença, no Sul do Rio de Janeiro, apontou, igualmente, a dificuldade de as jovens enunciarem os abusos. Bastos considerou em suas análises que algumas saem dos quilombos em consequência da violência doméstica e que muitas vezes esse problema não vem a público. Segundo a pesquisadora, isso acontece porque

⁵⁹⁴ Patrícia Santos, em entrevista à pesquisadora, em 30 de mar. 2017.

⁵⁹⁵ CUNHA, Priscila Bastos. *Entre o quilombo e a cidade: trajetórias de individuação de jovens mulheres negras*. Niterói, 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense, p. 72-74.

os casamentos, na maioria das vezes, são realizados entre moradores da própria comunidade, inclusive com proximidade de parentesco. Daí, a mulher que é vítima de violência acaba não prestando queixa.

Retomando o relato de Patrícia e deslocando-se para segundo tema de sua fala, considero o fato de ela ter se sentido confortável para partilhar sua história naquele espaço demonstra a potencialidade política da criação de um espaço seguro onde se possa partilhar e, no limite, poder contar com outras redes afetivas. Vale lembrar que a motivação inicial das oficinas organizadas pelo coletivo de mulheres da CONAQ foi o conjunto de denúncias de exploração sexual de meninas da comunidade Kalunga, em Goiás, conforme descreveu Edna da Paixão Santos, coordenadora da CONAQ, integrante do coletivo de mulheres:

A gente fez esse trabalho em Kalunga. Claro que não na dimensão que poderia ter sido, porque naquele momento a gente estava pisando meio que em ovos. Daí, a gente precisava fazer uma escuta, como a gente estava mexendo com forças poderosas. A gente ir lá, enfrentar o problema é uma coisa, mas quando a gente saísse, a comunidade ia ficar lá, aquelas mulheres iam ficar lá, aquelas crianças, aquelas adolescentes continuam lá. A gente não podia ir para o embate assim tão de frente, mas a gente foi lá, fez um trabalho, graças a Deus a gente tem tido resultado positivo. E aí a gente voltando de Kalunga, a gente se senta na CONAQ e naquele momento a gente tirou um encaminhamento de algumas mulheres que já faziam alguma discussão de mulheres. E a gente formou um coletivo representativo, a gente está em número de dezesseis mulheres, dezesseis de estados. E a gente começou a pensar de que forma poderia ir também a outros espaços, outros locais. E a gente vai para uma segunda oficina, que foi no Piauí, na Comunidade do Tapuio. E a gente encontra lá uma realidade do semiárido brasileiro, encontra uma realidade de mulheres muito carentes de informações. A gente faz esse trabalho de fortalecimento percebe que elas hoje, elas ligam, querendo estar informadas do que está acontecendo, do que a gente está discutindo. Então, isso é muito proveitoso, muito significativo quando a gente vê o interesse das pessoas em se empoderar.⁵⁹⁶

Da fala de Edna destacarei duas questões: primeiro, retomo o contexto que levou à escolha de Kalunga como primeiro território a receber a oficina; segundo, sublinho os modos de fazer política que envolvem a escuta e a construção dos vínculos entre as lideranças da CONAQ e as mulheres das comunidades.

A respeito do primeiro aspecto, os territórios Kalunga ficam dentro de três municípios: Cavalcante, Monte Alegre de Goiás e Teresina de Goiás, no estado de Goiás. Edna conta que

⁵⁹⁶ Edna da Paixão Santos, em entrevista à pesquisadora, em 28 de marc. de 2017.

quando o coletivo de mulheres da CONAQ chegou à região elas estavam “pisando em ovos” diante das forças poderosas. As forças às quais ela se refere diz respeito à existência de uma rede de aliciadores de crianças e adolescentes que, valendo-se da condição de vulnerabilidade do quilombo da Kalunga, levava meninas quilombolas para serem exploradas sexualmente em troca de abrigo, comida e oportunidade de estudo. As denúncias em torno desses casos vieram a público em 2015.

Essa situação levou à construção de um plano de ação, coordenado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), da Secretaria de Políticas de Comunidades Tradicionais (SECOMT) e do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos da Justiça (MMIRJDH), valendo-se do Programa Brasil Quilombola. Para sua consecução, previa-se a articulação entre diversos órgãos e ministérios do Governo Federal, responsáveis por políticas voltadas para comunidades quilombolas. As ações foram organizadas em quatro eixos: acesso à terra, infraestrutura, qualidade de vida, desenvolvimento local, inclusão produtiva e, por fim, direitos e cidadania⁵⁹⁷. Em termos de cronograma, foram previstas ações, algumas já implementadas no ano de 2015 e outras a serem concluídas até 2017.⁵⁹⁸

No plano de ação havia duas atividades que visavam ao fortalecimento da sociedade civil e da própria comunidade: a primeira trata-se do “Projeto Jovens Kalungas conhecem seus direitos”, com o planejamento de sete oficinas, a partir de novembro de 2015, com a previsão de uma para cada semestre. As atividades teriam o objetivo de informar, sensibilizar e mobilizar adolescentes e jovens de ambos os sexos das comunidades rurais da região de Cavalcante sobre seus direitos e acesso a serviços da rede de atendimento à violência. A segunda ação propunha um Encontro de Mulheres Quilombolas, promovido pela Coordenação Nacional de Articulação

⁵⁹⁷ Os ministérios e órgão envolvidos: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS); Ministério da Saúde (MS); Ministério de Minas e Energia (MME); Ministério do Turismo (MTur); Ministério da Educação (MEC); Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA); Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA); Ministério do Trabalho e Previdência Social (MTPS); Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPOG); pela Secretaria Especial de Direitos Humanos (SDH), Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM) e Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos (MMIRJDH); Fundação Cultural Palmares (FCP/Minc). Para mais detalhes, conferir: BRASIL. *Plano de Ações do Quilombo Kalunga*. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude, e dos Direitos Humanos. SEPPIR/ SECOMT, 2016. Disponível em <<http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-seppir/kalunga.pdf/view>>. Acesso em 14 Out. 2007.

⁵⁹⁸ Ibid, p.13

de Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), com apoio da SECOMT, SEPPIR e do MMIRJDH.⁵⁹⁹

Com efeito, depois do golpe parlamentar ocorrido em 2016, seguido da extinção do Programa Brasil Quilombola, o plano de ação em Kalunga foi desarticulado, já que, para ser executado, necessitava da articulação entre vários ministérios e órgãos federais, função exercida anteriormente pelo PBQ. Nesse contexto, o Quilombo da Kalunga foi escolhida pelo Coletivo de Mulheres da CONAQ para ser a primeira das oficinas pelo grupo. Vale destacar que desde 2014, durante o 1º Encontro das Mulheres Quilombolas, ocorrido entre 13 e 15 de maio em Brasília, já havia a intenção de começar um trabalho de base nas comunidades, a fim de discutir e encaminhar soluções sobre as múltiplas formas de violência a que as quilombolas estão submetidas.⁶⁰⁰

Sobre o segundo aspecto, destacado da fala de Edna, ou seja, os modos de fazer expressos pelas oficinas, chamou-me atenção o momento em que ela diz que elas precisavam escutar, situação que também implica um aprendizado. Se, por um lado, a escuta não pode reverter de imediato as condições de opressão em que as mulheres estavam imersas, por outro, ela não pode ser minimizada como uma tecnologia política que favorece a construção de afetos e vínculos entre as mulheres da CONAQ e aquelas que vivem em diferentes quilombos que receberam as oficinas. Em sua fala, Edna usa o termo “empoderar” como um ato que envolve o encontro entre as mulheres e a partilha de conhecimento, referindo-se ao fato de que algumas mulheres dos quilombos onde o coletivo já realizou atividade solicitaram informações do coletivo da CONAQ, a fim de se manterem atualizadas. Esse pedido sugere que a constituição do coletivo e as oficinas criam uma prática política em que a empatia e a amizade são constitutivos dos modos de fazer. A respeito da dimensão política da amizade, as reflexões de Marilda Ionta⁶⁰¹, historiadora feminista que se debruça sobre do tema da amizade em Foucault, contribuem para pensarmos a respeito das experiências do coletivo de mulheres da CONAQ. A pesquisadora lembra que no interior de certa tradição filosófica que, percorre de Platão a Kant, permaneceu um postulado sobre a incapacidade das mulheres para a amizade, já que abordagens masculinistas tendem a enfatizar que as mulheres competem entre si para obterem atenção dos homens. Entretanto, Ionta, valendo-se das recentes produções feministas, descreve

⁵⁹⁹ Ibid, p. 20.

⁶⁰⁰ Para mais informações, conferir: <<http://conaq.org.br/noticias/conaq-realiza-05-oficinas-com-mulheres-quilombolas/>>. Acesso em 14 out. 2007.

⁶⁰¹ IONTA, Marilda. “Das amizades femininas e feministas”. In: RAGO, Margareth; GALLO, Silvio (orgs). *Michel Foucault e as insurreições: É inútil revoltar-se?*. São Paulo: Intermeios, 2017, p. 375-385.

inúmeras práticas de amizades femininas e feministas orientadas por uma estética da existência, definida pela historiadora nos seguintes termos:

A amizade como estética da existência, proposta por Foucault, não tem conceito: ela engendra uma atitude, um *ethos* de si para consigo mesmo e para como o Outro. É uma forma de agir e de se conduzir na vida. Em que consiste essa atitude? Em insuflar espaços saturados de relações sociais normatizadas e controladas (casamento, família, sociabilidades identitárias) e produzir fendas no tecido relacional. É uma postura ativa de criar espaço para que o outro, em sua irredutível alteridade, possa habitar ou não, possa permanecer ou não. Não é uma simples abertura para o outro, é compreender que o outro é indispensável e existe independentemente de nossa vontade. A amizade como estilística de existência entoa atitude de abertura para o mundo. O vetor dessa relação aponta para o fora.⁶⁰²

A partir das provocações de Marilda Ionta, não se trata de essencializar as práticas de amizades em termos de gênero, mas de perceber como os valores, atribuídos à amizade, são culturalmente engendrados, criando formas diferenciadas de expressá-la entre os homens e as mulheres. Por exemplo, as mulheres são estimuladas a introduzir afetividades em suas relações, diferenciando-se da cultura masculina dominante, que educa os homens para que estabeleçam relações mais superficiais, interditando-os, inclusive, de falar de seus medos, angústias e inseguranças. A potencialidade política das práticas femininas de amizade reside em sua possibilidade de criar espaços que fomentem tanto necessidades individuais quanto coletivas.

5.2.3 Traduzindo o Bem Viver

Retornando para as atividades da oficina, no dia 26 de março, pela manhã, as mulheres que sabiam fazer maquiagem, massagem e trançar os cabelos se dispuseram a cuidar dos corpos uma das outras. Essas atividades definidas pelas organizadoras da oficina como prática do Bem Viver.

A abordagem do Bem Viver surge de expressões de povos andinos, seja o *Sumak Kawsay*, do povo Qéchuá (Equador), seja o *Suma Qamanã*, do povo Aymara (Bolívia), que, em linhas gerais, exprime uma cosmovisão que busca restabelecer os vínculos entre os indivíduos,

⁶⁰² Ibid., p.380

a Terra e todas as formas de vida⁶⁰³. Segundo o economista equatoriano Alberto Acosta, que tem se dedicado ao tema, o conceito propõe um modo de vida que se distancia da ideia de desenvolvimento difundido pelo capitalismo, já que visa à construção de laços de reciprocidade e solidariedade. Noutros termos, Bem Viver sugere desmercantilização e a descolonização dos saberes.⁶⁰⁴ No Brasil, o termo tem sido incorporado por movimentos sociais críticos dos modos de vida neoliberais, especialmente organizações feministas e femininas que pregam a economia solidária. Para citar alguns exemplos, temos a Sempre Viva Organização Feminista (SOF), a Marcha Mundial de Mulheres (MMM) e a Articulação de Organização das Mulheres Negras Brasileiras (AMNB), responsável pela organização, em 2015, da primeira Marcha das Mulheres Negras, em 2015. No documento divulgado pela AMNB, o Bem Viver, no caminho aberto pela cosmovisão andina, foi definido nos seguintes termos:

A sabedoria milenar que herdamos de nossas ancestrais se traduz na concepção do Bem Viver, que funda e constitui as novas concepções de gestão do coletivo e do individual, da natureza, da política e da cultura, que estabelecem sentido e valor à nossa existência, calcados na utopia de viver e construir o mundo de todas (os) e para todas (os).⁶⁰⁵

Sobre essa dimensão relacional do Bem Viver, quando se trata de mulheres negras, cujas práticas destinam-se às transformações comunitárias, a política não pode prescindir da criação de imagens positivas sobre os corpos que são cotidianamente atacados pelo racismo e pelo sexismo, já que não se faz política sem um corpo. Cuidar de si não está dissociado do cuidado com os outros. Foucault, analisando as práticas no mundo clássico em torno do *cuidado de si*, em que a política envolvia uma relação de governo consigo e com os outros, considerou que constituir-se como sujeito que governa implicava a constituição de um sujeito que cuida de si⁶⁰⁶. Deslocando essa abordagem para as ações de cuidado do corpo, traduzidas durante a oficina como Bem-Viver, é plausível dizer que a forma já inclui o sentido: refundar a política

⁶⁰³ DILLENBURG, Scheila. “A religiosidade e a espiritualidade presente na cosmovisão andina: uma ponte necessária para compreender o Bem Viver”. In: *Tear Online*: São Leopoldo, 2015, v. 4 n. 2, p. 87-94.

⁶⁰⁴ ACOSTA, Alberto. “O Bien Vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo”. In: BARLET, Dawilo Danilo (org). *Um campeão visto de perto: uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro*: Rio de Janeiro: Henrich-Böll Stiftung, 2012, p. 179-216.

⁶⁰⁵ ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES NEGRAS. Marcha das Mulheres Negras. Ford Foundation, 2016. E-book disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2016/09/E-book-Marcha-das-Mulheres-Negras-comprimido-20.09.16.pdf>> Acesso em 1 out. 2017.

⁶⁰⁶ FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. Op. Cit., 2010, p. 278.

supõe a inclusão do *cuidado de si* como atitude política que sugere transformações nas relações que se estabelece consigo e com os outros. Trata-se de estabelecer uma atávica relação entre ética e estética.

Quando estamos nos referindo às mulheres negras e pobres, cujos corpos são constantemente bombardeados pelos dispositivos racistas e sexistas, trançar cabelo, fazer maquiagem, fazer massagem são momentos que podem favorecer a construção de significados positivos sobre seus corpos. A pesquisadora Nilma Lino Gomes⁶⁰⁷, última ministra da SEPPIR, antes do golpe parlamentar, em pesquisa já citada nesse trabalho, nos salões de beleza da cidade de Belo Horizonte, considerou que:

Mudar o cabelo pode significar a tentativa do negro de sair do lugar da inferioridade ou a introjeção deste. Pode ainda representar um sentimento de autonomia expresso nas formas ousadas e criativas de usar o cabelo. Estamos numa zona de tensão. É dela que emerge um padrão de beleza corporal real e ideal é branco, mas o real é negro e mestiço. O tratamento dado ao cabelo pode ser considerado uma das maneiras de expressar essa tensão. A consciência ou o encobrimento desse conflito, vivido na estética do corpo negro, marca a vida e a trajetória dos sujeitos⁶⁰⁸

Nas palavras da pesquisadora, transformar o cabelo de forma ousada e criativa, como, por exemplo, trançá-lo, informa sobre a tentativa de sair do lugar de inferioridade, o que indica uma postura que rasura os discursos racistas. Práticas que não ocorrem sem tensões com os padrões normativos de beleza que tomam as corporeidades brancas como ideais. As conclusões de Nilma Lino Gomes são valiosas para pensarmos a tradução do Bem Viver, realizada durante a oficina no Quilombo de Maria Joaquina: nas experiências das quilombolas ali reunidas, esculpir o cabelo, portanto, sugere a articulação entre estética e política. Gestos de trançar que metaforiza a relação consigo mesmo e com as outras. Gestos que se deslocam das narrativas de desvalorização dos seus corpos para a construção do amor próprio, afeto fundante da política já que estimula a potência de agir.

⁶⁰⁷ GOMES, Op.cit., 2008.

⁶⁰⁸ Ibid., p. 21.

5.2.4 “Eu quero ser uma Sebastiana viva”

Após as atividades do Bem Viver, Rejane, em sua fala emocionada pelo encerramento da oficina, mencionou que um dos aprendizados que a convivência com o coletivo de mulheres da CONAQ tem lhe proporcionado é o da escuta, já que ela se definiu como alguém que “vem com a bagagem de não levar desaforo e a gente vai aprendendo que às vezes é preciso ouvir o desaforo, levar para casa e pensar”. Sobre isso, em outro trecho, ela conclui: “Eu estou em um processo que eu quero ouvir”⁶⁰⁹, ela contou. Na sequência, descreveu a importância de alguns de seus familiares para sua formação política, citando o avô, a avó e a mãe:

Minha mãe que ensinou pra gente que não sabe ler a escrever o nome. [...] O meu avô não tem nem tamanho [...] fazia os caixões, era jongueiro, trouxe o carnaval. Tinha o Centro de São Jorge, a gente não pode esquecer esta fase da história nossa. A gente foi criada na umbanda e aí minha avó morreu e tudo mudou. A gente aprendeu a valorizar. A gente aprendeu a valorizar o alcoólatra, o gay, a prostituta, o drogado. As nossas portas estão sempre abertas, mas isso só é possível quando a gente se coloca no lugar deles. Se colocar no lugar do vulnerável, porque eu já fui uma mulher vulnerável. Minha família já foi vulnerável. Eu luto com todas as forças, eu falo pra minha comunidade entender a questão territorial. E se não entender a questão territorial a gente vai perder. Eu não quero ser uma Sebastiana que morreu lutando por terra, eu quero ser uma Sebastiana viva.⁶¹⁰

Rejane destaca a relação de aprendizado com a família e as transformações nas tradições religiosas do grupo; bem como o desejo de ser alguém que conseguirá desfrutar, em vida, das transformações reivindicadas na luta pela terra.

No tocante à família, Rejane narra orgulhosa que sua mãe, Landina Antônia Maria de Oliveira,⁶¹¹ foi quem ensinou vários moradores locais a ler, pois ela conseguiu estudar até a 5ª série, antiga denominação para o atual sexto ano do ensino fundamental. Além disso, ela trabalhou por longos anos no posto de saúde que fica em Maria Joaquina. Na localidade, o fato de Landina ter conseguido estudar mais do que muitos de sua geração permitiu que ela acesse um emprego público no posto de saúde. Essa situação favoreceu que a família de Rejane se destacasse dentro da comunidade. Além disso, se hoje Rejane e parte de sua família se converteram às Igrejas pentecostais e neopentecostais, no passado, o centro de umbanda era

⁶⁰⁹ Rejane Maria de Oliveira, em sua fala de encerramento das oficinas, em 26 mar. 2017.

⁶¹⁰ Ibid.

⁶¹¹ Landina Antônia Maria de Oliveira, em entrevista dada à pesquisadora, em 2 de abril de 2017.

liderado pelos avôs, Benedito Antônio e Maria Jesuína Antônio: “A gente foi criada na umbanda e aí minha avó morreu e tudo mudou”, rememora Rejane. Em outro momento de nossa conversa, Rejane detalhou:

Então essa questão assim do centro era muito forte nas nossas vidas. Muito forte mesmo. E aí tinha semana que tinha festa de Preto Velho e a gente se envolvia por inteiro. Passava mal era seu José [referindo-se ao nome de um rezadeiro do local]. Passava mal era o centro, desmaiava era o centro, pressão alta era o centro, entendeu? Tudo era o centro. Então, assim. Foi algo que as pessoas tentam roubar, essa história de não quererem contar. Hoje acha que é ruim, que é demônio aquilo, mas eu vi muita gente igual faz na igreja hoje, muita gente sendo curada. Muita gente sendo tratada. E aí a gente perde. O meu avô morre. A Igreja Universal quebra todos os santos.⁶¹²

Notemos que na fala de Rejane ela destaca a centralidade que o terreiro de umbanda ocupava na vida de sua família, já que recorria a ele para todos os problemas. Depois do falecimento do seu avô, sua avó se converteu à Igreja Universal, o que levou à quebra dos santos, além de favorecer a conversão de outros familiares. Desde 2016, Rejane vem frequentando a Igreja Assembleia de Deus e, sobre sua recente conversão, ela descreve

A Rejane evangélica? As pessoas levam um susto, mas a gente está ali evangélica pra conhecer esse amor de Deus que as pessoas falam. Ter essa experiência com Deus. Lá com Deus que é tão gostoso falar com Deus. Eu falo com a pastora que eu danço. Danço jongo, danço samba. Não vou lá no samba, mas eu danço. Lugares que tem evento, eu danço com as minhas amigas porque eu não vejo que é pecado⁶¹³.

No caso da família de Rejane, a quebra dos santos no terreiro de umbanda foi uma forma violenta de apagamento do passado, o que Rejane não deixa de criticar. Por isso, ela exprime uma forma singular de lidar com algumas regras da igreja, forma que poderia ser considerada errada dentro das regras da religião, como dançar samba e o jongo, mas que ela não se furta de realizar. Aqui, vale a pena falar sobre a singularidade que visualizei durante a pesquisa de campo de como algumas mulheres quilombolas expressam sua religiosidade, inclusive nas práticas pentecostais e neopentecostais, já que elas em seus processos de tornarem-se quilombolas desenvolvem elaborações sobre passado, o que inclui rever os significados racistas que atravessam determinados discursos religiosos. Em dado momento de nossa conversa,

⁶¹² Rejane Maria de Oliveira, em entrevista dada à pesquisadora, em 31 de mar. 2017

⁶¹³ Ibid.

perguntei sobre os desafios de estar na Igreja Assembleia de Deus e ser uma liderança quilombola, e ela destaca:

O preconceito é grande porque o pessoal da igreja não vai nos eventos. [...] Acho que eles não têm que me aceitar, mas eles têm que me respeitar, porque eu estou lá e eu faço a diferença também na minha igreja, mas as pessoas olham meio torto para mim, porque as pessoas têm a mania de confundir quilombo com macumba.⁶¹⁴

Rejane destaca como a ideia de quilombo é, muitas vezes, confundida com a prática da “macumba”, termo geralmente usado para depreciar a Umbanda. Entretanto, apesar de sua família ter tido um terreiro, há mais de duas décadas integrantes da família estão se convertendo às denominações pentecostais e neopentecostais. Rejane narra que foi para a Igreja para descobrir mais sobre o chamado amor de Deus. Nesse caso, sua fala se conecta com a noção de vulnerabilidade. Se no passado, vulnerabilidade a qual Rejane se refere era da ordem das condições materiais de existência, hoje para ela essa questão se exprime de outras maneiras. Uma delas é ter um corpo feminino negro que se expõe à luta. Em dado momento ela diz, “eu não quero ser uma Sebastiana morta, eu quero ser uma Sebastiana viva”⁶¹⁵.

Para situar a metáfora usada por Rejane, vale dizer que Sebastião Lan foi um sindicalista que atuou em Cabo Frio no Sindicato do Trabalhador Rural, chegando, em 1988, à presidência da organização. Contudo, alguns meses depois de assumir a função, ele sofreu um atentado na Rodovia Amaral Peixoto, quando se dirigia de carro à Brasília, sendo atingido por tiros⁶¹⁶. Seu nome é evocado por Rejane, já que ela se considera impulsiva e precisa aprender se controlar. A primeira visada, a fala de Rejane pode parecer que está em descompasso com a situação de conflito de terras no estado do Rio de Janeiro, uma vez que este não está entre os estados onde mais se morre em razão de conflitos de terra, conforme apontou o relatório da Comissão da Pastoral da Terra de 2016⁶¹⁷. Quando deslocamos o medo de Rejane para uma dimensão nacional, percebemos que o medo dela não é infundado: recentemente, em agosto de 2017, em Lençóis, na Chapada Diamantina, na Bahia, oito quilombolas foram assassinados em conflitos

⁶¹⁴ Ibid.

⁶¹⁵ Rejane Maria de Oliveira, em sua fala de encerramento das oficinas, em 26 mar. 2017.

⁶¹⁶ Sobre Sebastião Lan, ver o documentário LAN 10 anos 1988: Direção: Milton Alencar Alencar, Jr. Rio de Janeiro, 20 min. 2017 Disponível em: <<https://acervomarciowerneck.com.br/lan-documentario-de-milton-alencar-jr-1988>>/. Acesso em 20 out. 2017

⁶¹⁷ CANUTO, Antônio; LUZ, Cássia Regina da Silva; ANDRADE, Thiago Valentin Pinto (Coord). *Conflitos no Campo – Brasil 2016*. Goiânia: Comissão Pastoral da Terra, 2016. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/>>. Acesso em 08 out. 2017.

de terras.⁶¹⁸ Nesse sentido, quando se pensa em política, é preciso cuidar dos corpos que são atacados por meio de várias práticas de violência, em que a morte e o medo dela estão entre os principais afetos. De certa forma, as práticas realizadas durante a oficina reforçam a dimensão política dos afetos alegres, tratada por Michael Hardt e Antônio Negri, sobre o amor como categoria política, nos seguintes termos:

O amor compõe singularidades, como temas numa partitura musical, não na unidade, mas como uma rede de relações sociais. Fazer convergirem essas duas faces do amor – a constituição do comum e a composição das singularidades – é o desafio central para a compreensão do amor como ato material, político.⁶¹⁹

Esses autores abordam o amor em duas dimensões: a primeira, relacionada à constituição do comum, que eles definem pelo mundo material, como o ar, a água, os frutos da terra e todas as dávidas da natureza; e a segunda, referente às singularidades, como tudo que resulta da interação social, como o conhecimento, as imagens, os códigos, a informação, os afetos. Para os autores, as políticas neoliberais em todo o mundo têm buscado privatizar o comum, transformando-o em produto cultural, reforçado pela lógica individualista. Nessa direção, eles apontam que o amor “é poder dos pobres pra deixar uma vida de miséria e solidão”. Um projeto político em torno do comum propõe um engajamento coletivo contra os imperativos neoliberais para construção do bem-estar comum, entendido pelos autores como sendo a necessidade de instituir e gerir um mundo focando a atenção em nossas capacidades de produção coletiva e autogoverno e tratando de expandi-las”⁶²⁰

Parece-me que são esses os afetos mobilizados durante as oficinas promovidas pelo Coletivo de Mulheres da Conaq. Por meio dessa prática, Rejane vem simultaneamente construindo sua singularidade e favorecendo a constituição do bem-estar comum dentro do quilombo de Maria Joaquina.

⁶¹⁸ A matéria sobre o assassinato dos quilombolas está disponível no site Justificando. Disponível em <<http://justificando.cartacapital.com.br/2017/08/09/chacina-em-comunidade-quilombola-deixa-seis-trabalhadores-rurais-mortos-na-bahia/>>. Acesso em 19 out. 2017

⁶¹⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. “De singularitate: possuído pelo amor” In: *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record, 2016, p.208.

⁶²⁰ HARDT; NEGRI, Op. Cit., 2016, p. 13

Denise e Rejane foram interpeladas em diferentes situações pela luta quilombola. O medo da morte é, nesse sentido, um afeto que mobiliza a criação dos espaços seguros dos dispositivos racistas, sexistas e classistas. Denise, à medida que busca a história de seus antepassados, vai ampliando sua participação política, bem como o desejo de voltar a estudar. Se para Denise a indignação, motivada pelo trauma, é o combustível para frear a morte, para Rejane é preciso se acalmar a fim de que a ira não consuma sua vida, um aprendizado político que ela tem realizado junto com outras lideranças políticas. Aqui, no rastro de Spinoza, elas deslocam-se da tristeza e da vulnerabilidade: “quanto maior é a tristeza, tanto maior deve ser a parcela de potência de agir do homem que ela contraria. Portanto, quanto maior for a tristeza, tanto maior será a potência de agir com a qual o homem se esforçará para afastar a tristeza”⁶²¹

Mesmo Rejane e lideranças quilombolas mais experientes, como o Coletivo de Mulheres da CONAQ, ao situarem suas experiências contemporâneas por meio de uma tradição feminina quilombola, percebem seus valores dentro da luta quilombola, ampliando os espaços subjetivação para elas mesmas, homens e mulheres das comunidades que têm participado das oficinas desenvolvidas pelo coletivo.

Nos dois casos, a concepção de *espaços seguros*, desenvolvida por Patrícia Hill Collins, ajuda-nos na compreensão de como a transmissão de saberes entre as mulheres negras ocorre em lugares em que elas se sentam seguras e protegidas dos dispositivos racistas e sexistas. É, sobretudo, nesses espaços que elas têm acumulando, ao longo da história, recursos cognitivos e afetivos essenciais na luta antirracista. Denise valeu-se da escrita para elaboração da dor, Rejane, por meio de práticas de amizade, com o coletivo de mulheres da CONAQ, tem traduzindo o Bem Viver.

⁶²¹ SPINOZA, Op. Cit., p. 207.

PALAVRAS FINAIS

*Com o coração aos pulos,
reconciliou-se com o lugar.*

Conceição Evaristo⁶²²

Em 1988, quando o direito quilombola foi criado, parecia que estávamos diante transformações radicais na sociedade brasileira, já que, de forma inédita, o acesso à propriedade de terra, que tem cor e classe bem definidas no Brasil, destinava-se a uma parcela da população negra. Outra potencialidade celebrada em torno do dispositivo jurídico residia no fato de o direito ser coletivo, contrariando a racionalidade neoliberal da propriedade privada.

Com efeito, a euforia inicial logo esbarrou com uma dura continuidade: a *governamentalidade racista* que atravessa a burocracia jurídica, com a criação de ilegalismos dentro da lei. Não é demais lembrar que a primeira tentativa de dar prosseguimento à implementação do dispositivo constitucional só foi ocorrer em 1995, durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, cujo procedimento criava um usucapião especial de 100 anos para os quilombolas, quando o Código Civil Brasileiro prevê um prazo de 15 anos. Em outras palavras, era preciso provar, por meio de vestígios arqueológicos, uma ocupação de 1888 até 1988. Esse acontecimento exprime como racismo é uma racionalidade construída sob irracionalidades que, nesse caso, se expressa pela radicalização da ilegalidade. Além disso, as disputas semânticas em torno da categoria quilombo, bem como as pelejas institucionais entre o INCRA e a Fundação Palmares, são indicadores que o Direito faz parte da encenação da democracia liberal, construída sob bases excludentes.

A *governamentalidade racista* também mostrou sua face por outros meios: o foco nas políticas culturais fomentou construções idealizadas e romantizadas sobre as comunidades quilombolas. Naquele contexto, consolidou-se a ideia de que era preciso performatizar uma identidade cultural para legitimar o direito, tornando atávicos cultura e acesso a direitos. Em meio ao fogo cruzado institucional e à necessidade de construção de novos símbolos, novos conceitos e novas práticas sobre os quilombos que as mulheres e práticas culturais atribuídas ao campo do feminino transformam-se em estandartes das novas identidades quilombolas.

⁶²² EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003, p.49.

Nesse sentido, a noção de quilombo feminizou-se, sugerindo que os sentidos atribuídos aos territórios quilombolas passam a ser orientadas por outros afetos que não apenas aqueles ligados à concepção tradicional de quilombo, ao campo do masculino, marcado por atributos como força e virilidade, mas também aqueles ligados à memória, à transmissão de experiência e ao cuidado.

A luta pelo direito quilombola emergiu simultaneamente sob a pressão dos movimentos negros pela reparação dos efeitos do racismo para população negra, a valorização da diferença étnica como elemento legitimador do direito e a racionalidade neoliberal. Essas condições e possibilidades favoreceram, no entanto, a transformação das tradições e das ancestralidades em capitais culturais usados estrategicamente na luta pela terra. Em suma, o que deveria ser uma reparação pelos efeitos do racismo torna-se uma jaula identitária, em que os traumas, as humilhações e a vulnerabilidade causadas pelo racismo ficam em suspenso para que os corpos quilombolas sejam espetacularizados no mercado da diferença. A ancestralidade é, então, capturada como dispositivo de poder.

No Rio de Janeiro, acrescenta-se que esse movimento é acompanhado pela progressiva conversão de quilombolas às igrejas pentecostais e neopentecostais. Numa primeira visada, poderíamos dizer que essa adesão colocaria obstáculos aos grupos que reivindicam o direito à terra tendo por base as políticas culturais, entretanto, conforme apontei no segundo capítulo, as comunidades e lideranças mantêm uma postura pragmáticas com as práticas culturais. O jongo é um bom exemplo, do qual é retirado seu caráter religioso, transformando-o em espetáculo e, ao mesmo tempo, em uma prática que passa simbolizar de, forma quase homogeneizante, o pertencimento identitário. Assim, aquelas comunidades que não mais praticam o jongo são pressionadas a fazê-lo como forma de “resgatar” a identidade.

Em relação às igrejas pentecostais e neopentecostais, as maiores tensões estão na manutenção dos terreiros de matriz afro-brasileira, já que suas práticas disputam o campo da religiosidade diante de um crescente poder pastoral das igrejas pentecostais e neopentecostais. Essa situação foi narrada por meio da experiência de Terezinha Fernandes de Azedias, mãe de santo no terreiro de umbanda na comunidade de São José da Serra. A destruição dos templos de umbanda é outra tensão semelhante, conforme narrou Rejane de Oliveira, ao contar que, quando sua avó se converteu, o terreiro foi destruído. De certa forma, esses acontecimentos são faces do *dispositivo da ancestralidade*, cujo efeito é o esvaziamento da potencialidade da transmissão de experiências e valores das práticas culturais como o jongo e, no limite, a destruição das religiões de matriz afro-brasileira.

No início dos anos 2000, os impasses legais ocorridos durante o governo FHC e os efeitos do *dispositivo da ancestralidade* levaram o movimento quilombola a pressionar a ampliação de políticas públicas em seus territórios. A partir de 2003, já no governo Lula, os efeitos dessas reivindicações dão seus frutos, com a criação da SEPPIR e, na sequência, em 2004, com a criação do programa Brasil Quilombola. Contudo, apesar das transformações significativas no tange às políticas públicas, a processualística jurídica, como apontei no segundo capítulo, tornou-se ainda mais complexa e radicalmente burocratizada, o que indica como os procedimentos legais são tecnologias poder por meio das quais a governamentalidade *racista* se mascara sob uma pretensa neutralidade técnica. Essa racionalidade atravessa governos, indivíduos e instituições, tanto aquelas que se situam em campos mais conservadores como aquelas que se colocam do lado mais progressista. Esse processo indica que, sem o reconhecimento e o enfrentamento do racismo como algo que produz instituições, discursos e, sobretudo, subjetividades, as políticas públicas continuarão avançando a passos de tartaruga, enquanto os mecanismos de exclusão caminham a passos largos.

Depois do golpe parlamentar, momento em que setores conservadores ligados ao agronegócio, a empreendimentos turísticos, a setores religiosos se fortaleceram, o direito quilombola está ameaçado de ser considerado inconstitucional, o que deixará as comunidades quilombolas totalmente vulneráveis em termos jurídicos. Apesar de o cenário se assemelhar a um filme de terror, considero que o golpe parlamentar visou barrar não apenas a ampliação dos direitos, mas também as condições e possibilidades que permitiram a emergência de novas subjetividades: mulheres e homens negros que, até então, não se reconheciam como sujeitos de direitos e que agora não aceitam participar do teatro da democracia apenas dançando para a plateia. Trata-se, então, de dizer não aos processos desumanização que o racismo impõe sobre seus corpos e territórios.

Como não há separação entre o pensar e o agir, muitas lideranças quilombolas, em especial as mulheres, percebendo as capturas racistas e sexistas, colocaram no centro de suas lutas pela terra a transmissão de saberes como forma de construir subjetividades outras, fortalecidas pelos laços de solidariedade e pelas relações que estabelecem com o território. Nesse sentido, as ações políticas narradas ao longo desse trabalho não foram lidas como epifenômenos de uma a-histórica essência guerreira quilombola, mas, ao contrário, como elaborações construídas rente aos corpos diante das afecções no presente.

Terezinha Fernandes Azedias diz não ao poder pastoral e segue transmitindo às mulheres mais jovens da comunidade de São José os valores que atravessam a prática da umbanda. Marilda de Souza Francisco, lá no Bracuí, faz uso das narrativas históricas como

tentativa de romper com os efeitos do racismo no presente. Fabiana Ramos articula os conhecimentos acadêmicos como lentes que amplificam a potencialidade dos conhecimentos aprendidos com os mais velhos. Laura Maria dos Santos, do Quilombo de Campinho, enfatiza em suas práticas uma escola quilombola que respeite os processos de aprendizagem dos alunos e que tome o território e os saberes como parte integrantes do currículo. Elas dizem em coro: não basta ter um prédio escolar dentro da comunidade; nós precisamos de uma educação comprometida com a transformação dos espaços. Para isso, é preciso romper o silêncio que o governo racista impõe sobre os corpos. Elas ousam narrar suas dores e denunciar as práticas de exclusão, sejam na universidade, sejam nas escolas. Denise André Barbosa, do Quilombo da Tapera, se engaja na luta quilombola a partir de uma experiência traumática, causada pela iminência de perder o filho e o marido, bem como a ameaça de não poder voltar para o território do quilombo, depois da destruição de sua casa durante as fortes chuvas que ocorreram em Petrópolis em 2011. Rejane de Oliveira, do quilombo de Maria Joaquina, foi aprendendo novos significados para a luta quilombola, além de novas práticas quando passou a integrar o coletivo de mulheres da CONAQ, o que a leva a fazer parte, desde 2015, das oficinas para mulheres quilombolas. As oficinas têm possibilitado que as mulheres se sintam seguras para falarem das múltiplas formas de violências que afetam seus corpos, em especial a violência motivada pela diferença de gênero. As oficinas, assim, transformam-se em espaços seguros tanto para a expressão de suas dores como para o encaminhamento coletivo das soluções.

Cada uma delas, ao seu modo, busca reconciliar-se com seus territórios subjetivos tão violentados, conforme a epígrafe acima ilustra, trecho do romance *Ponciá Vicêncio*⁶²³, personagem narradora que dá nome ao livro de Conceição Evaristo, publicado em 2003. Em dado momento da vida, a fim de fugir das ressonâncias da escravidão sobre seu corpo, Ponciá deixa as terras de pretos onde vivia com sua família e segue rumo à cidade. Anos mais tarde, depois que o trabalho de doméstica lhe permite comprar um quartinho na periferia, ela resolve retornar à roça para buscar a sua mãe e seu irmão que haviam ficado no povoado.

O caminho de volta, percorrido no trem com os mesmos desconfortos e as mesmas dificuldades de outrora, é realizado com dor por Ponciá. À medida que caminha, ela vai percebendo que a localidade onde crescera parecia possuir um pulso de ferro que segurava o tempo, eternizando a condição de pobreza dos negros do povoado, vendo um passado que ela

⁶²³ EVARISTO, Op. Cit., 2003, p. 48-50.

tentara deixar para trás, mas que naquele momento retornava como recalcado em forma de ressentimento.

A cada passo dado em direção ao terreiro de sua família, a amargura vai cedendo lugar para sentimentos outros. Ao empurrar a porta da casa, Ponciá avista o chão limpo de terra batida, as vasilhas de barro da mãe arrumadas na prateleira, as canecas de café do pai, da mãe, dela e do irmão dispostas sobre o fogão a lenha. Parecia que casa estava esperando por ela. Ponciá corre e abre a janela de madeira, deixando o cheiro de mato, de terra e de chuva invadir a casa. As fronteiras entre a parte interna da casa e o terreiro se fundem. Nesse instante, com o coração aos pulos, Ponciá reconcilia-se com o lugar. Ela volta para casa como se ela fosse um ninho. Gaston Bachelard⁶²⁴, em sua análise sobre a poética do espaço, narrou que o devaneio marca essas sensações de aconchego e de regresso:

pois os regressos humanos acontecem de acordo com o grande ritmo da vida humana, ritmo que atravessa os anos, que luta pelo sonho contra todas as ausências. Nas imagens aproximadas do ninho e da casa repercute um componente íntimo de fidelidade. Nesse âmbito, tudo acontece em toques simples e delicados⁶²⁵

Aproximando a narrativa de Evaristo aos fragmentos de experiências narrados ao longo do trabalho, percebemos que “a ficção, nem sempre é estranha ao real”⁶²⁶. Como na ficção, Terezinha, Marilda, Fabiana, Laura, Denise, Rejane e tantas outras têm feito de suas *desterritorializações* espaços de criação de práticas e saberes, implodindo a semântica da falta que, como um espectro de morte, ronda seus corpos, seus saberes e os territórios onde vivem.

Nascer mulher negra, em uma comunidade descendente daqueles que foram escravizados nas fazendas do estado do Rio de Janeiro, significa chegar ao mundo em um tempo e lugar em que os chicotes da escravidão ainda tilintam em costas negras. Essas chibatadas se expressam pela permanência das relações de trabalho no meio rural atravessadas pela mentalidade escravocrata, pelas ameaças constantes de perder a terra onde se vive, pela impossibilidade de estudar de forma digna, pela burocracia que impõe desânimo e cansaço ao direito territorial, pela exotização de seus corpos. Como na narrativa de Conceição Evaristo, a temporalidade da escravidão parece se eternizar nas comunidades quilombolas.

Essas mulheres, ao se conectarem com os afetos potentes construídos na relação que estabelecem consigo e com os outros, como o cuidado, a ternura e a capacidade de criarem

⁶²⁴ BACHELARD. “O ninho”. Op. Cit., 1993, p, 103-115.

⁶²⁵ Ibid, p. 111.

⁶²⁶ CERTEAU, Michel. *A história e a psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 69.

espaços seguros, têm buscado uma reconciliação com seus lugares, com suas histórias, seus corpos, seus saberes. De certa forma, por meio desses deslocamentos, elas criam territórios que são simultaneamente subjetivos e políticos, cujos espaços colaboram com a reparação das lesões e cicatrizes, mobilizando ações potentes no presente em direção a um devir comunitário.

FONTES

Cartoriais

- Ata da Assembleia e o Estatuto da Associação da Comunidade negra remanescente de Quilombo da Fazenda de São José da Serra:

ATA da assembleia-geral extraordinária da Associação da Comunidade Negra remanescente do quilombo da fazenda São José da Serra. Registrado no Cartório do 1º Ofício de Valença no livro A-10, sob o n. 2.878 e protocolada no livro A-02, sob o n. 13.167, em 23 de março de 2005.

ESTATUTO da Associação da comunidade negra remanescente de Quilombo da Fazenda de São José da Serra. Fundada em 30/09/1999, com início da personalidade jurídica desde 21/06/2000. Registro n. 1956. 1º Ofício do Registro de Títulos e Documentos

Textos jurídicos

- Artigos da Constituição Federal, decretos, portarias e projetos de leis relativos aos direitos dos quilombolas

BRASIL. Constituição (1988). Artigos 216 e 215 – Direito à Preservação da Própria Cultura. Maurício Antônio Lopes (org). São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2000.

BRASIL. Constituição (1988). Artigo 68 do ADCT – Direito à Propriedade das terras das comunidades remanescentes de quilombo. Maurício Antônio Lopes (org). São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

BRASIL. Decreto-lei n. 3551, de 4 de agosto de 2000. Institui o registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio brasileiro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Brasília, DF: Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm>. Acesso em 10 jun. 2016.

BRASIL. Decreto-lei n. 3.912, de 2001. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Brasília, DF Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm . Acesso em 10 jun. 2016

BRASIL. Decreto-lei n. 4. 887, de 20 de novembro de 2003. Trata da regulamentação fundiária de terras de quilombos e define responsabilidades dos órgãos governamentais. Brasília,

DF: Disponível em:> http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em 10 jun. 2016.

BRASIL. Decreto-lei n. 6040, de 7 de dezembro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF: Disponível em:> http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm> Acesso em 10 jun. 2016.

BRASIL. Decreto-lei n. 6261, de 20 de novembro de 2007. Dispõe a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Brasil Quilombola. Brasília, DF Disponível em:> http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6261.htm > Acesso em 10 jun. 2016.

BRASIL. Projeto de Cadastramentos das populações indígenas e quilombolas em doze municípios do estado do Rio de Janeiro com vistas à inclusão no CadÚnico. Rio de Janeiro: CEPERJ, 2010.

BRASÍLIA. Congresso Nacional. Medida Provisória n.2.123-25, de dezembro de 2000. Altera dispositivos da Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, e dá outras providências. Diário Oficial, *Diário Oficial da União*, Brasília, DF: 1995. Disponível em <<http://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/1401>>. Acesso em data 17 ago. 2016.

BRASÍLIA. Congresso Nacional. Projeto de Lei n. 129/1995. Regulamenta o procedimento de titulação de propriedade imobiliário aos remanescentes das comunidades dos quilombos, na forma do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial, *Diário Oficial da União*, Brasília, DF: 1995. Disponível em <<http://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/1401>>. Acesso em data 17 ago. 2016.

BRASÍLIA. Congresso Nacional. Projeto de Lei n. 627/1995. Regulamenta o procedimento de titulação de propriedade imobiliário aos remanescentes das comunidades dos quilombos, na forma do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial, *Diário Oficial da União*, Brasília, DF: 1995. Disponível em <<http://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/1401>>. Acesso em data 17 ago. 2016.

DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. Ano VIII, Rio de Janeiro, Terça-feira, 26 de janeiro de 1982. Parte V nº 17, p. 12.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. Instrução Normativa n. 57, de 20 de outubro de 2009. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes de quilombo. Brasília, DF:

RIO DE JANEIRO (Estado). Lei n. 2.471, de 6 de dezembro de 1995. Dispõe sobre a preservação e o tombamento do patrimônio cultural de origem africana no estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1995.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Portaria n. 447, de 2 de dezembro de 1999. Delega competência à titular da Presidência da Fundação Cultural Palmares para praticar e assinar os atos necessários ao efetivo cumprimento do disposto no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, atendidas as prescrições legais pertinentes. Brasília, DF:

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Portaria n. 98, de 20 de novembro de 2007. Institui o Cadastro Geral dos Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, dentre outras denominações congêneres. Brasília, DF.

Entrevistas

- Acervo construído ao longo da pesquisa

Entrevistas com quilombolas residentes nas seguintes comunidades do estado do Rio de Janeiro: Tapera (Petrópolis); Sacopã (Rio de Janeiro); São José da Serra (Valença); Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis); Boa Esperança (Areal); Botafogo (Cabo Frio); Maria Joaquina (Cabo Frio); Santana (Quatis); Maria Conga (Magé); Campinho da Independência (Paraty)

Adão Casciano, 13 mar. 2016.

Albertina Martins Pinto, 4 mar. 2016.

Ana Cláudia Martins, 3 mar. 2016.

Ana Beatriz B. Nunes, 3 mar. 2016; 4 mar. 2016; 11 mar. 2016.

Angélica de Souza Pinheiro, 23 fev. 2016.

Caroline dos Santos Fonseca, 26 fev. 2016.

Celso da Cruz Fonseca, 26 fev. 2016.

Célia Barbosa Fonseca, 26 fev. 2016; 11 mar. 2016.

Célia Cristina da Silva Pinto, 28 mar.2017
Crislaine Rodrigues Rosa, 12 mar. 2016.
Daniele Elias Santos, 1º mar. 2016.
Denise André Barbosa Casciano, 13 mar. 2016.
Edna da Paixão Santos, 28 mar.2017
Elicia Ramos da Cruz Santos, 1º de abr. 2017.
Eva Lúcia Casciano, 13 mar. 2016.
Fabiana Ramos, 2 mar. 2016; 10 abr. 2017; 17 jun. 2017.
Francisca Eulália Pinheiro Pinto, 4 mar. 2016.
Gabriela Nascimento Máximo, 19 jul. 2008.
Gilmara da Silva Roberto, 17 jul. 2008.
Ivone de Mattos Bernardo, 3 mar. 2016.
João Batista da Paixão Mattos, 12 set. 2014.
Jorge Casciano, 13 mar. 2016.
Landina Maria Antônia Oliveira, 2 abr. 2017.
Laura Maria dos Santos, 24 e 25 fev. 2016.
Luciene Estevão do Nascimento, 19 jul. 2008; 6 set. 2014.
Manoel Seabra, 16 ago. 2008.
Marcos Vinícius Francisco de Almeida, 7 mai. 2017.
Maria de Fátima Santos Soares, 12 mar. 2016.
Maria Eliane de Almeida Mattos, 5 set. 2014.
Maria José Santos Fonseca, 12 mar. 2016.
Maria Madalena da Silva, 24 fev. 2016.
Marilda de Souza Francisco, 24, 27 e 28 fev. 2016.
Malvina Maria Rodrigues, 12 mar. 2016.
Marta Maria Francisca, 28 mar. 2012.
Miguel Francisco da Silva, 28 mar. 2012.
Nair Maria da Conceição Paixão, 12 set. 2014.
Patrícia Santos, 1 abr. 2017.
Patrick da Silva Santos, 24 fev. 2016.
Olga Maria de Jesus Moreira, 5 e 10 set. 2014.
Rafaela Fernandes de Oliveira, 1º abr. 2017.
Rejane Maria de Oliveira. 3, 29 e 30 mar. 2017.
Sandra Maria Barbosa, 26 fev. 2016; 12 mar. 2016.

Selma Barbosa Fonseca, 12 mar. 2016.

Solange Barbosa Fonseca de Souza, 26 fev. 2016.

Tereza Cristina Correa Casciano, 13 mar. 2016.

Terezinha Fernandes de Azedias, 29 e 30 de ago. 2014; 6, 13 e 19 set. 2014; 18 out. 2014.

Teresinha Maria de Jesus, 19 set. 2014.

Vagna Maria da Silva, 29 ago. 2014.

Acervo Laboratório de História Oral da Universidade Federal Fluminense (LABHOI)

- Entrevistas como os moradores da comunidade do Quilombo de São José da Serra (Valença-RJ)

Antônio do Nascimento Fernandes, 28 nov. 2003.

Elizabeth Seabra, 13 dez. 2003.

Manoel Seabra, 28 nov. 2003.

Maria do Carmo Nascimento, 13 dez. 2003.

Maria Isabel Caetano, 13 dez. 2003.

Maria Joana Sarapião, 13 dez. 2003.

Sebastião Nascimento Fernandes, 13 dez. 2003

Terezinha Fernandes Azedias, 13 dez. 2003

Internet

- Sites governamentais e não governamentais que trazem informações sobre as comunidades quilombolas.

ACERVO Petrobrás Cultural/UFF. Disponível em: <<http://www.labhoi.uff.br/jongos/acervo/>>

Acesso em 10 jun. 2014.

RELATÓRIO de Titulação das Terras Quilombolas – Comissão Pró-índio. Disponível em:

<<http://www.cpis.org.br/>>. Acesso em 30 out. 2015.

INFORMAÇÕES sobre a titulação das terras quilombolas - Incra. Disponível em:

<<http://www.incra.gov.br/quilombola>>. Acesso em 22 mai. 2014.

MONITORAMENTO SEPPIR das comunidades quilombolas. Disponível em:

<<http://monitoramento.Seppir.gov.br/>>. Acesso em 22 jun. 2016.

LISTA de certificações - Fundação Palmares. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br>>.

Acesso em 17 jul. 2017.

EGBE Territórios Negros – Koinonia. Disponível em: <<http://koinonia.org.br/programas-projetos-e-iniciativas/egbe-territorios-negros>>. Acesso em 10 fev. 2015

Filmes e documentários

BRACUÍ: Velhas lutas, jovens histórias. Direção: Paulo Carrano. Niterói: Observatório Jovem da Universidade Federal Fluminense, 44 min., 2007.

DANDARAS: A força: a força da mulher quilombola. Direção: Ana Carolina Fernandes. Brasília: Produção Independente. 29: 51 min., 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RSW3uEfK4QU&t=1s>. Acesso em 12 out. 2017.

GANGA Zumba. Direção: Cacá Diegues, Brasil, P&B, 100 minutos, 1964.

LAN 10 anos 1988: Direção: Milton Alencar Alencar, Jr. Rio de Janeiro, 20 min. 2017 Disponível em: <https://acervomarciowerneck.com.br/lan-documentario-de-milton-alencar-jr-1988/>. Acesso em 20 out.2017

MULHERES QUILOMBOLAS. Direção: Koinonia, Sumaúma Documentários Sócio Ambientais, Brasil. 7:45 min, 2009. Disponível em:< <https://www.youtube.com/watch?v=eXAlfaUrFQg>> Acesso em 10 mai.2016.

ORI. Direção: Raquel Gerber. Angra Filmes, São Paulo, 90 min. 1989.

QUILOMBO CONECTADO. Produção: Formação Gesac, 11:45 min, Paraty, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N_Kkc44LAmM&t=325s>. Acesso em 10 jun. 2017.

RAÇA. Direção: Joel Zito Araújo; Megan Mylan. Brasil/EUA, Principe Productions e Casa de Criação Cinema, 106 min, 2012.

SEMENTES da Memória: a juventude do Quilombo de São José da Serra. Direção: Paulo Carrano. Niterói: Observatório Jovem da Universidade Federal Fluminense, 46 min., 2006.

Bibliotecas e centros de pesquisa

Biblioteca IFCH – Unicamp

Biblioteca Mario de Andrade – São Paulo

Butler Library - Universidade de Columbia – Nova York

Lehman Social Ciência Library – Universidade de Columbia

Schomburg Center for Research in Black Culture – Nova York

Relatórios antropológicos dos Quilombos do Rio de Janeiro

- ALVEZ, Kênia Cristina Martins. Relatório Antropológico Preliminar de Caracterização da Comunidade Quilombola da Tapera. Ministério Público Federal: 17/12/2010.
- ARAÚJO, Elisa Cotta; KLEIN, Nathália; O'DWYER, Eliane. Quilombo do Cruzeiro: Terra de Santo e Caxambu como diacríticos de uma comunidade evangélica. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *O fazer antropológico e o reconhecimento dos Direitos Constitucionais: O caso das terras de quilombo no estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012, p. 273-322.
- ARRUTI, José Maurício et al (Org.). *Relatório Parcial de Caracterização da Comunidade Negra das Terras de Preto Forro*. Relatório preliminar sobre situação econômica, histórica e situação legal. Rio de Janeiro: Projeto Egbé Territórios Negros, 2002.
- _____. *Relatório histórico antropológico de reconhecimento territorial da comunidade quilombola de Cabral/ Parati*. Rio de Janeiro: INCRA, 2008.
- _____. *Relatório Técnico Científico sobre a comunidade remanescente de quilombo da ilha da Marambaia – Município de Mangartiba (RJ)*. Rio de Janeiro: Projeto Egbé Territórios Negros, 2003.
- CARVALHO, José Paulo Freire. *Os filhos da terra: Comunidade Negra Rural de Caveiras – São Pedro da Aldeia*. Relatório de identificação da comunidade remanescente de Quilombo. Rio de Janeiro: Minc/Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro Fundação Palmares, 1998.
- DALMASO, Delma Pessanha. “Remanescentes de quilombo em múltiplas dimensões (Conceição do Imbé)”. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *O fazer antropológico e o reconhecimento dos Direitos Constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012, p. 218-271.
- LUZ, Franco Andrea. “Os remanescentes do Quilombo da Rasa”. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *O fazer antropológico e o reconhecimento dos Direitos Constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro. E-papers, 2012. p. 114-144.
- MALHEIROS, Márcia Fernanda Ferreira. “Terra da Cesárea, terra solta e terra de negócio: a comunidade de Sobara no processo de identificação e delimitação de territórios quilombolas no Rio de Janeiro”. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *O fazer antropológico e o*

reconhecimento dos Direitos Constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: E-papers, 2012, p. 69-113.

MATTOS, Hebe Maria e MEIRELES, Lúcia C. “*Meu e vovô falava: quilombo é aqui*”. Comunidade São José da Serra. Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo - Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1998.

_____.; MEIRELES, Lúcia C. *Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo*. Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1998.

_____.; ABREU, Martha. “Relatório Histórico Antropológico sobre o quilombo Pedra do Sal: em torno do Samba, do santo e do porto”. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *O fazer antropológico e o reconhecimento dos Direitos Constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012, p. 23-63.

_____ et al. Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-cultural do Quilombo de Santa Rita do Bracuí. Universidade Federal Fluminense, Faculdade Euclides da Cunha, INCRA-SRRJ, 2009.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins. *Terra de negro e terra da santa*. Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo - Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1998.

SOUZA, Miriam Alves; FARINA, Renata Neder. “Família Sacopã: Identidade quilombola e resistência ao racismo e a especulação imobiliária na Lagoa”. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *O fazer antropológico e o reconhecimento dos Direitos Constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012, p. 147-217.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia sobre quilombos

- ABUMANSSUR, Edin Sued. “A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais”. *Horizonte*, Dossiê pentecostalismo no Brasil, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 396-415.
- ALVES, Edileia de Carvalho Souza. *Tem que partir daqui, é da gente: a construção de uma escola “Outra” no quilombo Campinho da Independência*, Paraty, RJ. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- ANDRADE, Lúcia M. M.; BELLINGER, Carolina K. I. *Quilombos latino-americanos*. Disponível em: <<http://www.cpis.org.br>>. Acesso em: 25 ago. 2013.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. *Quilombolas: tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2014.
- ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo: Edusp, 2006.
- _____. “Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação”. In: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana. *Caminhos Convergentes: Estado e Sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll: Action Aid, 2009. p. 75-110.
- _____. FIGUEIREDO, André. “Processos Cruzados: configuração da questão quilombola e campo jurídico no Rio de Janeiro”. *Boletim Informativo NUER / Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas*, Florianópolis, v. 2, n. 2, NUER/UFSC, 2005, p. 77-94.
- ASSUNÇÃO, Mathias Röhl. “Quilombos maranhenses”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 433-67.
- BARBOSA, Silvia Maria Silva. *O poder de Zeferina no quilombo de urubu. Uma reconstrução histórico-político social*. São Bernardo, 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo.
- BÔSCHEMEIR, Ana Gretel Echazú. *Natureza de Mulher, Marca de Mãe, Nome de Negra: identidades em trânsito e políticas do corpo na comunidade quilombola de Boa Vista dos Negros*. Natal, 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

- BRANDÃO, Josilene. “Organizações e formas de mobilização após 1988”. In: ALBERTINI, Verena; PEREIRA, Amílcar. *História do movimento negro no Brasil: depoimentos do CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas, CPDOC- FGV, 2007, p. 315-16.
- BRASIL. Projeto de Cadastramentos das populações indígenas e quilombolas em doze municípios do Estado do Rio de Janeiro com vistas à inclusão no CadÚnico. Rio de Janeiro: CEPERJ, 2010.
- _____. *Jongo do Sudeste*. Luiz Carlos Almeida (Org.). Brasília, DF: IPHAN, 2007.
- _____. *Plano de Ações do Quilombo Kalunga*. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude, e dos Direitos Humanos. SEPPIR/ SECOMT, 2016.
- CARMO, Ione Maria. *O caxambu tem dendê: jongo e religiosidade da identidade quilombola de São José da Serra*. Rio de Janeiro, 2012. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.
- CARNEIRO, Edison. *O quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- CARVALHO, Aline Vieira. “Palmares como campo de batalha: o apagamento das “mulheres” na historiografia sobre o quilombo palmarista”. In: FEITOSA, Lourdes Conde; FUNARI, Pedro Paulo; ZANLOCHI, Terezinha Santarosa (Orgs.). *As veias negras do Brasil*. São Paulo: Edusc, 2012, p. 233-60.
- CERQUEIRA, Sandra. “Regularização fundiária das terras quilombolas: aspectos teóricos e práticos”. *Revista de Direito da Cidade*, v. 6, n. 2, 2006, p. 132-51.
- CUNHA, Priscila Bastos. *Entre o quilombo e a cidade: trajetórias de individuação de jovens mulheres negras*. Niterói, 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense.
- DIAS, Gonçalves Vanessa Paloma. *Do apagamento à fala pública: a memória negra em Petrópolis a partir da trajetória do quilombo da Tapera*. Rio de Janeiro, 2016. Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- FARFAN-SANTOS, Elizabeth. *Black Bodies: The politics of quilombismo in contemporary Brazil*. Austin: University of Texas Press, 2016.
- FIABANI, Adelmir. *Novos quilombos: a luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008)*. Porto Alegre, 2008. Tese (Doutorado em História) - Universidade do Vale do Unisinos.
- FUNARI, Pedro Paulo. “Arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 26-51.
- _____. CARVALHO, Aline Vieira. *Palmares: ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

- GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- _____. “Quilombo do Rio de Janeiro no século XIX”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 263-90.
- GONÇALVES, T. A. V. *Tornar-se quilombola: políticas de reconhecimento e educação na comunidade negra rural de Santana*. Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em Educação) - Departamento de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- GONZALEZ, Lélia. “Mulher negra, essa quilombola”. *Folha de São Paulo*, 22 de novembro de 1981.
- GUIMARAES, Bernardo. *Lendas e romances*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. “A dimensão política da cultura negra no campo: uma luta, muitas lutas”. *Revista Resgate*, 1990, p. 106-108.
- _____. *Terras de Pretos: terra de mulheres: Terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1996.
- LARA, Silvia Humbold. “Do singular ao plural: palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 81-109.
- _____. “Vassouras e os sons do cativo no Brasil” In: LARA, Silvia Humbold; PACHECO, Gustavo. *Memória do jongo: as gravações de Stanley. J. Stein*. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: CECCULT, 2007, p. 45-68.
- LEITE, Ilka Boaventura; CARDOSO, Luís Fernando. “Apresentação: Registrando a nova etapa de regulamentação fundiária dos quilombos”. In: Boletim Informativo NUER/ Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas, Florianópolis, NUER/ UFSC, 2005, p. 9-13.
- _____. *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Co-edição NUER/ABA, 2005.
- LIFSCHITZ, Javier Alejandro. “Percursos de uma neocomunidade quilombola: entre a “modernidade” afro e a “tradição” pentecostal”. *Revista Afro-Ásia*, n. 37, 2008, p. 153-173.
- LIMA, Livia. Ribeiro. *Quilombos e políticas de reconhecimento: o caso de Campinho de Independência*. São Paulo, 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- MAESTRI, Mário. “Quilombo no Rio Grande do Sul”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 291-331.
- MARAFON, Gláucio Jose & OLIVEIRA, Danielle Barbosa da Silva. “Análise da política de assentamentos rurais no estado do Rio de Janeiro: o caso do assentamento Associação Mutirão

- da Conquista, Valença – RJ”. In: VII CONGRESSO LATINO AMERICANO DE SOCIOLOGIA RURAL, 2006, Quito, Equador.
- MATTOS, Hebe Maria; MEIRELES, Lúcia C. “Novos quilombos: re-significações da memória do cativo entre descendentes da última geração de escravos”. In: RIOS, Ana Lúcia; MATTOS, Hebe Maria (Org.). *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 276-277.
- _____. *Biografia, racialização e memória do cativo na História do Brasil*. Niterói, 2004. Tese de Livre Docência (Livre Docência em História) - Departamento de História, Universidade Federal Fluminense.
- MOTT, Luiz. “Santo Antônio: o divino capitão do Mattos”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 110-138.
- MOTTA, Márcia. “Brecha negra em livro branco: artigo 68, remanescente de quilombos e as grilagens no Brasil”. In: Usos do passado - XII ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA. Niterói: ANPUH-RJ, 2006, p. 92-156.
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões de Senzala: quilombos insurreições guerrilheira*. Rio de Janeiro: Conquista, 1972
- NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, Beatriz. “O Conceito de quilombo e a resistência cultural negra”. RATTI, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006, p. 117-125
- O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- _____. (Org.) *O fazer antropológico e o reconhecimento dos direitos constitucionais: o caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: E-papers, 2012.
- _____. (Org) *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro. ABA. Associação Brasileira de Antropologia, 1995.
- PRATES, Lisie Alende. *O olhar feminino sobre cuidado à saúde da mulher quilombola*. Santa Maria, 2015. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) - Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Universidade Federal de Santa Maria.
- PRICE, Richard. “Palmares como poderia ter sido”. In: REIS, João José dos; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 52-60.

- RAMOS, Fabiana. *Quilombo do Bracuí: diálogos de saberes e sua relação com a escola* Áurea Pires da Gama. Rio de Janeiro, 2013. Monografia (Licenciatura em Educação no Campo) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2013.
- RATTS, Alecsandro J. P. “(Re)conhecer quilombos no território Brasileiro”. In: FONSECA. M. N. S (Org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 310-30
- REIS, João José. “Escravos e coiteiros no Quilombo do Oitizeiro Bahia, 1806”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 332-372;
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977.
- SILVA, Maria Elisa. *Bracuí, sua luta, sua história*. Associação Multimídia de Educação, Cultura e Comunicação - Abracem um aluno leitor. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2004.
- SILVA, Maria Gilvânia. *Educação como processo de luta política: a experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas*. Brasília, 2012, Dissertação (Mestrado Políticas Públicas e Gestão Educacional) - Universidade de Brasília.
- SOUZA, Bárbara de Oliveira. *Aquilombar-se: panorama histórico, Identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro*. Brasília, 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília.
- SUNDFELD, Carlos Ari (Org). *Comunidades quilombolas: Direito à Terra*. Brasília: Fundação Cultural Palmares/ MinC/ Editora Abaré, 2002.
- VAINFAS, Ronaldo. “Deus contra Palmares: representações senhoriais e ideias jesuíticas”: In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 60-79.
- YABETA, Daniela. “A escola quilombola da Caveira e outros casos: notas de pesquisa sobre Educação e comunidades negras rurais no Rio de Janeiro (2013-2015)”. In: MATTOS, Hebe (Org.). *Historia oral e comunidade: Reparações e culturas negras*. São Paulo: Letra e Voz, 2016, p.95-112.

Bibliografia geral

- ABREU, Martha. “Cultura imaterial e patrimônio histórico nacional”. In: ABREU, Martha; SOIETH, Rachel; GONTIJO, Rebeca. *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 351-70.
- ACOSTA, Alberto. “O ben viver: uma oportunidade de imaginar outro mundo”. In: BARTELT, Dawid Danilo (Org.). *Um campeão visto de perto*. Uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro. Rio de Janeiro: Heinrich-Böll-Stiftung, 2012, p. 198-216.
- AGAMBEN, Giorgio. “O que é um dispositivo”. In: *O que é contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó/Santa Catarina: Argos, 2009, p. 25-51.
- ALBERTINI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. “Movimento negro contemporâneo”. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (Org.). *Revolução e democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 637-70.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de Almeida. “Capitalismo e crise: o que o racismo tem a ver com isso?”. In: OLIVEIRA, Dennis (org). *A luta contra o racismo no Brasil*. São Paulo: Edições Fórum, 2017, p 187-198.
- ANZALDÚA, Gloria. *Bordelands la fronteira: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt lute books, 2012
- ARFUCH, Leonor. “Mujeres que narran. Autobiografía y memorias traumáticas”. In: *Memória Y autobiografía: Exploraciones em los limites*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2013, p. 73-104.
- ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES NEGRAS. Marcha das Mulheres Negras. Ford Foundation, 2016. E-book disponível em <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2016/09/E-book-Marcha-das-Mulheres-Negras-comprimido-20.09.16.pdf>>. Acesso em 1 out. 2017.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BAGNO, Marcos. *Preconceito Linguístico: O que é? Como se faz?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- BANCO MUNDIAL. Avaliação de Perdas e Danos: Inundações e Deslizamentos na Região Serrana do Rio de Janeiro – Janeiro de 2011. Relatório elaborado pelo Banco Mundial com apoio do Governo do Estado do Rio de Janeiro. 2012.
- BARRETO, Raquel Andrade. *Enegrecendo o Feminismo ou Feminizando a Raça: Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez*. Rio de Janeiro, 2005. Dissertação (Mestrado em

- História Social da Cultura) - Departamento de História da PUC, Pontifícia Universidade Católica, 2005.
- BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Phillipe; STREIFFERNART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011, p. 186-227.
- BEAUVOIR, Simone. “Infância” In: *O segundo sexo: a experiência vivida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967, p. 9-66.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERNARDO, Teresinha. *Negras Mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas 2003.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. “Ideologia”. In: *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 585-6;
- BOURDIEU, Pierre. “A ilusão Biográfica”. In: FERREIRA, Marieta M.; AMADO, Janaina. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998, p.183-191.
- BORDO, Susan. “A feminista como o Outro”. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2000, p. 11-27
- BORGES, Rosane da Silva. “Prefácio” In: KON. Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da Silva; ABUD, Cristiane Curi. *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 7-11.
- _____. *Sueli Carneiro. Retratos do Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- _____. *Esboços de um tempo presente*. Rio de Janeiro: Malê, 2016.
- _____. “Racismo, crise e golpe: os desdobramentos da política contemporânea”. In: OLIVEIRA, Dennis (org.) *A luta contra o racismo no Brasil*. São Paulo: Edições Fórum, 2017, p. 179-186.
- BRASIL. Relatório da situação da infância e adolescência brasileiras. Diversidade e equidade: pela garantia dos direitos de cada criança e adolescente. Brasília, DF: UNICEF, 2003.
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CALDWELL, Lilly Kia. *Negras in Brazil: re-envisioning Black Women Citizenship, and the Politics of Identity*. New Jersey: Rutgers University Press, 2007.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de empreendedorismo neopentecostal*. Petrópolis: Vozes 1997.

- CANCLINI, Nestor. G. “La puesta en scena de lo popular”. In: *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Miguel Hidalgo, México: Grijalbo, 1989, p. 191- 235.
- CANUTO, Antônio; LUZ, Cássia Regina da Silva; ANDRADE, Thiago Valentin Pinto (Coord). *Conflitos no Campo – Brasil 2016*. Goiânia: Comissão Pastoral da Terra, 2016. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/>>. Acesso em 08 out. 2017.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamental do ser*. São Paulo, 2005. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo.
- _____. Negros de pele clara. *Portal Geledes*, São Paulo, 2004. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/#gs.k3EofVM>>. Acesso em 10 mar. 2017.
- _____.; SANTOS, Thereza. *Mulher Negra*. São Paulo: Nobel/Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985.
- CASHMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnico-raciais*. São Paulo: Selo Negro, 2000.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. São Paulo: Contexto, 2003.
- CERTEAU, Michel. *A história e a psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. *A invenção do Cotidiano: as artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- COLLINS, Patricia. H. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and politics of empowerment*. New York: Routledge, 1991.
- _____. “Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro”. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan. /abr., 2016, p. 99-127.
- COOPER, Anna Julia. *Voice from the South: by a Black Woman of the South*. Xenia, Ohio: Aldine Printing House, 1892.
- COSTA Jurandir Freire. “Da cor ao corpo: violência do racismo”. In: SANTOS, Neusa. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983, p. 1-16.
- COUTO, Mia. *Mulheres de Cinzas: As areias do imperador: Uma trilogia moçambicana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- CRENSHAW, Kimberle W. “Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics”. *Legal Forum*, University of Chicago, 1989 [1981], p. 139-167.
- _____. “Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color”.

- In: FINEMAN, Martha Albertson & MYKITIUK, Roxanne (orgs.). Nova York: Routledge, 1994, p. 93-118.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- _____. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DAVIDSON, Maria del Guadalupe. *The rethoric Of Race: Toward a Revolutionary Construction Of Black Identity*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2006.
- _____.; GINES, Kathryn T.; MARCANO, Donna-Dale L. (Eds.). *Convergences: Black Feminism and Continental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2010,
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- _____. “Sobre a diferença da ética em relação à moral”. In: *Espinosa: Filosofia da prática*. São Paulo: Escuta, 2000, p.23-36.
- _____.; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora. 34,1995.
- _____.; PARNET, Claire. Abecedário de Gilles Deleuze. Transcrição do vídeo para fins exclusivamente didáticos, p. 54. Disponível em: <<http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>>. Acesso em 15 jun. 2017
- DILLENBURG, Scheila. “A religiosidade e a espiritualidade presente na cosmovisão andina: uma ponte necessária para compreender o Bem Viver”. *Tear Online*: São Leopoldo, 2015, v. 4, n. 2, p. 87-94.
- DUNKER, Christian. “A lógica do condomínio”. In: *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 47-71.
- EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.
- _____. *Becos da Memória*: Florianópolis: Ed. Mulheres, 2013.
- _____. *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*. Rio de Janeiro: Malê, 2016.
- FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Saraiva, 2012
- FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico: As heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- _____. *Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. “Introdução à vida não fascista”. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Feliz. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. New York: Viking Press, 1997, p.1-3.

- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *Segurança, território e população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a
- _____. *O nascimento da biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. “O Dispositivo da sexualidade” In: *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p.85-113.
- _____. *História da Sexualidade II: O uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. *História da Sexualidade III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. “Aula de 1º de fevereiro de 1984”. In: *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*: curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 3-21.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.
- _____. “De l’amitié comme mode de vie”. *Gai Pied*, n.25, p.38-39. Abr. 1981. Disponível em <<http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/amizade.pdf>> Acesso em 21/09/2017. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux. Tradução por Wanderson Flor do Nascimento.
- _____. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- _____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.
- _____. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Martins Fontes, 2007.
- _____. “Governamentalidade” In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 277-93.
- _____. “Ilegalidade e delinquência”. In: *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 243-277.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*: saberes necessários para uma prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FRY, Peter Henry; HOWE, Gary Nigel. “Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo”. *Debate e Crítica*, São Paulo, n. 6, jul. 1975, p.75-94.
- GELEDÉS-INSTITUTO DA MULHER NEGRA. *Racismo institucional: uma abordagem conceitual*. Brasil: 2013. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/racismo-institucional-uma-abordagem-teorica-e-guia-de-enfrentamento-do-racismo-institucional/>>. Acesso em 10 fev. 2016.

- GIDDINGS, Paula. *When and where I enter: the impact of Black women on race and sex in America*. New York: W. Morrow, 1982.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centros de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.
- GOLDER, Ben. *Foucault and the politics of rights*. Stanford: Stanford University Press, 2015.
- GOMES, Janaína Damasceno. *Os segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. São Paulo, 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- _____. *Elas são pretas: cotidiano de estudantes negras na Unicamp*. Campinas, 2008. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de Campinas.
- GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GONZALEZ, Lélia. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-44.
- _____. "Nanny". *Humanidades*, Brasília, v. 17, ano IV, 1988. p. 23-25.
- _____. "Mulher negra". In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 29-47.
- GRÓS, Frédéric. "Situação do Curso". In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 303-316.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. *Micropolíticas: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GUELEWAR, Whellder (orgs). *Terça Afro: territórios de afetos*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2016.
- HALE, Thomas A. "Griottes: females voices from West Africa". *Research in African Literatures*, v. 25, n. 3, Women as Oral Artists. Autumn, 1994, p. 71-91.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à História Contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- HOOKS, Bell. "Intelectuais negras". *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJE, PPPCIS/UERJ, v. 3, n. 2, 1995, p. 464-78
- _____. *Rock my soul: Black People and Self-Steem*. New York: Washington Square Press, 2003.
- _____. *All about love: new visions*. New York: Willian Morrow and Company, Inc, 2000.
- _____. *Ain't I a woman: black women and feminism*. London: Pluto Press, 1982.

- _____. *Black Looks: Race and representation*. Cambridge, Ma: South End Press, 2000.
- _____. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da Liberdade*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.
- INSTITUTO DAGAZ. *Cozinha dos quilombos*. Rio de Janeiro: [s.n], 2014.
- IONTA, Marilda. *As cores da amizade: cartas de Anita Malfatti, Oneyda Alvarenga, Henriqueta Lisboa e Mario de Andrade*. São Paulo: Annablume, 2007.
- _____. “Das amizades femininas e feministas”. In: RAGO, Margareth; GALLO, Silvio (orgs). *Michel Foucault e as insurreições: É inútil revoltar-se?*. São Paulo: Intermeios, 2017, p. 375-385.
- KEHL, Maria Rita. “Depressão, temporalidade, sintoma social”. In: O tempo e o cão: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 13-33.
- LUTZ, Helma Lutz; VIVAR; Maria Teresa Herrera. *Framing intersectionality: debates on a multifaceted concept in gender studies*. Supik; Burlington, VT: Ashgate Pub, 2011.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- _____. “Necropolítica”. *Artes & Ensaios*. Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, dez. 2016, p. 123-151.
- MAIO, Marcos Chor (Org.) *Raça como questão: história, ciência e identidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2010
- MARINHO, Cristiane Maria. *Filosofia e Educação no Brasil: da identidade à diferença*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- McLAREN, Margaret. *Foucault, feminismo e subjetividade*. São Paulo: Intermeios, 2016.
- MIRANDA, Fernanda Guimarães. *Os caminhos literários de Carolina Maria de Jesus: experiência marginal de construção estética*. São Paulo, 2013. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literatura e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- MONTES, Maria Lúcia. “As figuras do sagrado: entre o público e o privado”. In: NOVAIS, Fernando; SCHWARCZ, Lilian. *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 68-92.
- MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria. *This bridge called my back: Writing by radical women of color*. Watertown, Massachusetts: Persephone Press, 1981.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. “Os anos JK: industrialização e modelo oligárquico de desenvolvimento”. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida (orgs). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 155-193.

- MOREIRA, Nubia Regina. *O feminismo Negro Brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo*. Campinas, 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas.
- _____. *A presença das compositoras no samba carioca: um estudo da trajetória de Teresa Cristina*. Brasília, 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília.
- MORRISON, Toni. *The bluest eye*. New York: Knopf, 1970.
- _____. *Amada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Amor*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- MOTT, Maria Lúcia de Barros. *Submissão e resistência: A mulher na luta contra a escravidão*. São Paulo: Contexto, 1988.
- MUCHAIL. Tannus Salma. *Foucault, o mestre do cuidado: textos sobre a hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- MURGEL, Ana Carolina de Arruda Toledo. *Navalhanaliga: a poética feminista de Alice Ruiz*. Campinas, 2010. Tese (Doutorado em História Cultural) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- NASCIMENTO, Gizêlda Melo. “Grandes Mães, reais senhoras”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 49-63.
- NASCIMENTO, Beatriz Maria do. “Por uma história do homem negro”. *Revista de Cultura Vozes*, n. 68, v. 1, 1974, p. 44.
- PACHECO, Gustavo. “Memória por um fio: as gravações de Stanley J. Stein, ” In: LARA, Silvia Humboldt; PACHECO, Gustavo (Org.). *Memória do jongo: as gravações de Stanley. J. Stein*. Rio de Janeiro/Campinas: Folha Seca/CECCULT, 2007, p. 15-35.
- LUZ, Cássia Regina da Silva; ANDRADE, Thiago Valentin Pinto (Coord). *Conflitos no Campo – Brasil 2016*. Goiânia: Comissão Pastoral da Terra, 2016. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/>>. Acesso em 10 out. 2017.
- OLIVEIRA, Gleidson Ribeiro; ARAÚJO, Isaac Bruno Oliveira. “África, religiões afro-brasileiras e igrejas evangélicas apontamentos”. In: OLIVEIRA, Gleidson Ribeiro; RAMOS, Jeanette Filomeno; OKOUDOWA, Bruno (Org.). *Cá e acolá: experiências e debates multiculturais*. Fortaleza: Editora UFC, 2013, p. 115-33.
- PACHECO, Ana Cláudia Lemos “*Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar*”; escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. Campinas, 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

- PAREDES, Julieta. “Hilando fino desde el feminismo indígena comunitário. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (cord). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latino-americano*. Buenos Aires: En la Frontera, 2010, p. 117-120.
- PAULINO, Rosana. *Assentamento*. Americana: Museu de Arte Contemporânea de Americana, 2013. Catálogo Educativo, 7 de nov. 2013, p. 1. Disponível em: <www.rosanapaulino.com.br/blog/wp-content/uploads/2013/11/PDF-Educativo.pdf>. Acesso em 27 jun. 2017.
- PELEGRINI, Maurício Aparecido. *Michel Foucault e a revolução iraniana*. Campinas, 2015. Dissertação (Mestrado em História Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- PERPICH, Diane. “Black Feminism, Poststructuralism, and the Contested character of experience”. In: DAVIDSON, Maria del Guadalupe; GINES, Kathryn T.; MARCANO, Donna-Dale L. (Eds.). *Convergences: Black Feminism and Continental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2010, p. 13-34.
- PITTA, Rocha Sebastião. *A história da América portuguesa*. Bahia: Imprensa econômica, 1878
- POUTIGNAT, Phillipe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- _____. *Inventar outros espaços, criar subjetividades libertárias*. São Paulo: ECidade, 2015.
- _____. “O corpo exótico da diferença”. *Revista Eletrônica Labrys*, Estudos Feministas, jan/jun, 2008.
- _____. “Feminizar é preciso. Por uma cultura filógina”. *São Paulo em Perspectiva: Revista da Fundação Seade*, São Paulo, v. 15, n. 3, jul-set., 2001, p. 58-66.
- _____. *Foucault, história e anarquismo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004.
- _____. “Epistemologia feminista, gênero e história” In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (orgs). *Masculino, Feminino, plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998, p.21-41.
- _____. “Poéticas e políticas das indígenas da Bolívia”. In: RAGO, Margareth; MURGEL, Ana Carolina Arruda de Toledo (orgs). *Paisagens e Tramas: o gênero entre a história e a arte*. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 87-98.
- RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.
- _____. “A voz que vem do interior: intelectualidade negra e quilombo”. In: BARBOSA, Lucia Maria de Assunção (Org.). *De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos: EdUFSCAR, 2003, p. 89-105.

- _____; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo, SP: Selo Negro, 2010.
- REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas – irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011
- RIBEIRO, Ana Maria Motta. “Desagriculturalização”. In: MOTTA, Márcia (org.). *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 158-163.
- RIOS, Ana Maria Lugão; MATTOS, Hebe Maria. *Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- RIOS, Flávia. “A democracia imaginada pelas mulheres afro-brasileiras: da ditadura militar à democracia. In: BLAY, Eva Alternan; AVELAR, Lúcia Mercês de. (orgs). *50 Anos de feminismo: Argentina, Brasil e Chile*. Volume 1: A construção das mulheres como atores políticos e democráticos: os casos do Brasil, Argentina e Chile. São Paulo: FAPESP/CNPQ/USP, 2015, p. 192-213.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977.
- RODRIGUES, Jaime. “O fim do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil: paradigmas em questão”. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial*, v. II. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 297-331.
- ROLNIK, Sueli. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina, 2014.
- ROSA, Allan da. *Pedagogia, autonomia e mocambagem*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.
- ROSA, Susel Oliveira da. *Mulheres, ditaduras e memórias*: “Não imagine que precise ser triste para ser militante”. São Paulo: Intermeios, 2013.
- SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpo político, desamparo e fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SANTOS, Joel Rufino. “O movimento negro e a crise brasileira”. *Política e administração*, Rio de Janeiro, v. 2, jul-set., 1985, p. 285-308.
- SANTOS, Neusa. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004
- SCHUCMAN, Lia Varner. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2014.
- SCOTT, Joan. W. “Experiência”. In: SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza e RAMOS, Tania Regina Oliveira (Orgs.). *Falas de gênero*. Santa Catarina: Editora Mulheres, 1999, p. 21-55.

- SENELLART, Michel. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 441-45.
- SILVA, Viviane Angélica. *Cores da tradição: uma história do debate racial na Universidade de São Paulo (USP) e a configuração racial do corpo docente*. São Paulo, 2015. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo.
- SILVA, Maria Lúcia. “Racismo no Brasil: questões para psicanalistas brasileiros”. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da Silva; ABUD, Cristiane Curi. *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 71-89.
- SIMMEL, Georg. “Cultura feminina”. In: *Filosofia do amor*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1993, p. 67-91.
- SLENES, Robert W. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jogueiros cumba na senzala centro africana”. In: LARA, Silvia Humbold; PACHECO, Gustavo (Org.). *Memória do jongo: as gravações de Stanley. J. Stein*. Rio de Janeiro/Campinas: Folha Seca/CECCULT, 2007, p. 109-156.
- _____. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 27-67.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*: Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- SOBRAL, Cristiane. “Não vou mais lavar os pratos”. Disponível em <<http://www.geledes.org.br/nao-vou-mais-lavar-os-pratos-poesia-de-cristiane-sobral/#gs.mOsZVOs>>. Acesso em 10 abr. 2017.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHAES, Marionilde Dias Brepohl de. “Os pentecostais: entre a fé e a política”. *Rev. bras. Hist.*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 85-105, 2002.
- SOUZA, Claudete Alves da Silva. *A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo*. São Paulo, 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- TELLES, Norma. *Encantações: escritoras e imaginação literária no Brasil, Século XIX*. São Paulo: Intermeios, 2012.
- THEODORO, Helena. “Religiões afro-brasileiras”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 65-84.
- TVARDOVSKAS, Luana Saturnino. *Dramatização dos corpos: arte contemporânea e crítica feminista no Brasil e na Argentina*. São Paulo: Intermeios, 2015.

- VANNUCHI, Maria Beatriz Costa Carvalho. “A violência nossa de cada dia: o racismo à brasileira”. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da Silva; ABUD, Cristiane Curi. *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 59-70.
- VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. *Lélia Gonzalez e outras mulheres: Pensamento feminista negro, antirracismo e antissexismo*. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- VIEIRA, Priscila Piazzentini. “Foucault e a vontade de transformar radicalmente a existência”. In: *Revista Ecopolítica*, n. 7, v. 2, set-dez, 2013, p.60-75.
- _____. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2015.
- WERNECK, Jurema Pinto. *O Samba segundo as Ialodês: mulheres negras e a cultura midiática*. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. “Nossos passos vêm de longe!” Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: *Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux*. Genève: Graduate Institute Publications, 2009. Disponível em: <<http://books.openedition.org/iheid/6316>>. ISBN: 9782940503827. DOI:10.4000/books.iheid>. Acesso em data 15/02/2017.
- WORTMEYER, Daniela Schmitz; SILVA, Daniele Nunes Henrique; BRANCO, Angela Uchoa. “Explorando o território dos afetos a partir de Lev Semenovich Vigotski”. In: *Psicologia estudos*, 2014