

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICA SOCIAL
DOUTORADO EM POLÍTICA SOCIAL**

CLAUDILENE DA COSTA RAMALHO

**MULHERES QUILOMBOLAS DO VALE DO JEQUITINHONHA:
TECELÃS DA RESISTÊNCIA**

VITÓRIA – ES

2023

CLAUDILENE DA COSTA RAMALHO

MULHERES QUILOMBOLAS DO VALE DO JEQUITINHONHA:

TECELÃS DA RESISTÊNCIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Política Social (PPGPS), do Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Política Social, na área de pesquisa Políticas Sociais, Subjetividade e Movimentos Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Targina Rodrigues Ferraz

VITÓRIA – ES

2023

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

R165 Ramalho, Claudilene da Costa, 1984-
m Mulheres Quilombolas do Vale do Jequitinhonha : Tecelãs da Resistência / Claudilene da Costa Ramalho. - 2023.
308 f. : il.

Orientador: Ana Targina Rodrigues Ferraz.
Tese (Doutorado em Política Social) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas.

1. Quilombos. 2. Mulheres quilombolas. 3. Sexismo. 4. Racismo. 5. Vale do Jequitinhonha. I. Ferraz, Ana Targina Rodrigues. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas. III. Título.

CDU: 32

CLAUDILENE DA COSTA RAMALHO


**“MULHERES QUILOMBOLAS DO VALE DO JEQUITINHONHA:
TECELÃS DA RESISTÊNCIA”**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutora em Política Social.


Aprovada em 24 de março de 2023.

COMISSÃO EXAMINADORA

**Professora Doutora Ana Targina Rodrigues Ferraz
Orientadora/Universidade Federal do Espírito Santo**

Documento assinado digitalmente
 MARIA HELENA ELPIDIO ABREU
Data: 28/03/2023 19:56:44-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>


**Professora Doutora Maria Helena Elpidio Abreu
Universidade Federal do Espírito Santo**

Documento assinado digitalmente
 ANA PAULA PROCOPIO DA SILVA
Data: 29/03/2023 08:54:11-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

**Professora Doutora Ana Paula Procópio da Silva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Documento assinado digitalmente
 GRACYELLE COSTA FERREIRA
Data: 31/03/2023 22:32:50-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

**Professora Doutora Gracyelle Costa Ferreira
Universidade Federal do Rio de Janeiro**

Documento assinado digitalmente
 MARIA RAIMUNDA PENHA SOARES
Data: 28/03/2023 18:03:37-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

**Professora Doutora Maria Raimunda Penha Soares
Universidade Federal Fluminense**



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
ANA TARGINA RODRIGUES FERRAZ - SIAPE 298195
Departamento de Serviço Social - DSS/CCJE
Em 29/03/2023 às 15:14

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/679946?tipoArquivo=O>

Dedico esta tese a toda minha ancestralidade, que cuidou e orientou os meus caminhos, em especial a minha mãe, Rosalina da Costa Ramalho (in memoriam). Dedico ainda à minha segunda mãe Terezinha Lages Campos Lauar (in memoriam) e à irmã Sandra Pinto (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

No percurso do doutorado, eu conheci o significado da palavra *Sankofa*, que vem da língua africana twi (ou axante), na qual o *san* significa “retornar”, *ko* significa “ir” e remete a buscar, ou seja, olhar para trás e buscar a referência do passado para direcionar os caminhos do futuro. Por isso, início meus agradecimentos olhando para traz e reconhecendo a força e potência de minha ancestralidade e, em nome da minha mãe, Rosalina (*in memoriam*), eu agradeço a toda minha ancestralidade negra e à força e energia dos orixás que cuidaram de mim.

Posso afirmar que, nesta jornada do doutorado, formei um verdadeiro quilombo, que me deu apoio, força e sustentou minha caminhada. Nesse grande quilombo, agradeço em especial ao meu filho, Victor, que é meu companheiro e minha continuidade. Victor, meu amor, obrigada por ter sido tão compreensivo e parceiro! Agradeço a minhas irmãs, Milene e Alane; à minha sobrinha-filha, Lara Fábia e aos sobrinhos Miguel e Malú. Agradeço ainda ao meu pai, Adão; a meus avós, principalmente à minha didinha Vilma e meu vovô Zé de Omero (*in memoriam*) e a todas minhas tias.

Agradeço a minha segunda mãe, Terezinha, a Té (*in memoriam*), que foi uma grande incentivadora e apoiadora. Té, te amo! Obrigada por tudo! Sei que você está vibrando por essa conquista!

Agradeço, ainda, em nome de minha mãe Té, a Neife, Saulo e a todas(os) da família Lages Campos e Lauer que me acolheram.

Agradeço à minha outra família estendida, a minha mãe e comadre Marta; ao compadre Itamar e a minhas amigas-irmãs Lidiane, Thanizia, Ana Paula, Michelle, a Itamarzinho, Lucas e Davi. Amo vocês!

Agradeço à minha orientadora, a professora Ana Targina, por toda a sensibilidade, o companheirismo e pela caminhada linda que fizemos juntas. Obrigada, Ana, por ter me possibilitado voar, fazer voos que eu achava que não seria possível! Sem dúvida serei eternamente grata a você. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Política Social da Ufes, em especial, à Adriana e às professoras Maria Lúcia, Maria Helena e Lívia. Agradeço a Renata Moreira, por ter feito parte de minha caminhada. Gratidão, Ré!

Agradeço às professoras que estiveram na minha banca de qualificação, Gracyelle, Maria Helena, Renata Gonçalves, e às professoras que fazem parte de minha banca de defesa.

Agradeço a todas as amigas desse quilombo que, de alguma forma, foram essenciais para o meu autocuidado, especialmente a Carla Porto, Iane, Adiles, Júlia, Aline, Júlia Aline,

Helena, Heloisa, Claudiana, Bárbara, Ana Patrícia e Alba. Que caminhada lindas que fizemos juntas! Gratidão! Agradeço ainda ao Rodney William.

Agradeço aos que contribuíram diretamente com a tese, particularmente ao meu amigo Gustavo, que foi essencial durante o processo de seleção do doutorado. Agradeço também a Maisa, Leila e Eduardo, que caminharam juntas(os) comigo no doutorado, com a criação de nossa sala de estudos. Reforço o meu agradecimento a Maisa, pois foi uma amiga com quem sem dúvida, mesmo distante geograficamente, mais convivi. Agradeço à amiga poeta Lívia, a amiga Eudirene, ao querido Felipe, ao André, a Thaynara. Tenho certeza que cada um de vocês tem consciência de suas contribuições na elaboração desta tese. Agradeço ainda a Sueli, Lia e Hélia, do quilombo de Tocoioís, e a Jussara e Juscilene, do quilombo de Macuco, que me apoiaram na pesquisa de campo.

Agradeço, em nome de Liota, Verdiana, Andréia, Débora, Júlia, Alba, Ana Patrícia, Eudirene, Sandrinha, Guê Oliveira e Mara a todas as companheiras e amigas do GMOM. Eu sou porque nós somos! Agradeço imensamente às amigas-irmãs Gleice, Sara e às amigas Tarciana, Giselda, Deise, Elaine, Franciele, Lizian, Thaisa e Josélia. Vocês me proporcionaram partilhas, afetos e apoio; a Nilza e ao Zé João, pelo apoio; a Bel, ao Vanderlei e a toda sua família, que me acolheram com tanto afeto. Agradeço também ao meu amigo Rafael pelo afeto. Agradeço ainda, à(aos) amigas(os) de Itaobim Dona Penha, Franciele, Seu Anísio, Daniel (*in memoriam*), Marcus Vinicius, Fija, Matheus e à minha amiga e referência do Vale do Jequitinhonha Lia Queiroz.

Agradeço às(aos) amigas(os) e colegas de departamento do curso Serviço Social da UFVJM Mônica Ferri, Ciro e Rhideme e, em nome delas(es), agradeço aos demais colegas. Agradeço a cada estudante do curso Serviço Social da UFVJM que tive desde quando iniciei a docência, sobretudo aos que contribuíram na construção do Observatório dos Direitos das Mulheres: Júlia, Marielle, Renaiane, Stefany, Tarcísio, Michelle, Franciele, Joélica, July Mary, Tatiane e todas(os) as(os) que construíram o nosso Observatório. Agradeço à CPT, em especial ao amigo Paulo André e a Luziete. Agradeço a Cida, Ana Maria de Chapada do Norte, pelo carinho.

Sou grata a todas(os) que contribuíram direta ou indiretamente com minha tese, principalmente a mim mesma. Por fim, agradeço à força de todas as mulheres negras que me inspiraram, particularmente a Lélia Gonzalez (*in memoriam*) e Beatriz do Nascimento (*in memoriam*). Como dizia Lélia, *Axé Muntu!*

*Meu corpo é revoada para os tempos que me habitam.
Meus pés são as travessias da minha memória.
Minhas mãos bailam as temperanças dos dias.
Meus olhos que jamais adormecidos, são a espreita da roda em que giro.
Minha boca e tudo o que lhe contempla é a gaveta das lembranças.
É o vozear de minha história...
contar e ouvir o passado...
a voz gíngando em minha garganta...
o silêncio é lido no todo do meu corpo.
A mulher que te escreve quebrou o silêncio.
A mulher para quem escrevo interroga o silêncio.*

Escrito entre os dias que inauguram o ano de 2023, as palavras que gíngam o texto rememoram os olhos maré da mulher que vos apresenta uma nova obra à roda das fortunas das poetisas pesquisadoras.
Mandai Caiá!

Vale do Mucuri, 03 de janeiro de 2023.

Claudilene, pelo olhar de Lívia.

RESUMO

O objetivo geral desta tese é analisar a participação das mulheres quilombolas nos movimentos populares do Vale do Jequitinhonha, mais especificamente, nas comunidades quilombolas de Macuco (Minas Novas) e Tocoíós (Francisco Badaró), no período de 2016 até 2022, para verificar como as relações patriarcais de gênero e raça vêm se expressando na vida delas. Para tanto, foi realizada a revisão bibliográfica dos temas “relações patriarcais de gênero”, “relações raciais”, “reprodução social”, “quilombo” e “mulheres quilombolas”, dialogando com poesias, músicas, literaturas e autoras(es) como Nascimento (1980), Moura (2020) Saffioti (2013), Gonzalez (2020), Nascimento (2021), dentre outras(os). Ademais, utilizamos também a pesquisa de campo (grupo focal e entrevista individual) como técnica de coleta de dados e a análise de conteúdo como técnica de análise. Cabe ressaltar ainda que as vivências da pesquisadora como militante foram centrais para moldarmos os caminhos percorridos aqui. Como resultado, identificamos que, mesmo diante dos desafios impostos pelas estruturas de dominação-exploração, as mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha tecem dia e noite a sua (re)existência; movimentadas pela mística quilombola, elas têm sido historicamente tecelãs da resistência. Tais desafios dizem respeito à sobrecarga de atividades, à violência, ao machismo, ao silenciamento e à sub-representação vivenciadas por elas – pautas muitas vezes não discutidas dentro dos movimentos dos quais participam. Diante desse cenário, percebemos que, se por um lado, as estruturas de dominação-exploração criam obstáculos à sua participação nos movimentos populares, por outro lado, mesmo diante de inúmeras dificuldades, as mulheres quilombolas, historicamente, vêm resistindo e construindo suas lutas nesses movimentos.

Palavras-chave: Quilombo. Mulheres quilombolas. Sexismo. Racismo. Vale do Jequitinhonha.

ABSTRACT

The general objective of this thesis is to analyze the participation of quilombola women in the popular movements of the Jequitinhonha Valley, to verify how the patriarchal relations of gender and race have been expressed in the lives of these women, from 2016 to 2022, in the quilombola communities of Macuco (Minas Novas) and Tocoíós (Francisco Badaró). To this end, a bibliographical review was carried out on the themes of patriarchal gender relations, racial relations, social reproduction, quilombo and quilombola women, dialoguing with poetry, song lyrics, literature and author(s) such as Nascimento (1980), Moura (2020) Saffioti (2013), Gonzalez (2020), Nascimento (2021), among others. Furthermore, we also used field research (focus group and individual interview) as a data collection technique and content analysis as an analysis technique. It should also be noted that the researcher's experiences as a militant were central to shaping the paths taken here. As a result, we identified that, even in the face of the challenges imposed by the structures of domination-exploitation, the quilombola women of the Jequitinhonha Valley weave their (re)existence day and night; moved by the quilombola mystique, they have historically been weavers of resistance. Such challenges relate to the overload of activities, violence, male chauvinism, silencing and under-representation experienced by them, issues that are often not discussed within the movements in which they participate. Given this scenario, we realize that, if, on the one hand, the domination-exploitation structures create obstacles to their participation in popular movements, on the other hand, even in the face of countless difficulties, quilombola women, historically, have been resisting and striving in these movements.

Keywords: Quilombo. Quilombola women. Sexism. Racism. Jequitinhonha Valley.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Comunidades e Território quilombolas certificados e não certificados no Vale do Jequitinhonha até 2021	29
Figura 2 – Roda de conversa Mulheres Quilombolas de Tocoíós Tecendo Resistências	40
Figura 3 – Cartaz da roda de conversa Mulheres Quilombolas de Tocoíós Tecendo Resistências.....	40
Figura 4 – Encontro de Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Jequitinhonha.....	41
Figura 6 – Linha do tempo	157
Figura 7 – Comunidades quilombolas certificadas e em processo de certificação	163
Figura 8 – Jacques Etienne Arago, Castigo de Escravos, 1839. Litografia aquarelada sobre papel (sem dimensões definidas).....	196
Figura 9 – Entrada da Sede das Fiandeiras e Tecelãs e fiandeiras de Tocoíós – Francisco Badaró.....	235
Figura 10 – Mãos da parede de entrada da sede da Associação	235
Figura 11 – Espaço interno da Sede das Fiandeiras e Tecelãs e fiandeiras de Tocoíós – Francisco Badaró	236
Figura 12 – Preparação da tintura natural do algodão	237
Figura 13 – Cestos onde as tecelãs e fiandeiras expõe as suas produções	237
Figura 14 – Meadas e fios tingidos com cores extraídos da manga, do tingui e da aroeira ...	237
Figura 15 – Novelo produzido pelas tecelãs e fiandeiras tingido com cor extraída da manga	238
Figura 16 – Espaço de comercialização das peças produzidas.....	238
Figura 17 – Grupo focal realizado no dia 19 de julho de 2022	238
Figura 18 – Centro de Referência de Cultura e Arte quilombola- Sede da Associação Comunitária da Comunidade de Macuco – Minas Novas	242
Figura 19 – Mulheres Quilombolas de Macuco que participaram do grupo focal realizado no dia 26/07/2022 no Centro de Referência de Cultura e Arte quilombola	243
Figura 20 – Calçamento do morro da comunidade quilombola de Macuco.....	248
Figura 21 – Calçamento do morro da comunidade quilombola de Macuco.....	248
Figura 22 – “Monumento à voz de Anastásia”	271

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Ritmo de certificação de territórios quilombolas na Fundação Cultural	
Palmares ano a ano	160
Gráfico 2 – Faixa Etária.....	224
Gráfico 3 – Pertença Religiosa	225
Gráfico 4 – Estado civil	226
Gráfico 5 - Quantitativo de Filhos	226
Gráfico 6 – Escolaridade	227
Gráfico 7 – Profissão/Ocupação	228
Gráfico 8 – Renda Familiar	229
Gráfico 9 – Origem da renda familiar	230

LISTA DE SIGLAS

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

APROMPIG – Associação Quilombola dos Moradores Rurais de Minas Novas

AMEJE – Associação de Municípios do Médio Jequitinhonha

CADÚNICO – Cadastro Único

CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva

CF/1988 – Constituição Federal de 1988

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa

Censo Agro IBGE – Censo Agropecuário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

COQUIVALE – Comissão de Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

CRQs – Comunidades Remanescentes de Quilombos

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CPISP – Comissão Pró-Índio de São Paulo

DIEESE – Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos

FCP – Fundação Cultural Palmares

FBSP – Fórum Brasileiro de Segurança Pública

FJP – Fundação João Pinheiro

GMOM – Grupo de Mulheres Organizadas do Mucuri

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISA – Instituto Socioambiental

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens

MNU – Movimento Negro Unificado

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

ODMVJM – Observatório dos Direitos das Mulheres dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

ONU – Mulheres Organização das Nações Unidas Mulheres

PNAD – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios

PEAS/MG – Política Estadual da Assistência Social de Minas Gerais
PPGPS – Programa de Pós-Graduação em Política Social
PTDRS/MG – Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável de Minas Gerais
PTDRS – Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável- Vale do Mucuri
PNUD – Programa Das Nações Unidas Para o Desenvolvimento
RAIS – Relação Anual de Informações Sociais
REDE PENSSAN – Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar
RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SPM – Secretaria de Políticas Para As Mulheres
TRS – Teoria da Reprodução Social
UFES – Universidade Federal do Espírito Santo
UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais
UFVJM – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 PERCURSOS METODOLÓGICOS DE UMA PESQUISADORA MILITANTE.....	37
1.1 PESQUISADORA MILITANTE: RELATO DE EXPERIÊNCIA	37
1.2 CAMINHOS METODOLÓGICOS	44
2 RELAÇÕES PATRIARCAIS DE GÊNERO E O RACISMO NA PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DA SOCIEDADE CAPITALISTA.....	49
2.1. PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DA VIDA SOCIAL NO CAPITALISMO.....	58
2.2 REPRODUÇÃO SOCIAL E AS RELAÇÕES PATRIARCAIS DE GÊNERO.....	66
2.3 RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL: ESCRAVISMO, ABOLIÇÃO E RESISTÊNCIAS.....	80
2.3.1 A escravização negra e o processo de colonizar corpos e mentes no Brasil	88
2.3.2 Racismo no Brasil hoje: reatualização cotidiana do <i>Quarto de despejo</i>	107
3 QUILOMBO É O NOSSO LUGAR: A (RE)EXISTÊNCIA QUILOMBOLA NO BRASIL.....	117
3.1 O QUILOMBO COMO ESPAÇO DE (RE)EXISTÊNCIA.....	119
3.2 ACOTIRENE, AQUATUNE, DANDARA: A REPÚBLICA DE PALMARES COMO NOSSO LUGAR.....	139
3.3 SER REMANESCENTES DE QUILOMBOS NO BRASIL HOJE: MEMÓRIA DE R(E)EXISTÊNCIA	147
3.4 QUILOMBOS DE MINAS GERAIS NO PERÍODO DA ESCRAVIDÃO	166
3.4.1 As comunidades remanescentes de quilombos no Vale do Jequitinhonha.....	174
3.4.2 Quilombola: o movimento que se movimenta.....	181
4 AS MULHERES QUILOMBOLAS: o nó das relações patriarcais de gênero, raça e classe no Brasil	189
4.1 O PROCESSO DE OPRESSÃO E EXPLORAÇÃO DAS AMEFRICANAS NO BRASIL	189
4.1.1 A máscara de Anastásia: silenciamentos de ontem e hoje	196
4.2 <i>EU SOU PORQUE NÓS SOMOS</i> : MULHERES REMANESCENTES DE QUILOMBO TECENDO SUAS RESISTÊNCIAS	202
4.3. MOVIMENTOS DE MULHERES NEGRAS NO BRASIL E AS MULHERES QUILOMBOLAS	209

5 AS MULHERES QUILOMBOLA DO VALE DO JEQUITINHONHA E SUA ARTE DE TECER (RE)EXISTÊNCIAS.....	217
5.1 MULHERES QUILOMBOLAS DO VALE DO JEQUITINHONHA: INVISIBILIDADES E RESISTÊNCIAS	218
5.2. PERFIL DAS MULHERES REMANESCENTES DE QUILOMBO DE TOCOIÓS EM FRANCISCO BADARÓ E MACUCO EM MINAS NOVAS QUE PARTICIPARAM DO GRUPO FOCAL	223
5.2.1 Comunidade Quilombola de Tocoios de Minas – Francisco Badaró.....	231
5.2.2 Comunidade Quilombola de Macuco – Minas Novas	241
5.3 “PARA A MULHER É MAIS PESADO”: O COTIDIANO DE RESISTÊNCIA DAS MULHERES QUILOMBOLAS	249
5.4 “COM O TEMPO A GENTE VAI SE AJEITANDO”: LIDERANÇA COMUNITÁRIA, DESAFIOS E PAUTAS	255
5.5 “EU NÃO SEI FALAR, MAS EU ENTRO EM QUALQUER LUGAR”: O NÓ QUE DESAFIA AS MULHERES QUILOMBOLAS.....	267
6 CONCLUSÃO.....	275
REFERÊNCIAS	282
APÊNDICE A	300
APÊNDICE B.....	302
APÊNDICE C	303
APÊNDICE D	305

INTRODUÇÃO

Insegurança
[A Drummond, 23.01.1988]

Nasci segura em rede esticada
Em praia de claras águas
Em ventre bom e gostoso de poderosa mulher
No caminho topei com a primeira pedra
Grito de terror diante da luz
Senti-me insegura, primeira expressão de náusea
Nasci segura em mãos experientes
Entre sábias mulheres com muita atenção
Coisa viva, animada
No caminho topei com a segunda pedra
Grito de terror diante da treva
Senti-me insegura, o primeiro vômito
Nasci segura entre corações amorosos
Leite, doce, pão e mel em abundância
No caminho topei a terceira pedra
Grito de terror diante de ser
Senti-me insegura, a primeira insônia
Anúncio de ser mulher.
(NASCIMENTO, 2015)

Início a escrita desta tese passando pelos lugares pelos quais esse processo me levou. O poema da Beatriz Nascimento define muito bem esses lugares (ou melhor, não lugares) que é ser uma mulher negra, pesquisadora, militante, com a sobrecarga da maternidade solo, que vivenciou um processo de doutoramento em meio a uma pandemia da COVID-19¹ que matou quase de 700 mil pessoas no Brasil² e em uma conjuntura de um governo ultraliberal e ultraconservador que ficou no poder até 31 de dezembro de 2022.

Com essa perspectiva, estar em uma universidade pública, começando a escrita de uma tese, mergulhando no tema “A participação das mulheres quilombola em movimentos populares”, desafiando-me a articular esse debate com as relações patriarcais de gênero e o racismo, leva-me a lugares profundos – inclusive para um não lugar. Isso porque quando penso sobre como se produz e se reproduz a vida social no capitalismo, deparo-me com o racismo e o sexismo estrutural que resultou em poucas mulheres negras pesquisadoras que

¹ O vírus – cujo início endêmico se deu em Wuhan, na China, no final de 2019 – já atingiu quase a totalidade dos países do mundo, superlotando as Unidades e Centros de Terapia Intensiva da maioria dos países e expondo a enorme fissura que se encontra na efetividade da oferta de atendimento hospitalar típica de um sistema de “antimetabolismo social” que privilegia a lucratividade do capital em detrimento das condições de vida da classe-que-vive-do trabalho (ANTUNES, 2020).

² Até o dia 31/12/2022. Dados atualizados disponíveis em: <https://covid.saude.gov.br/>

tiveram a oportunidade de fazer um doutorado. Por outro lado, ao estudar e vivenciar a realidade dos quilombos, vejo uma história não contada, pessoas tentando reinventar o cotidiano, mesmo diante da exploração e das opressões históricas que deixaram marcas profundas.

Esse cenário me provoca a refletir que nasci para ser força de trabalho; na minha cor foi colocado o preço – força de trabalho barata; no meu sexo, além do preço, foi carimbada uma carga de força de trabalho negra (ainda mais barata), a serviço da reprodução de uma sociedade capitalista racista e sexista – parafraseando Ana Maria Gonçalves (2020), seria assim, *Um defeito de cor*. Dessa forma, esse debate provocou inúmeras inquietações, no desafio de produzir um conhecimento que rompa com a lógica eurocêntrica permeada pela reprodução das relações patriarcais de gênero, raça e classe.

Nesse sentido, Nascimento (2015), em seu poema *Insegurança*, incita-nos a refletir que a saída do ventre, o abrir dos olhos, o sentir da brisa e o novo que se apresenta são carregados do velho que está posto. Mais do que isso, a autora possibilita-nos pensar sobre as várias pedras com as quais topamos no caminho (bolsonarismo, pandemia, capitalismo, racismo e sexismo, por exemplo), que nos aterrorizam, muitas vezes nos imobilizam e provocam uma grande insegurança quanto ao futuro.

Assim, para pegar essas pedras e construirmos pontes que possam nos ajudar a chegar a uma sociedade mais justa, livre de todo o processo de opressão e dominação, precisamos nos apropriar de alguns conceitos que nos ajudam a compreender as relações sociais que permeiam essa sociedade, buscando inclusive romper com o eurocentrismo que, por muito tempo, influenciou a nossa produção do conhecimento. Isto posto, essa tese tem como tema “Mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha e sua participação nos movimentos sociais populares” e enquadra-se na linha de pesquisa 2: *Políticas sociais, subjetividade e movimentos sociais*, do Programa de Pós Graduação em Política Social (PPGPS) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Dessa forma esta pesquisa é permeada pelas seguintes categorias teóricas: relações patriarcais de gênero, reprodução social, relações raciais, quilombo e mulheres quilombolas.

Cabe advertir que “minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra” (EVARISTO, 2017). De fato, a(o) leitora(or)³ perceberá que as palavras de Evaristo (2017) descrevem o que vai encontrar nesta tese, pois ela é contaminada de minha condição de ser

³ Por um posicionamento político, diante da importância do debate sobre o machismo – por vezes, disseminado também por meio da língua –, optamos por fazer a marcação do plural sempre no feminino, com o masculino entre parênteses, mesmo tendo conhecimento de que a Língua Portuguesa tem como regra que a marcação do plural no masculino, entendendo-o como forma padrão.

mulher negra militante, que vem descobrindo-se como quilombola. Nesse sentido, essa tese apresenta um entrecruzamento em que, ao dizer das mulheres quilombolas, como pesquisadora também trago as minhas escrevivências. Inspirada por Evaristo (2017) e por Soares (2021), percebo que, por questões políticas, éticas e epistêmicas, a elaboração e o resultado desta pesquisa também atravessou a minha história, por isso me permito falar em primeira pessoa. Tendo isso em vista, antes de apresentar os resultados da pesquisa, torna-se necessário apresentar quem escreve.

Desde a graduação em Serviço Social e posteriormente mestrado em Política Social, o olhar voltado às minhas origens influenciou a escolha do meu tema de pesquisa e também o meu direcionamento ético-político enquanto uma pesquisadora envolvida com a militância. O mais interessante é que, apenas agora no doutorado, a partir dos questionamentos da Banca de Qualificação e no percurso de escrita da tese, fui me percebendo pesquisadora militante – conforme abordaremos na subseção 1.1.

Em 2008, iniciou-se a minha militância nos movimentos populares, por meio da participação na Pastoral dos Migrantes do Vale do Jequitinhonha. A Pastoral dos migrantes desempenhou um papel central na luta pelos direitos dos trabalhadores, no reconhecimento de comunidades quilombolas, na luta contra o machismo e na auto-organização das mulheres. Realizávamos várias ações de trabalho de base com mulheres e homens, especialmente quilombolas, que tinham a vida permeada pela migração temporária. Mesmo com muita dificuldade na fala (como abordei no subitem 4.1.1), foi por meio da Pastoral dos Migrantes que comecei a contribuir com as rodas com mulheres, começando a quebrar a máscara de Anastasia que me silenciava. Porém, mesmo a Pastoral tendo me possibilitado trabalhar com mulheres e comunidades remanescentes de quilombos, essas temáticas não permearam minhas pesquisas anteriores. Foram os estudos sobre os quilombos durante o doutorado que proporcionaram me descobrir quilombola, pois a Comunidade de Tesouras, localizada em Araçuaí, na qual nasci e morei parte da infância, consta na lista do CEDEFES (2021) como "Comunidade Remanescente de Quilombo" pré-identificada. Além disso, o quilombamento sempre se fez presente em minha trajetória, mas eu não percebia.

A escolha desse tema também vincula-se a minha aproximação, tanto com os estudos sobre as relações patriarcais de gênero (iniciado durante o meu mestrado no Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal do Espírito Santo), quanto com a minha trajetória de atuação profissional e de militância, em torno dos direitos das mulheres. Durante o período do mestrado, no ano de 2013, participei da pesquisa “Trabalhadoras

construindo novas relações de gênero e produção no campo”, coordenada pela professora Renata Couto Moreira e financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O contato com as mulheres do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), proporcionado por tal pesquisa e pelos estudos sobre a temática de gênero, trouxe elementos que me fizeram perceber que as relações patriarcais de gênero, junto às relações de classe e raça, estão entranhadas na sociedade, seja no espaço privado (na casa) ou no espaço público (no mercado de trabalho, nas igrejas e, em especial, nos movimentos sociais).

Após finalizar o mestrado, atuei como assistente social em 2014 na Associação de Municípios do Médio Jequitinhonha (AMEJE), coordenando a implantação da Unidade Móvel de Enfrentamento à Violência Contra a Mulher do Campo e da Floresta, nomeada “Ônibus Lilás”⁴. Essa atuação me possibilitou o contato com as mulheres nos meios rural e urbano e nas comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha, como também a percepção dos desafios da implantação de políticas públicas voltadas às mulheres e da dificuldade de os movimentos sociais da região em também defenderem as pautas feministas. Percebi, assim, que a luta em torno dos direitos das mulheres muitas vezes fica restrita aos seus movimentos específicos.

Sou docente da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), coordenei e hoje contribuo com o “Observatório dos Direitos das Mulheres dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri”⁵. Nesse sentido, entre 2016 a 2019, além da responsabilidade de ministrar disciplinas e orientar monografias relativas ao feminismo, realizei, principalmente,

⁴ De acordo com Campos e Duque Brasil (2017), essas unidades compõem o Pacto Nacional pelo Enfrentamento da Violência Contra a Mulher de 2007 e o Programa Mulher: Viver sem Violência, constituindo-se como ônibus adaptados para a oferta de serviço especializado da Rede de Atendimento às Mulheres em Situação de Violência do campo e da floresta. As autoras destacam que o “Ônibus Lilás” representa um marco histórico da luta das mulheres rurais que, desde os anos 2000, por meio da “Marcha das Margaridas”, reivindicam melhorias no atendimento às mulheres do campo e da floresta vítimas de violência. Em 2011, durante a IV Marcha das Margaridas em Brasília, a presidenta Dilma Rousseff participou e prometeu a criação das Unidades Móveis para Atendimento às Mulheres em Situação de Violência rurais e da floresta. A efetivação dessas unidades ocorreu a partir de 2013, por meio da Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM-PR), quando foram distribuídas 58 unidades móveis, sendo 03 (três) delas destinadas ao Estado de Minas Gerais (as cidades de Belo Horizonte, Araçuaí e Ponte Nova receberam cada qual uma dessas unidades). A unidade móvel de Araçuaí, na qual tive a oportunidade de atuar na implantação, foi entregue em dezembro de 2013, sendo inicialmente a AMEJE a responsável pela sua instalação; posteriormente essa responsabilidade foi transferida para a Prefeitura de Araçuaí.

⁵ Com o intuito de fortalecer o enfrentamento da violação dos direitos das mulheres dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, foi criado, em 2016, na UFVJM, o Projeto de Extensão Observatório dos Direitos das Mulheres dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (ODMVJM). Pautando o diálogo entre ensino, pesquisa e extensão, as ações do projeto traziam atividades tanto internas (como grupo de estudos – com realização de debates e pesquisas – e desenvolvimento de atividades de combate, em especial, à violência contra a mulher no interior da universidade) quanto externas (voltada ao fortalecimento da auto-organização das mulheres, como também de movimentos populares que atuam em defesa dos direitos e ainda da rede de enfrentamento à violência contra a mulher nos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (RAMALHO et al, 2019).

atividades de extensão articuladas com ensino e pesquisas que nos fortalecem para continuar dentro e fora da universidade no combate ao racismo e machismo. O meu olhar para as mulheres quilombola se deu sobretudo a partir de 2018, por ter orientado um trabalho de conclusão de curso em Serviço Social de uma aluna quilombola, que pesquisava a temática. Ao longo desse processo, fui percebendo o pouco conhecimento que eu tinha do tema.

Além de todas essas motivações supracitadas, foi importante para a escolha da temática a minha militância no movimento feminista, sobretudo no Grupo de Mulheres Organizadas do Mucuri (GMOM), do qual participei da fundação e no qual ainda atuo. A participação em um movimento de mulheres e nos movimentos mistos me mostraram que esses espaços não estão isentos das contradições advindas da reprodução das estruturas capitalista-racista-patriarcal, requerendo de nós militantes um processo contínuo de construção e desconstrução de nossas concepções de mundo, para que as nossas lutas se convertam em pautas coletivas que se contraponham a essas estruturas de dominação-exploração.

Dentre algumas formas de opressões, pude acompanhar a recorrente interrupção masculina da fala das mulheres durante as reuniões e/ou conversas paralelas entre homens durante nossos discursos e também a atribuição às mulheres da função de animadoras e não de fala política durante os atos. Além disso, observei situações que se configuram como assédio sexual a partir de “piadinhas” sexistas e agressões sexuais, como tentativas de agarrar e beijar à força, o que sinaliza a reprodução das relações patriarcais de gênero nos espaços das organizações e lutas populares. Nesse sentido, foram as várias violências que presenciei, sofri e que conheci por meio de relatos, que voltaram o meu olhar às reflexões sobre a reprodução do machismo e também do racismo no interior dos movimentos populares.

Cabe ressaltar que não posso deixar de mencionar o tempo histórico em que essa tese foi escrita e como foi o meu percurso no doutorado. Ingressei no doutorado no segundo semestre de 2019. No início do segundo semestre do curso, mais precisamente em março de 2020, as disciplinas que eu estava cursando foram interrompidas, devido à pandemia da COVID 19. Durante esse período, minha orientadora saiu do programa de pós-graduação, ficando eu, então, sem disciplinas e sem orientadora durante quase 8 meses. As tensões geradas pela pandemia se somavam ao clima de medo, terror e revolta, diante das ações desumanas empreendidas pelo ex-presidente Jair Bolsonaro. Em setembro de 2020, as disciplinas do doutorado retornaram, no entanto na versão não presencial, e a professora Ana Targina Rodrigues Ferraz assumiu a minha orientação. Conciliar disciplinas não presenciais,

estudos e escrita do material para qualificação foi uma realidade desafiadora, pois eu estava em casa sozinha desde março de 2020 com uma criança de 05 anos que demandava cuidados e atenção.

No decorrer das disciplinas ofertadas pelo doutorado, outras reflexões foram ampliando os questionamentos sobre o tema, principalmente a disciplina de “Trabalho, Ideologia e Questão Social”, ao longo da qual comecei os estudos sobre a teoria da reprodução social, que contribuíram para ampliar minha reflexão sobre a participação de mulheres em movimentos populares. Assim, comecei a perceber que não é um acaso que até mesmo dentro dos movimentos populares os homens muitas vezes assumam os cargos de maior prestígio. As relações patriarcais de gênero na sociedade capitalista definem que, na divisão sexual do trabalho, as mulheres sejam as principais responsáveis pelo trabalho reprodutivo. Observando as atividades e plenárias de movimentos sociais mistos, pude notar que são as mulheres que estão acompanhadas pelas filhas(os) menores e/ou que demandam cirandas para as crianças junto aos movimentos. Além disso, por exemplo, lutas pelo direito a creches historicamente foram pautas das mulheres. Com isso, as contribuições sobre o trabalho reprodutivo foram interessantes para pensar sobre as particularidades das mulheres quilombolas na produção e reprodução da vida. A sobrecarga gerada pelo trabalho reprodutivo não apenas compromete nossa atuação nos movimentos populares, mas nos mata e adoce física e psicologicamente.

No decorrer do doutoramento, particularmente da disciplina “Questão Étnico-Racial, Fundamentos do Racismo e Lutas Antirracistas no Brasil”, os debates sobre o racismo estrutural também foram essenciais para voltar o meu olhar aprofundado aos quilombos no Brasil e às mulheres negras. As obras de Clovis Moura (2014; 2020a; 2020b), Lélia Gonzalez (2020), Beatriz Nascimento (2021) e Abdias do Nascimento (1980) permearam nosso percurso na reflexão do racismo, junto ao capitalismo e ao sexismo como estruturantes na formação histórica do Brasil. Essas(es) autoras(es), com suas particularidades (as quais são abordadas na tese), foram essenciais para repensar o meu olhar viciado sobre a formação histórica do Brasil, em especial o quanto que é importante romper com a visão eurocêntrica.

Durante a qualificação do doutoramento, as membras da banca apresentaram algumas questões que contribuíram para refletir sobre minha escrita: para quem estou escrevendo? O que move minha pesquisa? Qual é a história que a História não conta? Além disso, também fui provocada a mergulhar na literatura para abordar a temática. Em meio a essas questões, senti-me desafiada a procurar minha escrita e a escrever a história que a História não conta. Desse modo, essa tese é carregada de escrevivência e também busca abordar o tema proposto

fazendo um diálogo teórico articulado com obras literárias, quais sejam: “Quarto de Despejo”, de Carolina Maria de Jesus (2014), a qual nos possibilita fazer mediações essenciais para compreender a situação das pessoas negras no pós-escravidão; as narrativas das obras “Torto Arado”, de Itamar Vieira Junior (2021), e “Ponciá de Vicêncio”, de Conceição Evaristo (2017), que contribuem para refletir sobre os quilombos enquanto resistência ao racismo e o protagonismo das mulheres quilombolas nessas resistências.

Desse modo, o meu reconhecimento sobre o significado de ser mulher negra, trabalhadora, mãe e solteira numa sociedade patriarcal, racista e capitalista é uma motivação para a realização dessa pesquisa, numa perspectiva de fortalecer os movimentos sociais de resistência diante da atual conjuntura⁶. Nesse sentido, Yazbek et al. (2021) destaca que, perante a conjuntura, estamos vivenciando um contexto de crise estrutural do capital, marcado por um caráter ultraliberal e ultraconservador, especialmente em meio à pandemia da COVID-19. Por outro lado, vem ocorrendo a ampliação da desigualdade social e da pobreza, ao mesmo tempo em que poucos rentistas aumentam seus lucros⁷.

Yazbek et al. (2021) esclarece que o Brasil já vinha sofrendo com o acirramento das contradições enquanto resultado da crise do capital agravada pelo Golpe de Michel Temer contra a presidenta Dilma Rousseff em 2016. Porém, com a eleição em 2018 do representante do projeto ultraliberal e ultraconservador do ex presidente Jair Bolsonaro, aprofundaram-se os processos de radicalização do neoliberalismo na economia, de banalização da vida humana e de erosão da democracia burguesa.

Eurico; Gonçalves; Fornazier (2021) enfatizam que:

A pandemia de coronavírus chega ao Brasil num cenário de profunda devastação, em que o aprofundamento da crise econômica e política se expressa no aumento exacerbado do desemprego, na ampliação do trabalho precarizado e terceirizado na intensificação do genocídio da população negra, em especial das(os) jovens negras(os) e periféricas(os); no crescimento do feminicídio, sobretudo contra mulheres negras; no massacre das comunidades indígenas e quilombolas; nos explosivos conflitos agrários, na desapropriação de terras e despejos; na destruição do meio ambiente; na proliferação de queimadas etc. Instaurou-se um cenário de barbárie nos diversos âmbitos da vida social, legitimado e impulsionados pelo atual desgoverno de cunho nazifascista de Jair Bolsonaro (EURICO; GONÇALVES; FORNAZIER, 2021, p. 85).

⁶ Uma melhor caracterização da atual conjuntura é feita pelos seguintes autores: Yazbek et al. (2021); Eurico; Gonçalves; Fornazier (2020). Cabe observar que, em 01 de janeiro de 2023, o Presidente Luís Inácio Lula da Silva tomou posse com o compromisso construção de um projeto que minimamente defende a democracia e que se coloca no enfrentamento das bases ultraconservadorismo e ultraliberalismo.

⁷ Em linhas gerais, aquelas(os) trabalhadoras(os) que não têm a opção do isolamento social, sobretudo por não perceberem qualquer fonte de renda, são obrigadas(os) a se expor ao vírus para sobreviver. É mister mencionar que, de acordo com o relatório “Quem Paga a Conta?” (OXFAM BRASIL, 2020), durante a pandemia no Brasil, 42 bilionários aumentaram suas fortunas em 34 bilhões de dólares, enquanto 40 milhões de pessoas podiam perder seus empregos e 52 milhões de pessoas entrarem na faixa de pobreza.

Embora não possamos dimensionar os impactos futuros da pandemia em um período de ascensão ultraliberal, pode-se indicar que as mulheres negras têm sido um dos grupos sociais mais afetados. A partir de pesquisa realizada na cidade de São Paulo pelo Instituto Polis (2020), foram constatados os efeitos desiguais da pandemia no território⁸ e o fator racial como determinantes sociais da saúde. Assim, se por um lado, desde os primeiros meses de pandemia da COVID 19, a taxa de mortalidade foi maior entre os afrodescendentes residentes da periferia de São Paulo, por outro a taxa de vacinação tem sido menor nas áreas de piores condições socioeconômica (INSTITUTO POLIS, 2021). A pesquisa apontou ainda que, na cidade de São Paulo, a população, em sua maioria branca, com maior renda e melhores condições de vida, é a que tem menor índice de óbitos em razão da COVID 19 e tem tido a maior cobertura vacinal (INSTITUTO POLIS, 2021).

No que se refere aos impactos da COVID 19 em Minas Gerais, já foram registrados mais de 4 milhões de pessoas contaminadas, das quais 64.447 mil chegaram a óbito⁹. A cobertura vacinal contra a COVID em Minas Gerais, em se tratando da primeira e segunda dose, já atingiu mais de 80% da população mineira de 12 anos ou mais. No caso do Vale do Jequitinhonha, a cobertura vacinal da primeira e segunda dose contra a COVID 19 também está acima de 80% da população¹⁰.

A partir desse quadro, questionamo-nos: onde estavam as mulheres negras brasileiras nesse contexto? Nesse sentido, percebe-se que não representa uma mera casualidade um dos primeiros óbitos registrado no Brasil no período de pandemia ser de uma mulher negra empregada doméstica, que se contaminou pelo contato com sua patroa branca¹¹.

Conforme o informe “Mulheres negras e COVID”, da ONU Mulheres (2020), a pandemia tem acentuado as desigualdades de gênero e raça, já que são os afrodescendentes que possuem um menor acesso a saneamento básico, segurança alimentar e tem sido a maioria dos óbitos na pandemia em decorrência da COVID 19. Diante disso, “apesar da taxa de mortalidade da COVID-19 ser maior entre os homens, o impacto socioeconômico da pandemia é devastador para as mulheres e para a população negra” (ONU MULHERES, 2020, n.p.). Os dados da PNAD apontam que, no segundo trimestre de 2022, a taxa de

⁸ Para conhecer o resultado da pesquisa do Instituto Polis, acesse: <https://polis.org.br/estudos/priorizacao-territorial-populacao-menos-60/>. Acesse também: <https://polis.org.br/estudos/raca-e-covid-no-msp/>

⁹ Até o dia 30/12/2022. Dados atualizados disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>

¹⁰ Os dados estão disponíveis no site <https://coronavirus.saude.mg.gov.br/vacinometro> e dizem respeito ao período do início da pandemia até o dia 30/12/2022.

¹¹ Para maiores informações, consulte: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>.

desocupação entre os homens foi de 7,5%, entre as mulheres ficou em 11,6%, sendo mais acentuada essa taxa de desocupação entre as mulheres negras (IBGE, 2022). Referente aos rendimentos médios, a ONU Mulheres (2020) destaca que são as mulheres negras que estão em setores com os mais baixos salários, sendo aprofundadas com a pandemia da COVID 19 essas disparidades. Nesse sentido, ficam demarcadas as opressões étnico-racial e de gênero e a exploração de classe que estão impostas às mulheres negras, visto que, a todo momento, a dinâmica do capital reatualiza nossa herança escravocrata, colonialista e heteropatriarcal (EURICO; GONÇALVES; FORNAZIER, 2021, p. 88).

Valente et. al (2021), buscando suprir a lacuna no debate sobre impactos da pandemia sobre as mulheres quilombolas, realizou a pesquisa “Narrativas sobre a Covid-19 na Vida de Mulheres Quilombolas do Vale do Jequitinhonha estratégias contra colonizadoras de luta e (re)existência”. Por meio de revisão bibliográfica e pesquisa de campo em três comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha, as autoras procuram enfatizar que a Constituição Federal de 1988 foi uma conquista importante para que os remanescentes quilombolas fossem reconhecidos como sujeitos de direitos, porém, “apesar do avanço constitucional, a exclusão de direitos permanece, particularmente para as mulheres” (VALENTE et al., 2021, p. 172). Nessa perspectiva, Valente et al. (2021, p. 172) demonstram “a incipiência de dados relacionados a raça/cor, além da constatação de não estarem presentes nas normas, políticas públicas e boletins epidemiológicos”, em se tratando da COVID no Brasil.

Tentando suprir esse vácuo da política de saúde no enfrentamento a pandemia da COVID 19 no Brasil, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA), por meio do Observatório da Covid-19 nos Quilombos, organizou um monitoramento dos casos de quilombolas infectados e que chegaram a óbitos pela doença no Brasil (VALENTE et al., 2021). Em relação ao contexto de pandemia, por meio do relato das mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha, as autoras identificaram que “a principal demanda das mulheres quilombolas dessa região é o acesso à água. Essa demanda historicamente negligenciada se tornou maior durante a pandemia devido à necessidade de água para a prevenção da contaminação pelo vírus” (VALENTE et al., 2021, p. 174). Além disso, a pobreza e o desemprego na região contribuíram para que, mesmo em período de pandemia, trabalhadoras(es) precisassem migrar para trabalhar temporariamente em outras regiões do Brasil (RAMALHO; APOSTOLOS; REIS, 2021).

Cabe esclarecer que minha pesquisa não foi voltada à pandemia da COVID 19, mas

procuramos situar a conjuntura vivenciada nesse período, já que as condições históricas influenciaram os rumos de nosso estudo. Nesse sentido, a população negra no Brasil historicamente teve a vida permeada pela expropriação, invisibilidades e negação de direitos. O debate sobre relações raciais no Brasil e quilombo enquanto lócus de estudo é abordado nesta tese especialmente a partir das concepções de Clovis Moura (2001; 2014; 2020a; 2020b), Beatriz Nascimento (2021), Abdias Nascimento (1980) e Gonzalez (2020). Moura (2001) faz uma abordagem sobre os quilombos enquanto unidade protesto durante o período da escravidão, considerando a particularidade de cada autor e autora, e nos ajuda a refletir sobre as relações raciais no Brasil e os quilombos:

Historicamente o quilombo aparecerá como unidade de protesto e de experiência social, de resistência e reelaboração dos valores sociais e culturais do escravo em todas as partes em que a sociedade latifundiário-escravista se manifestou. Era a sua contrapartida de negação. Isto se verificava à medida em que o escravo passava de negro fugido a quilombola. (MOURA, 2001, p. 105).

Nascimento (2021), enquanto uma mulher negra pesquisadora militante, é uma das precursoras dos estudos no Brasil que rompem com a visão do quilombo como uma instituição inscrita apenas no período da escravidão, sem variações de tempo e espaço, compreendido apenas como uma junção de pessoas escravizadas¹² em momentos de rebeliões e fugas. Por meio de pesquisa em campo e documental, Nascimento (2021) procura enfatizar os quilombos como sistemas alternativos à estrutura escravista, com um potencial de continuidade nas favelas e nas comunidades rurais negras. Gonzalez (2020, p. 51- grifos da autora) esclarece que ‘o termo “quilombo” provém do quimbundo, língua falada em Angola. A tradução exata seria “capital, povoação, união”’. Na tradução brasileira, conforme o dicionário de autoria de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, o quilombo é: “Substantivo masculino. Brasileiro. Valhacouto de escravos fugidos” (NASCIMENTO, 2021, p.51- grifos da autora). Para Nascimento (2021), o quilombo é uma forma de resistência organizada pelos negros nos séculos de dominação escravista e também uma forma atual de resistência negra,

¹² Concordando com Santos (2019), optamos nesta tese pelo uso do termo escravizada(o) ao se referir à história do povo negro, porém, nas citações diretas que fazem o uso do termo “escrava(o)”, manteremos essa terminologia em conformidade com as fontes originais. Manteremos também o uso do termo “escravo” quando se referir ao trabalho, por ser uma característica do trabalho, e não da pessoa. Esse cuidado é necessário, pois “em síntese, referir-se à história do povo negro como a de ‘um grupo escravo’ – ou como ‘escravos’ (em construções linguísticas tais como ‘no tempo dos escravos’ ou ‘os descendentes de escravos’, por exemplo) – é, indiretamente, contribui com a colonialidade do poder e do ser, ao reimprimir um discurso de perdedor. O povo preto, como já é notório, foi sistematicamente exposto à privação de sua autonomia, portanto, ele foi escravizado: passar a utilizar a forma nominal do processo é posicionar-se, resistir e chamar a atenção para o processo apoiado pela elite do embuste (operacionalizada pelo Estado)” (SANTOS, 2019, p. 135).

na tentativa de afirmação racial e cultural de um grupo. Nessa direção, para Nascimento (2021), um aspecto característico do quilombo é a longa duração na história da organização social negra no Brasil, estabelecida de forma coletiva e comunitária.

Assim, o quilombo não termina no século XIX com a Abolição, mas sobrevive e influencia a história negra. Dessa forma, a autora procura enfatizar que os quilombos não são espaços isentos das contradições, ou seja, as contradições advindas das relações de classe e raça e das relações patriarcais de gênero se expressam no conjunto da sociedade. A reprodução da estrutura de raça e sexo no interior dos quilombos eram reflexos do sistema colonial patriarcal escravista (NASCIMENTO, 2021). Na atualidade, a reprodução dessas estruturas de opressão e exploração no interior do quilombo é um reflexo das estruturas patriarcal, racista e capitalista. Tendo por referência a conceituação sobre quilombos de Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento (1980) também desenvolve seus estudos sobre o quilombo, ampliando a concepção da referida autora e, baseando-se na experiência de Palmares, propondo a construção de projeto quilombista, livre de toda e qualquer forma de opressão e exploração. Para Abdias do Nascimento (1980), os quilombos extrapolam o espaço físico, desse modo sua existência representa a resistência do povo negro, a necessidade de assegurar a sua sobrevivência.

A partir de Nascimento (2021), compreendemos que os quilombos atuais são comunidades remanescentes de quilombos, as quais foram reconhecidas com o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da CF/1988 (BRASIL, 1988), tornando-se sujeitos de direitos. Essas comunidades se movimentam e se aquilombam nas congadas, nos batuques, nos terreiros, nas escolas de samba, nas organizações e nas comunidades negras em que a base comunitária é que sustenta política, ética e culturalmente a sua existência.

As mulheres são compreendidas nesta tese como as principais responsáveis por tecer as resistências dentro e fora do quilombo:

A tecitura das resistências e lutas coletivas pelas mãos das mulheres não se dá só nos territórios quilombolas. Está também nos territórios indígenas, nos terreiros afro-brasileiros, nos movimentos populares, nos assentamentos e acampamentos sem-terra, em comunidades afrorrurais, nas favelas, nas ocupações urbanas e, cada vez mais, nos aquilombamentos dentro das universidades, nas ruas, nos coletivos feministas, nas rodas de samba, no funk e no hip-hop. Percorre o chão que dá liga e conteúdo ao que podemos nominar como espaços de resistências ou territórios de insurgências negras e contracoloniais (SOARES, 2021, p. 524).

Assim, embora invisibilizadas e violentadas historicamente, as mulheres quilombolas têm sido tecelãs da resistência que têm ajudado a manter a sobrevivência cultural, política e

econômica dos quilombos. As obras de Soares (2021; 2020), Dealdina (2020), Almeida (2022), Cisne; Ianael (2022), Monteiro (2013), dentre outras, foram centrais para o debate sobre as mulheres quilombolas, além das autoras(es) supracitadas(os) para a reflexão das relações raciais e das obras literárias de Vieira Junior (2021) e Evaristo (2017).

A partir da compreensão desses aspectos estruturais e conjunturais, percebe-se a importância do fortalecimento da participação das mulheres negras, em especial quilombolas, nos movimentos populares como uma estratégia de barrar o aprofundamento do projeto neofacista em curso, sendo indispensável aprofundar as pesquisas que possam indicar caminhos que contribuam para a superação da ordem capitalista, racista e heteropatriarcal. Dessa forma, tanto a relevância teórica desse debate como minha trajetória acadêmica, profissional, militante e pessoal contribuíram para delimitar como tema de pesquisa “mulheres quilombolas e sua participação nos movimentos sociais populares, tendo como lócus de pesquisa o Vale do Jequitinhonha”.

O Vale do Jequitinhonha é uma região do Brasil que é famosa pelas fortes desigualdades sociais e pela riqueza de sua cultura popular, na qual as expressões artísticas se vinculam à resistência das(os) oprimidas(os). Localizado na região semiárida do nordeste mineiro, a 716 km da capital do estado, o Vale do Jequitinhonha é formado por 83 municípios, divididos em sub-regiões identificadas como alto, médio e baixo Jequitinhonha (FJP, 2017). Conforme os dados do Censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população total da mesorregião do Vale do Jequitinhonha era de 940 mil habitantes, dos quais 37,76% vivem na área rural (IBGE, 2010).

De acordo com o Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável de Minas Gerais – PTDRS/MG (2010), as principais características do Vale do Jequitinhonha são o intenso fluxo migratório temporário e definitivo, a baixa urbanização e os altos índices de desemprego, concentração fundiária, analfabetismo, mortalidade infantil e desigualdade social.

Analisando os dados do Caderno de Indicadores de Minas Gerais (2013) e do Plano Estadual de Assistência Social de Minas Gerais - PEAS/MG (2020), percebe-se que o Vale do Jequitinhonha possui uma extensa região territorial e rural, sendo uma das regiões do estado marcadas por uma questão racial e um patriarcado ainda substantivo embasados na desigualdade de gênero e raça, que resulta em índices alarmantes de crimes e violências

contra as mulheres, principalmente as mulheres negras¹³. Essas desigualdades de raça e gênero têm como uma de suas expressões a situação de pobreza (por vezes, extrema), particularmente entre as mulheres negras do Vale do Jequitinhonha, sendo uma das regiões de Minas Gerais com a maior quantidade de cadastrados no CadÚnico (PEAS/MG, 2020). Um dado que ilustra bem essa situação é que, segundo o PEAS/MG (2020), enquanto mais de 70% das pessoas cadastradas são negras (de cor preta ou parda) e majoritariamente mulheres; no Sul de Minas Gerais os cadastros são, em sua maioria, de mulheres brancas. Desse modo, o PEAS/MG (2020) evidencia que o Vale do Jequitinhonha é uma das regiões que concentram uma das mais altas taxas de vulnerabilidade extrema do Estado de MG, de forma racializada e feminizada.

Para compreender as raízes dessas desigualdades, é importante evidenciar que a formação sócio-histórica do Vale do Jequitinhonha, de acordo com Souza e Henriques (2010), teve três importantes frentes impulsionadoras de ocupação: i) a corrida por diamantes e ouro, a partir do início do século XVIII, que impulsionou principalmente a ocupação do Alto Jequitinhonha; ii) a pecuária (no mesmo século), como uma atividade subsidiária da mineração que influenciou, de forma expressiva, a ocupação do baixo Jequitinhonha; iii) no século XIX, o rio Jequitinhonha destaca-se como um componente da ocupação territorial, tornando a navegação indispensável para a circulação de mercadorias, o que, junto à mineração, impactou expressivamente a ocupação do médio Jequitinhonha.

Cabe ressaltar que a decadência do ouro favoreceu que as populações pobres se espalhassem por extensas áreas, muitas vezes sobrevivendo no interior de grandes fazendas agropecuárias, como agregadas ou em pequenas posses, resultando na formação do “campesinato” do Vale do Jequitinhonha, formado por mestiços descendentes dos povos indígenas, brancos e negros quilombolas ou alforriados (GRAZIANO; GRAZIANO NETO, 1983).

Dessa maneira, as marcas advindas da escravização de pessoas negras e indígenas – principalmente com o trabalho escravo na mineração, que se faz presente na formação sócio-histórica do Vale do Jequitinhonha – deixaram como resultado um número significativo de população negra, que se agrupou, em alguns contextos, em quilombos¹⁴ antes mesmo do fim da escravidão, tendo essa população importante papel na ocupação do Vale (BOHNENBERGER, 2011).

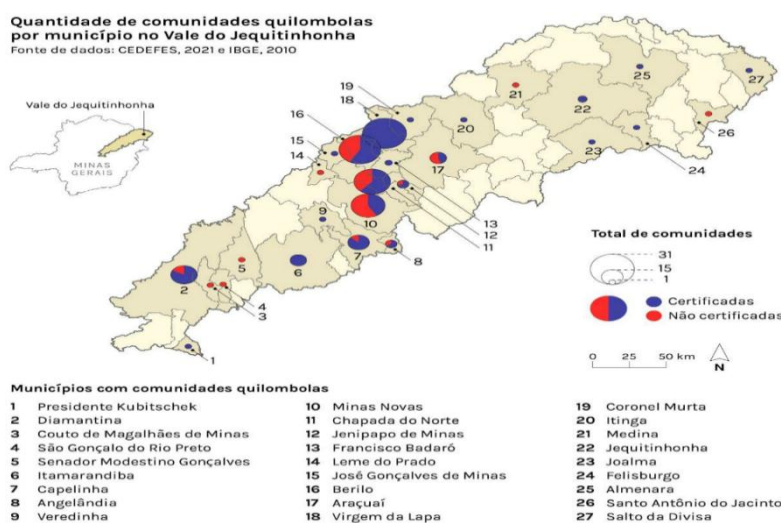
¹³ Tais dados podem ser consultados pelo site: <http://www.seguranca.mg.gov.br/component/gmg/page/3118-violencia-contra-a-mulher>.

¹⁴ O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da CF/1988 reconheceu direitos territoriais aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, garantindo o direito à titulação (BRASIL, 1988) Para aprofundar o debate, consultar: Munanga (2004), Gonzalez (2020) e Nascimento (2021).

Segundo o CEDEFES (2008), os negros do Vale do Jequitinhonha instalaram-se em regiões distantes para permanecer e realizar sua reprodução social. Os autores afirmam que, entre a população remanescente quilombola¹⁵ de Minas Gerais, a maioria é de descendência Bantu, com origem no Sul e Sudeste do continente africano e também nas regiões africanas Norte e Nordeste, onde os povos, antes da escravidão, já tinham habilidades na extração de minério.

De acordo com a Fundação Zumbi dos Palmares (2021), com 405 comunidades quilombolas reconhecidas¹⁶, Minas Gerais é o terceiro estado brasileiro com maior quantidade de comunidades remanescentes de quilombo certificadas por ela. No que se refere ao Vale do Jequitinhonha, foco de nosso estudo, a região se destaca como a segunda maior do estado em número de comunidades certificadas, possuindo 146 comunidades reconhecidas e ainda mais 61 comunidades quilombolas não certificadas (CEDEFES, 2021).

Figura 1 – Comunidades e Território quilombolas certificados e não certificados no Vale do Jequitinhonha até 2021¹⁷



Fonte: Elaborada pela autora.

Essa grande quantidade de comunidades remanescente de quilombo em Minas Gerais

¹⁵ Para o Decreto 4887/2003, art. 2º, as comunidades quilombolas: são grupos étnicos raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada à resistência à opressão histórica (CEDEFES, 2021).

¹⁶ Certidões Expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs), publicadas no DOU de 22/04/2021. Disponível: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551.

¹⁷ Esse mapa foi elaborado conforme a Relação de Comunidades Quilombolas Negras Quilombolas de Minas Gerais, publicada pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES) em 04/06/2021, as comunidades identificadas têm como referência os termos Acervo CEDEFES ou a sigla do órgão público responsável pela publicação. Esse processo de identificação ocorreu por meio de trabalhos de pesquisa de campo e documental do CEDEFES e publicações diversas (CEDEFES, 2021).

– especialmente distribuídas no alto, médio e baixo Jequitinhonha –, é resultado da utilização da mão de obra escravizada no período do escravismo colonial na principal atividade produtiva que era desenvolvida na região, a mineração. Além disso, a maioria dessas comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha está localizada em áreas rurais¹⁸, ou seja, encontra-se tensionada principalmente pelas relações entre classes e pela questão agrária, étnico-racial e de gênero (NOBRE, SULZBACHER, BARROSO, 2017).

Ademais, a escolha do Vale do Jequitinhonha como lócus de pesquisa não foi aleatória, perpassando dimensões pessoais e políticas, pois está vinculada ao contato que tenho com as mulheres e os movimentos da região da militância e da extensão universitária e, também, ao meu próprio amadurecimento como pesquisadora militante que, desde 2008, pesquisa o Vale do Jequitinhonha. No entanto, nas pesquisas anteriores, esteve ausente um olhar sobre a convergência das relações patriarcais de gênero e de raça na compreensão das contradições geradas pelo capitalismo no meio rural, o que esta pesquisa pretende sanar, uma vez que é voltada para os quilombos rurais.

Diante disso, percebe-se a relevância social desta proposta de tese, tanto por dar destaque a essa região marcada pela concentração expressiva de comunidades quilombolas, como também por possibilitar um olhar para um grupo social invisibilizado historicamente: as mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha.

A partir do exposto, os questionamentos que delinearam esta tese foram: como as mulheres quilombolas se movimentam na construção de suas lutas? Como as relações raciais e patriarcais de gênero se processam no interior do quilombo? Como as mulheres quilombolas, apesar da persistência das relações raciais e patriarcais de gênero, organizam-se, participam e constroem movimentos sociais populares? Qual a percepção dessas mulheres sobre essas relações?

Buscando respondê-las, o nosso objetivo principal nesta pesquisa foi analisar, a partir da experiência de organização quilombola, a participação das mulheres quilombolas nos movimentos populares do Vale do Jequitinhonha, para verificar como as relações patriarcais de gênero e as relações raciais vêm se expressando na vida dessas mulheres de 2016 até 2022, a partir das experiências de mulheres quilombolas das comunidades de Tocoíós, em Francisco Badaró e do Macuco em Minas Novas. Quanto ao recorte temporal, delimitou-se o período a partir do 2016 até 2022, por compreendermos que 2016 com o Golpe contra a presidenta

¹⁸ Para além das relações de raça e classe, Nobre; Sulzbacher; Barroso (2017) destacam que a questão agrária no Vale do Jequitinhonha é permeada pelas relações patriarcais de gênero, significando um processo de dominação-exploração das mulheres rurais.

Dilma Roussef representa um marco de recrudescimento das lutas sociais, particularmente ocorreram retrocessos nas respostas às questões indígenas e quilombolas, que vêm impactando diretamente a vida das mulheres quilombolas. Cabe ressaltar que o Brasil já vinha sofrendo com o acirramento das contradições enquanto resultado da crise do capital agravada pelo Golpe de Michel Temer contra a presidenta Dilma Roussef em 2016. Assim, com a eleição em 2018 do representante do projeto ultraliberal e ultraconservador do ex presidente Jair Bolsonaro, aprofundaram-se os processos de radicalização do neoliberalismo na economia, de banalização da vida humana e de erosão da democracia burguesa (YAZBEK et al., 2021). Também, em 2016 ocorreu o 1º Encontro de Mulheres Quilombolas do Vale do Jequitinhonha, organizado pela Comissão de Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha (COQUIVALE)¹⁹, um marco importante no processo de organização dessas mulheres.

Para tanto, os objetivos específicos propostos foram:

- Descrever o processo de formação sócio-histórica do Vale do Jequitinhonha, destacando o papel desempenhado pelas mulheres negras quilombolas;
- Refletir sobre a organização quilombola no Vale do Jequitinhonha, para demonstrar como as mulheres quilombolas contribuem para a produção e a reprodução do quilombo;
- Identificar as pautas de lutas das mulheres quilombolas da região delimitada dentro dos movimentos sociais populares, para verificar quais foram incorporadas ou não e as razões para tal;
- Verificar como as mulheres negras quilombolas descrevem o processo de participação e o que tem sido feito para fortalecer o debate de gênero e raça no interior dos movimentos sociais populares locais;
- Identificar como participam, quais dificuldades encontram para a participação, quais barreiras encontram para pautar as desigualdades de gênero e raça dentro dos movimentos populares e o que tem sido possível pautar para combatê-las.

No decorrer de pesquisa, percebemos que o racismo estrutural foi responsável por um apagamento da história de resistência negra no Brasil. São poucos os registros históricos sobre

¹⁹ A COQUIVALE é um movimento voltado à organização quilombola do Vale do Jequitinhonha que tem uma atuação apenas regional e trata a ancestralidade africana como tema central.

quilombos e a maioria dos registros são das autoridades, relativos às invasões empreendidas contra os quilombos. Por outro lado, o racismo, junto às relações patriarcais de gênero na sociedade capitalista, faz com que as mulheres quilombolas sejam historicamente estereotipadas, violentadas e invisibilizadas. Embora o Vale do Jequitinhonha seja a segunda região que mais concentra comunidades remanescentes de quilombo de Minas Gerais, existe uma lacuna muito grande sobre esse debate, em especial sobre as mulheres quilombolas, o que, de certa forma, esta tese contribuiu para reduzir.

Outra contribuição importante desse trabalho foi ter contado a história do quilombo de Palmares a partir das mulheres de Palmares: Acotirene, Aqualtune e Dandara. Tínhamos a expectativa de fazer o mesmo movimento relativo à formação sócio-histórica do Vale do Jequitinhonha, porém não foi possível. Por outro lado, foi possível apresentar a história de Chica da Silva e Luciana Teixeira, que foram duas mulheres negras que aparecem na história da região e que são estereotipadas e também invisibilizadas. Mas a principal contribuição desse trabalho foi pesquisar as comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha, procurando destacar a importância das mulheres quilombolas para a existência/resistência destas comunidades.

Este trabalho apresenta uma reflexão sobre a organização quilombola no Vale do Jequitinhonha, buscando demonstrar como as mulheres quilombolas contribuem para a produção e a reprodução do quilombo. Nesse sentido, apresentamos a organização quilombola no Brasil por meio da CONAQ; em Minas Gerais, por meio do N'golo; já no Vale do Jequitinhonha, por meio da Coquivale e das associações quilombolas. Quanto às mulheres na produção e reprodução, esta pesquisa evidenciou que as mulheres quilombolas assumem pluratividades nos quilombos, assumindo tanto as atividades produtivas quanto reprodutivas. Sobre isso, percebe-se que historicamente nos quilombos a separação do trabalho entre produtivo e reprodutivo não ocorreu para as mulheres da mesma forma que nos centros urbanos. Isso não significa que para o homem quilombola foi diferente, uma vez que as atividades reprodutivas são primordialmente realizadas pelas mulheres. Mas, para além dessas atividades da reprodução, a mulher quilombola também trabalha na roça e em todas as atividades que sejam necessárias para a sobrevivência da família e manutenção do quilombo.

No decorrer da pesquisa, fomos percebendo que as mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha vêm se destacando como lideranças comunitárias, sendo as Associações Comunitárias Quilombolas os principais espaços em que elas participam. A partir da compreensão de que as comunidades remanescentes de quilombos não são isentas de

contradições advindas das relações de classe, raça e das relações patriarcais de gênero, foi possível comprovar a hipótese de que as mulheres quilombolas participam ativamente das lutas nos quilombos, inclusive elas têm sido a maioria das lideranças comunitárias.

Foi possível ainda comprovar que a permanência da reprodução das relações patriarcais de gênero e raça na sociedade capitalista impacta o cotidiano dessas mulheres, afetando tanto a vida privada como a pública, sobretudo a participação delas em movimentos populares. Os principais desafios apontados pelas mulheres do quilombo de Tocoíós e do Macuco foram a sobrecarga, o machismo, as violências, a sub-representação política, a dificuldade de falar, a migração e a falta de alternativas de geração de renda. Os desafios que são convertidos em pautas e que essas mulheres levam para ser debatidos junto aos movimentos são a geração de renda e a migração; os demais desafios não têm sido debatidos no interior dos movimentos, não se convertendo em pauta de tais movimentos. No entanto, foi possível perceber que as mulheres vêm se auto-organizando – como é o caso de Tocoíós – e/ou têm o desejo de se auto-organizar, para assim converter os demais desafios em pautas.

A apresentação do conteúdo e da pesquisa está organizada na seguinte sequência de capítulos. Após esta introdução, apresentamos no capítulo 1 (“Percurso metodológico de uma pesquisadora militante”), no qual apresentamos uma reflexão sobre o nosso reconhecimento como pesquisadora militante como essencial para os caminhos metodológicos percorridos. Também abordamos nele a metodologia da pesquisa realizada para o desenvolvimento desta tese, a qual foi pautada no *materialismo histórico dialético*. Cabe ressaltar, que a metodologia utilizada foi revisão bibliográfica e pesquisa de campo. A pesquisa de campo foi realizada no dia 19 de julho de 2022 na Comunidade quilombola de Tocoíós em Francisco Badaró e no dia 26 de julho de 2022 na Comunidade Quilombola de Macuco em Minas Novas, por meio de entrevista com liderança, grupo focal e aplicação de questionário com o objetivo de caracterizar as participantes do grupo focal. Optou-se por concentrar as atividades de pesquisa de campo em cada comunidade envolvida em apenas um único dia devido a situação de saúde pública do Brasil em razão da Covid 19. Embora eu nunca havia visitado as comunidades foco da pesquisa, no entanto, a pesquisa de campo foi facilitada por conhecer moradoras das comunidades envolvidas. Nesse sentido, a partir de contatos telefônicos com essas moradoras foi explicado o objetivo, a metodologia que utilizaríamos, solicitado apoio na mobilização das envolvidas e agendada a visita na comunidade para a realização da pesquisa de campo (a metodologia adotada foi apresentada na seção 1.2).

No Capítulo 2, realizamos uma reflexão sobre as “Relações patriarcais de gênero e racismo na produção e reprodução da sociedade capitalista”. Dessa forma, procuramos abordar a centralidade no trabalho na produção e reprodução da vida social na sociedade capitalista. Procuramos refletir sobre as contribuições da *Teoria da Reprodução Social* para compreender o processo de opressão e exploração das mulheres, destacando que as relações patriarcais de gênero, juntamente ao racismo na sociedade capitalista, contribuem para que exista desigualdade entre mulheres e homens e entre mulheres brancas e mulheres negras. Desse modo, abordamos a construção histórica das relações raciais no Brasil como estruturante desse processo de desigualdades. Assim, mostramos que o passado de escravidão colonial continua a ser base da violência contra a população negra no Brasil e que o racismo estrutural contribui para uma reatualização do “quarto despejo”.

No capítulo 3 (“Quilombo é o nosso lugar: a (re)existência quilombola no Brasil”), procuramos situar o quilombo como um espaço de (re)existência, ressaltando a invisibilidade histórica dos quilombos no Brasil. Ademais, buscando compreender o significado do quilombo, estabeleceremos um diálogo entre Clóvis Moura, Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento, que são os três principais teóricos que estudaram os quilombos brasileiros. Chegamos, assim, à compreensão que os quilombos do passado não eram um local de negro fugido, mas uma organização social coletiva de resistência e sobrevivência de pessoas negras, representando um espaço coletivo onde encontravam a liberdade. Buscamos ainda abordar a continuidade histórica do quilombo por meio das comunidades remanescentes de quilombo e das congadas, dos batuques, dos terreiros, das escolas de samba, das organizações e comunidades negras e das favelas.

No mesmo capítulo, fizemos ainda um esforço teórico em apresentar a organização quilombola da República de Palmares a partir de três mulheres (Acotirene, Aqualtune e Dandara), que, em nossa compreensão, foram lideranças importantes para a estabilidade e resistência desse quilombo tão importante para a história brasileira. Refletimos ainda sobre a categoria comunidade remanescente de quilombo como expressão da luta do movimento negro e do movimento quilombola pelo reconhecimento legal da existência da continuidade histórica dos antigos quilombos, destacando em especial as particularidades dos quilombos de Minas Gerais e das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Vale do Jequitinhonha.

Ainda no terceiro capítulo, apresentamos o processo de regulamentação dos direitos dessas comunidades e os conflitos vivenciados por elas, especialmente para garantir a efetivação do direito constitucional ao território. Finalmente, destacamos a importância do

movimento negro e do movimento quilombola (CONAQ, N'golo, Coquivale) para o reconhecimento legal e a efetivação dos direitos dos quilombolas no Brasil, em Minas Gerais e no Vale do Jequitinhonha. Cabe ressaltar também que, nesse capítulo, procuramos ressaltar o desmonte dos direitos quilombolas, promovido a partir do golpe de 2016 e intensificado durante o governo do ex-presidente Bolsonaro.

Já o capítulo 4 (“As mulheres negras quilombolas: o nó das relações patriarcais de gênero, raça e classe no Brasil”), apresentamos um debate sobre processo de opressão e dominação que as mulheres negras têm sofrido historicamente no país e também apontamos a sua resistência e as suas lutas. Além disso, procuramos destacar que a dominação e a exploração das mulheres negras foram construídas historicamente, sendo o projeto colonial escravista patriarcal essencial para compreender essa condição imposta às amefricanas (GONZALEZ, 2020). Nesse sentido, abordamos a invisibilidade e os silenciamentos das mulheres negras no Brasil como expressão do projeto racista e patriarcal, sendo a imagem de Anastasia uma memória da escravidão, que representa uma expressão desse passado e do presente de silenciamentos que recaem sobre as mulheres negras. Com isso em vista, buscamos compreender que a tríade do racismo-sexismo-capitalismo produz e reproduz um conjunto de opressões/exploração na vida cotidiana das mulheres negras que marcam os seus corpos. Abordamos ainda uma reflexão das mulheres quilombolas, tecelãs das resistências, destacando que elas tecem cotidianamente suas resistências e são o bastião da transmissão e preservação dos valores culturais, educacionais, sociais e políticos (SOARES, 2021). Por fim, buscamos ressaltar a importância das mulheres negras, em particular dos quilombolas, na construção e no fortalecimento do movimento de mulheres negras no Brasil e do movimento quilombola.

No último capítulo (“As mulheres quilombola do Vale do Jequitinhonha e sua arte de tecer (re)existências”), procuramos analisar os resultados da pesquisa de campo realizada com as mulheres da Comunidade quilombola de Tocoíós em Francisco Badaró e na Comunidade Quilombola de Macuco em Minas Novas. Inicialmente, retratamos e explanamos sobre as comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha enquanto territórios de resistência, problematizando o papel desempenhado pelas mulheres negras na formação histórica do Jequitinhonha. Posteriormente, refletimos sobre o perfil das mulheres quilombolas sujeitos desta pesquisa e fazemos uma caracterização da comunidade quilombola de Tocoíós e da de Macuco, buscando abordar a organização quilombola desses territórios. Em seguida, refletimos sobre o cotidiano das mulheres quilombolas pesquisadas, demonstrando como elas

contribuem para a produção e reprodução do quilombo e a sua participação nos movimentos populares. Além do mais, trazemos uma reflexão sobre as mulheres quilombolas na liderança comunitária e procuramos abordar ainda os desafios e pautas apresentados pelas mulheres envolvidas na pesquisa. Finalmente, procuramos abordar a fala e os silenciamentos como um dos principais desafios apontados para a participação das mulheres quilombolas nos movimentos populares. Dessa forma, esta tese demonstrou que as mulheres quilombolas cotidianamente criam e tecem formas de resistência à estrutura racista, patriarcal e capitalista, na organização do quilombo e fora dela. Apesar disso, as relações raciais e patriarcais de gênero dificultam a sua participação nos movimentos populares e a entrada de suas demandas na agenda de discussões, lutas e preocupações desses movimentos.

Considerando a importância da arte e da literatura o nosso conhecimento, os capítulos desta tese articulam discussões teóricas com poesia, letras, música, imagens e literatura, já que tais criações foram também impulsionadores do processo de escrita.

Para quem escrevo? Quais as motivações de minha escrita? Esses são questionamentos da minha banca de qualificação que ajudaram a nortear a elaboração deste texto e a chegar à conclusão de que escrevo para honrar as minhas ancestrais negras que foram e são invisibilizadas pelo racismo estrutural e pelas relações patriarcais de gênero nessa sociedade capitalista. Escrevo inspirada pelos ensinamentos e referências de Lélia Gonzalez (2020) e Beatriz Nascimento (2021). Escrevo na esperança de que mais mulheres negras, em especial as quilombolas, tenham acesso à pós-graduação. Escrevo pelas que virão, que sem dúvida encontrarão um mundo mais justo e mais igual. Escrevo me desafiando a me despir das perspectivas eurocêntricas que eu ainda reproduzo e para motivar que outras(os) pesquisadoras(es) se desafiem também. Escrevo utilizando a arte, a poesia, a literatura e uma linguagem que possibilita a compreensão de pesquisadoras(es) e estudantes de diversas áreas do conhecimento, como também de pessoas que não estão no meio acadêmico e que tenham interesse pelo tema. Escrevo acreditando que estou contando *a história que a história não conta* – e essa foi uma de minhas maiores motivações.

1 PERCURSOS METODOLÓGICOS DE UMA PESQUISADORA MILITANTE

Esta tese tem como protagonistas as mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha, cuja ancestralidade é carregada historicamente de resistências contra os mais diversos tipos de violências, abordadas no capítulo 4. À medida que fui avançando na pesquisa, nos estudos e análise dos textos e também por meio da pesquisa de campo, fui me percebendo uma pesquisadora militante: a apreensão do objeto não apenas interferia na minha compreensão sobre ele, mas também ajudava a moldar a minha postura diante da vida e também as minhas intervenções junto às mulheres quilombola, por meio do trabalho militante. Desse modo, nesse capítulo abordaremos o percurso da pesquisa de campo de uma pesquisadora militante, apontaremos ainda a metodologia adotada.

1.1 PESQUISADORA MILITANTE: RELATO DE EXPERIÊNCIA

Ao transformar a natureza, o ser social transforma a si mesmo e o meio à sua volta, conforme abordamos no capítulo 2. Desse modo, percebe-se que o processo de pesquisa não apenas transforma a nós mesmas, mas contribui para transformar a realidade. Assim foi também com nosso estudo: por meio do contato com os textos, músicas, poesias e com as comunidades e mulheres quilombolas, esta pesquisa possibilitou não apenas a produção de saberes, mas também tecer minha identidade como pesquisadora, uma pesquisadora tecida também na militância.

A produção de saberes é, também, uma trincheira com projetos antagônicos em disputa. Isso porque o conhecimento científico é uma construção social, historicamente localizada. Como dimensão da vida social e humana é, necessariamente, contingente, isto é, temporal e espacialmente situado e vincula-se a relações sociopolíticas e estruturas econômicas determinadas, ligadas, por sua vez, a concepções de mundo específicas. É desse entendimento que se invalida aquela universalidade que, aparentemente, permeia o discurso científico e descobre-se que toda ou todo teórico ou cientista social está perpassado e reproduz interesses sociais e políticos, consciente ou inconscientemente (JAUMONT; VERSIANI, 2016, p. 417).

Nesse caso, o sujeito que pesquisa é uma mulher negra, que, a partir desta pesquisa, passou a se reconhecer como quilombola, que tem atuação com movimentos populares desde 2008 no Vale do Jequitinhonha e tem desde 2016 atuado em uma universidade pública em um projeto chamado “Observatório dos Direitos das Mulheres dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri”, no qual desenvolvo pesquisa e extensão universitária aliadas à militância feminista

popular, sobretudo por meio da construção do Grupo de Mulheres Organizadas do Mucuri (GMOM), como abordado anteriormente.

Cabe ressaltar que:

A relação dialética entre teoria e a prática se dá pela retro-alimentação contínua entre reflexões críticas e ações transformadoras. Assim, a dimensão teórico-reflexiva aumenta a efetividade das ações e a potência das lutas e estas aumentam o entendimento da realidade e contribuem para a elaboração conceitual e teórica (JAUMONT; VERSIANI, 2016, p. 435).

Desse modo, o acúmulo teórico, político, cultural e social só tem sentido em meu entendimento se estiver vinculado a uma *práxis* comprometida com a construção de um projeto societário que rompa com as opressões e exploração, principalmente de mulheres negras.

É de suma importância destacar que Gonzalez (2020) e Nascimento (2021) foram referências de pesquisadoras militantes que orientaram o meu direcionamento ético-político na elaboração desta tese. Em especial, o contato com as obras e com a história de vida dessas autoras negras e as vivências proporcionadas pelo contato com as mulheres quilombolas foram essências para me perceber também como pesquisadora militante e para me desafiar a encontrar a minha escrita.

No decorrer da elaboração da tese, fui percebendo o processo intrínseco na relação entre a militância e a pesquisa o quanto as vivências da militância foram fundamentais para delinear os caminhos da escrita da tese e o quanto a pesquisa estava influenciando o meu olhar e posicionar na militância, forjando novas metodologias de trabalho. Meu olhar foi se deparando com uma realidade nova que conseguia perceber o quilombo como um espaço de saberes e fazeres ancestrais no qual “não há como dividir, nos quilombos, o modo de vida – que porta dimensões do sagrado, da religiosidade, da cultura, da identidade, da ancestralidade – da luta política (SOARES, 2021, p. 528). Por outro lado, fui atrás de formações complementares – como o curso “Teatro da Oprimida”, realizado na cidade de Salvador em janeiro de 2020 –, que contribuíram para refletir sobre a temática de pesquisa, mas para ajudar a moldar a nossa prática a partir da arte e da poesia.

Jaumont e Versiani (2016, p. 444) postulam que a “pesquisa militante recoloca, em um patamar digno e legítimo, tanto as pesquisas que envolvam a produção de conhecimento e a mudança da realidade social como as militâncias engajadas em questionar os sentidos de como transformar o mundo hoje”. Para eles:

o termo pesquisa militante busca designar esse amplo espaço de produção de conhecimento orientado para a ação transformadora que busca aliar a reflexão crítica e teórica com a prática nas lutas populares em um processo multidirecional, articulando intelectuais, pesquisadores, movimentos sociais, comunidades e organizações políticas, com os objetivos de fortalecer o protagonismo popular e de contribuir para a construção de uma sociedade justa e solidária, livre de todas as opressões e dominações (JAUMONT; VERSIANI, 2016, p. 433).

Cabe ressaltar que esse processo de se perceber, durante a escrita da tese, como uma pesquisadora militante não ocorreu livre de conflitos e de contradições. Afinal, são muitas escolhas a serem feitas e a relação tempo e espaço dessa sociedade capitalista impõe alguns limites que diminuem as opções na tomada de decisões. Desse modo, esse processo de aprendizado é contínuo e, ao mesmo tempo, complexo e permeado por contradições.

Em meio a isso, quando me percebi pesquisadora militante, optei por relatar parte do percurso das minhas próprias experiências vivenciadas durante a pesquisa de campo. Dando início a esse relato, no mês de julho de 2022 realizei minha pesquisa de campo no Vale do Jequitinhonha. Havia realizado contato com mulheres lideranças das comunidades quilombolas de Tocoíós (em Francisco Badaró) e de Macuco (em Minas Novas) e agendado as atividades de pesquisa de campo (realização do grupo focal e entrevistas). Para além da pesquisa de campo, foi agendada a roda “Mulheres quilombolas de Tocoíós: tecendo resistência”, como forma de potencializar a ida à referida comunidade. Diante das demandas, a agenda de pesquisadora militante foi estendida até agosto de 2022, a partir da articulação de agenda junto à Comissão Pastoral da Terra (CPT), por meio da qual acompanhamos o mapeamento de Comunidades Quilombolas em Minas Novas e contribuímos o Encontro de Mulheres de Comunidades Tradicionais em Araçuaí. Embora estivessem previstos, no projeto submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), apenas o grupo focal e a entrevista individual, essas outras atividades foram espaços que nos ajudaram a aprofundar nossa compreensão sobre a participação das mulheres quilombolas em movimentos populares.

Ao escolher como sujeitos da pesquisa mulheres quilombolas de duas comunidades que participam de movimentos sociais populares, não tínhamos a dimensão do alcance da pesquisa e como ela impactaria a nossa construção como ser social e nas relações sociais que permeiam nossa vida cotidiana.

Às 14:00 horas do dia 19 de julho, realizamos a roda “Mulheres quilombolas de Tocoíós: tecendo resistência”. Esse evento contou com a participação de 50 mulheres e fez parte da programação do “Julho das Pretas 2022” (em comemoração ao “Dia da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha”) e foi realizado em parceria com os grupos de que faço parte (“Grupo Mulheres Organizadas do Mucuri” e Observatório dos Direitos das Mulheres

dos Vales Jequitinhonha e Mucuri) e organizado pela Associação Quilombola Comunitária Tocoense e pela Associação de Tecelãs e Fiandeiras de Tocoíós e Região.

Figura 2 – Roda de conversa Mulheres Quilombolas de Tocoíós Tecendo Resistências



Fonte: Acervo pessoal

Figura 3 – Cartaz da roda de conversa Mulheres Quilombolas de Tocoíós Tecendo Resistências



Fonte: Acervo pessoal.

Os relatos do grupo focal, ocorrido no dia 19 de julho pela manhã, foram determinantes para direcionar o conteúdo trabalhado nessa roda de conversa. Essa atividade não apenas possibilitou o reencontro com as mulheres que participaram pela manhã do grupo focal e da entrevista, mas de conhecer mais mulheres quilombolas de Tocoíós e suas pautas, além de perceber o quanto eram necessários mais espaços na comunidade em que as mulheres quilombolas pudessem falar. Foi um evento animado, com música, lanche coletivo, demonstrações de afeto, em que as mulheres expressaram-se de diversas formas. Iniciamos a

roda de conversa com uma cantiga popular, com vistas a fazer as mulheres se movimentarem e cantarem, quebrando as correntes que seguravam seus corpos e que as silenciavam. Nesse momento, uma apresentava a outra e se movimentava, botando o pião para rodar no ritmo da cantiga: “Dona fulana (nome da mulher a ser apresentada) não é capaz de botar o pião para rodar, então roda pião, oh oh, roda pião [...]”.

Após as apresentações das participantes e os corpos se movimentarem como pião, entre risos e brincadeiras, questionei “Como o pião, nós nos movimentamos, mas nos movimentamos impulsionadas pelo quê? O que nos movimenta? Quem nos ajuda a nos movimentar? Movimentamos sozinhas ou coletivamente? Essas foram as perguntas com as quais começamos o bate-papo na roda. Outra questão-chave que permeou a roda foi: “O que é ser mulher quilombola?”. As palavras “resistência”, “luta” e “força” foram as que mais apareceram relacionadas ao que é ser mulher quilombola. A partir dessas principais palavras e de alguns desabafos realizados pelas mulheres, partilhamos reflexões sobre as raízes das opressões – utilizando um “novelo” que havia adquirido junto à associação das artesãs – e as mulheres foram fazendo relatos dessas opressões que ocorrem na comunidade. O evento foi finalizado com uma grande roda e com uma inquietação que vem me acompanhando, referente à continuidade do fortalecimento de ações junto às mulheres quilombolas no Vale do Jequitinhonha, especialmente na possibilidade de retornar à comunidade de Tocoíós.

Figura 4 – Encontro de Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Jequitinhonha



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 5 – Cartaz do Encontro de Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Jequitinhonha



Fonte: Acervo pessoal.

Conforme ressaltado anteriormente, outra atividade essencial para a elaboração desta tese foi a maior participação do “Encontro de Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Jequitinhonha”, realizado nos dias 20 e 21 de agosto de 2022, em Araçuaí. Essa atividade foi organizada pela UFMG e pela CPT, enquanto segunda etapa da execução do projeto mapeamento de povos e comunidades tradicionais em Minas Gerais. Participaram dessa etapa cerca de oitenta mulheres quilombolas e indígenas de oito municípios do Vale do Jequitinhonha (Araçuaí, Jenipapo de Minas, Itinga, Francisco Badaró, Virgem da Lapa, Chapada do Norte, Almenara, Coronel Murta). Durante o encontro, foram trabalhadas as legislações voltadas aos povos tradicionais, ao conceito de povos tradicionais e ao processo de reconhecimento e titularidade dos territórios. Foram ressaltados ainda o protagonismo das mulheres na luta quilombola e a violência contra a mulher e foi realizado um momento de autocuidado. Devido à minha atuação com as mulheres e à pesquisa de doutorado que estava desenvolvendo, fui convidada para ser uma das assessoras do “Encontro”, para abordar a temática “A participação das mulheres quilombolas nos movimentos populares”.

Um dos pontos trabalhado foi o silenciamento das mulheres, sobretudo das quilombolas. Nesse sentido, iniciamos a atividade com a música “Cobrança”, de Araci Cachoeira – adaptação para o Blue Guê Oliveira, cuja letra consta no início do capítulo 4. Na

continuidade, foi perguntado para as participantes: o que viemos cobrar? Onde as mulheres se movimentavam? De quais espaços participavam? Algumas mulheres presentes disseram que se movimentavam no movimento sindical; outras, dentro do quilombo e em movimentos, como o indígena, associações rurais e urbanas e o Movimento dos Atingidos por Barragens-MAB, dentre outros. A partir do questionamento “O que era ser mulher nas comunidades tradicionais?”, as palavras mais comuns foram “luta” e “resistência”. Questionei ainda: “As mulheres aparecem na história? Quais mulheres aparecem?”. A resposta que mais apareceu foi que quem aparece mais nas histórias são os homens e que as mulheres que mais aparecem são as brancas.

Baseada nas reflexões do capítulo 3 (seção 3.2), contei a história das mulheres de Palmares: Acotirene, Aqualtune e Dandara (sendo esta a única conhecida pelas mulheres presentes no evento). Assim, relevante ressaltar é o quanto precisamos potencializar os espaços para apresentar a história de mulheres negras, que foram invisibilizadas historicamente. Com isso, apresentei também a história e a imagem da Anastásia. Tendo como referência a imagem e a história de Anastásia (abordada no capítulo 4), cabe ressaltar o porquê escolhi apresentar a história e imagem dela e trabalhar essa temática.

Um dos pontos trabalhado foi o silenciamento das mulheres, sobretudo das quilombolas. Nesse sentido, iniciamos a atividade com a música “Cobrança”, de Araci Cachoeira – adaptação para o Blue Guê Oliveira, cuja letra consta no início do capítulo 4. Na continuidade, foi perguntado para as participantes: o que viemos cobrar? Onde as mulheres se movimentavam? De quais espaços participavam? Algumas mulheres presentes disseram que se movimentavam no movimento sindical; outras, dentro do quilombo e em movimentos, como o indígena, associações rurais e urbanas e o Movimento dos Atingidos por Barragens-MAB, dentre outros. A partir do questionamento “O que era ser mulher nas comunidades tradicionais?”, as palavras mais comuns foram “luta” e “resistência”. Questionei ainda: “As mulheres aparecem na história? Quais mulheres aparecem?”. A resposta que mais apareceu foi que quem aparece mais nas histórias são os homens e que as mulheres que mais aparecem são as brancas.

Baseada nas reflexões realizadas no capítulo 3 (seção 3.2), contei a história das mulheres de Palmares: Acotirene, Aqualtune e Dandara. As mulheres presentes no evento disseram que conheciam apenas Dandara. Uma questão que acho relevante ressaltar é o quanto precisamos potencializar os espaços para apresentar a história de mulheres negras, que foram invisibilizadas historicamente. Partindo dessa necessidade, apresentei também a

história e a imagem da Anastásia. Tendo como referência a imagem e a história de Anastásia (abordada no capítulo 4), cabe ressaltar o porquê escolhi apresentar a história e imagem dela e trabalhar essa temática.

O que orientou a elaboração do material trabalhado com as mulheres das comunidades tradicionais durante o “Encontro” foram as vivências durante a pesquisa de campo e o acúmulo teórico que a pesquisa me possibilitou. O material que consta no terceiro capítulo da tese representa uma síntese dos debates e reflexões que foram feitas durante essa atividade, sendo os textos estudados e o desafio de construir essa atividade o que orientou a formatação do capítulo 4. Ou seja, a tese não apenas ajudou a direcionar o que trabalharia no “Encontro” e de que forma, mas também orientou a elaboração desse material e o diálogo com as mulheres interferiu na elaboração dos capítulos.

1.2 CAMINHOS METODOLÓGICOS

Essa pesquisa teve um caráter qualitativo, partindo do pressuposto que as pessoas agem motivadas por crenças, percepções e valores; como resultado, o seu comportamento tem sentidos e significados que não são apreendidos de imediato, necessitando serem desvelados. Segundo um provérbio africano: “Até que os leões tenham seus próprios historiadores, a história da caça sempre glorificará o caçador”²⁰. Com isso em vista, nesta tese, buscamos trazer a nossa própria voz e dar voz às mulheres quilombolas – incluindo a minha. Isso porque o processo de pesquisa foi um espaço de escuta e também possibilitou um mergulho profundo em questões que me afetavam e afetam enquanto mulher negra quilombola do Vale do Jequitinhonha. Cabe ressaltar que a negação da neutralidade não significa inexistência de objetividade, uma vez que o objeto de pesquisa compõe a totalidade da vida social, independente da consciência da pesquisadora (TONET, 2013).

Destacamos também que foi realizada uma revisão da literatura com o objetivo compreender melhor os sujeitos a partir de estudos anteriores sobre o tema. Nessa etapa, revisamos o debate sobre relações patriarcais de gênero, racismo, quilombos, comunidades remanescentes de quilombos e mulheres quilombolas.

Tendo em vista que, pela dialética, “[...] as categorias não são eternas e são

²⁰ Escutamos esta frase pela primeira vez em um vídeo com o depoimento do Comandante Pedro Pires (um dos líderes do movimento de libertação da Guiné Bissau e Cabo Verde), dado a um projeto de história oral da Fundação Getúlio Vargas e exibido na disciplina de Metodologia de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal do Espírito Santo, ocorrida no dia 11 de novembro de 2022.

historicamente determinadas [...]” (NETTO, 2009, p. 687), nesta pesquisa procuramos aprofundar as categorias *relações patriarcais de gênero, racismo e quilombos*. Nesse percurso, dialogamos com autoras(es) como: Nascimento (1980), Moura (2014; 2020a; 2020b), Nascimento (2021), Gonzalez (2020), Saffioti (1988; 2013), dentre outras(os).

Além da revisão da literatura, realizou-se ainda pesquisa de campo em duas comunidades remanescentes de quilombo do Vale do Jequitinhonha, por meio de grupos focais, aplicação de questionários com participantes dos grupos focais e entrevista semiestruturada individual com liderança comunitária, enquanto momento central para o conhecimento da realidade (MINAYO; SANCHES, 1993).

Após delimitarmos o Vale do Jequitinhonha como o cenário da nossa pesquisa, definimos que seriam selecionadas duas comunidades remanescentes de quilombo como focos dessa pesquisa. Com isso, realizamos uma análise do documento produzido pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES, 2021). Notou-se que as regiões do alto e médio Jequitinhonha concentram a maior quantidade de comunidades quilombolas, por isso optamos por focar nossa pesquisa nessas duas regiões. Quanto à escolha das duas cidades envolvidas, foram levados em conta a localização e o dimensionamento da população residente em áreas quilombolas nessas cidades e o período de certificação das comunidades²¹.

De acordo com dados do CEDEFES (2021), percebe-se que, no município de Francisco Badaró, a população quilombola está concentrada em 03 comunidades quilombola certificadas; em Minas Novas, essa população está distribuída em 24 comunidades, sendo 10 certificadas e 14 não certificadas.

Dessa maneira, é no chão das comunidades remanescentes de quilombos de Tocoíós (em Francisco Badaró) que foi certificada em 2013 e no Macuco (em Minas Novas) certificada em 2006, que nossa pesquisa de campo foi realizada. Um chão marcado pelo sangue de negros, negras e indígenas, devido à violência empreendida por bandeirantes em busca do ouro das “Gerais” e por coronéis, mas também de resistências e afetos – como abordamos na seção 3.4.

Considerando os critérios “tempo de certificação” e “participação ativas das mulheres quilombolas” escolheu essas duas comunidades. Desse modo, nosso estudo envolveu mulheres quilombolas cujas comunidades foram certificadas em dois períodos distintos e cujo protagonismo tem tido um destaque.

Em se tratando da da Comunidade Quilombola de Macuco, obedecendo os critérios de inclusão e exclusão aprovados pelo Conselho de ética em Pesquisa-CEP UFES, destaca-se

²¹. . Dados disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101859.pdf>

que a abrangência da pesquisa de campo não foram as comunidades da Associação Quilombola dos Moradores e Produtores Rurais das Comunidades de Macuco, Mata Dois, Pinheiro e Gravatá- APROMPIG, a qual é formada por quatro comunidades quilombolas e que Macuco faz parte. Mas o foco da pesquisa foi apenas a Comunidade Quilombola do Macuco, por entendemos que ela atendia adequadamente o objetivo da pesquisa.

É importante destacar que, como resultado do contato informal prévio com as comunidades supracitadas, foi possível fazer um mapeamento preliminar dos movimentos populares que atuam nessas comunidades pesquisadas, sendo esses dados comprovados pela pesquisa de campo. Na comunidade Tocoíós de Minas, foram identificados os seguintes movimentos populares: Associação Quilombola Comunitária Tocoioense, Associação das Tecelãs e Fiandeiras de Tocoíós e a COQUIVALE. Já a comunidade do Macuco conta com a atuação da Associação Quilombola dos Moradores Rurais (APROMPIG) e do Movimento Macucultura²². Além disso, essas comunidades possuem grupo culturais de batuques, congadas e folias que contam com a participação das mulheres quilombolas, sendo comprovados esses dados ao longo da pesquisa de campo.

Os critérios de inclusão para escolha das entrevistadas foi: pessoa independente do sexo que tenha informações referentes à organização dos quilombos Tocoíós e Macuco; que seja apontada por cada comunidade como a liderança comunitária; que aceite participar da pesquisa. Mesmo sendo misto as lideranças comunitárias apontadas pela comunidade para participar da entrevista foram uma mulher na comunidade de Tocoíós e uma Mulher na Comunidade de Macuco.

Quanto aos critérios de inclusão dos grupos focais foram: mulheres quilombolas das comunidades de Tocoíós de Minas e Macuco acima de 18 anos, que participem ativamente de algum movimento social popular, que aceitem participar da pesquisa e a seguir os protocolos de saúde adotados na realização do grupo focal. Desse modo, realizou-se um grupo focal na comunidade de Tocoíós e um grupo focal na comunidade de Macuco, participaram desses grupos um total de dezoito mulheres quilombolas (oito em Tocoíós e dez em Macuco).

Referenciadas em Amaral (2018), percebemos que nossa pesquisa também tinha a

²² Surgido em 2018, a partir do protagonismo das mulheres da comunidade do Macuco, o movimento Macucultura tem com objetivo de promover o fortalecimento comunitário e a valorização, o reconhecimento e o resgate da cultura ancestral e dos costumes quilombolas, trabalhando o combate às desigualdades advindas do racismo institucional e estrutural e suas expressões dentro e fora das comunidades que fazem parte da APROMPIG.

impossibilidade de garantir totalmente o anonimato das mulheres que participaram do grupo focal e que foram entrevistadas. Seguimos, assim, a estratégia de assegurar a privacidade com a utilização de pseudônimos. Além disso, no decorrer da escrita da tese, percebemos não apenas como as mulheres negras são invisibilizadas na história, mas que também temos um papel político de dar-lhes visibilidade. Isso porque não é natural essa invisibilidade, ela é, sim, resultado das estruturas de opressão e dominação capitalista-racista-patriarcal.

Tendo isso em vista, a escolha deste tema de pesquisa possibilitou conhecer a história de resistência de mulheres negras do período da escravidão, do pós-abolição e da atualidade. Consideramos que mulheres negras historicamente foram esteio da resistência amefricana. É esse o significado que damos ao escolher os pseudônimos para as mulheres que participaram dos grupos focais e entrevistas. Desse modo, a motivação em nomear cada participante da pesquisa se deu tanto pela necessidade de garantir o sigilo quanto pela história de resistência que elas traziam e que se vinculam a essas lutadoras negras

Desse modo, a partir de contatos prévios, as duas comunidades apontaram mulheres como dirigentes comunitárias a serem entrevistadas – que contribuíram também para a organização e a mobilização do grupo focal. Através da utilização de roteiro de entrevista próprio, foi realizada uma entrevista com uma liderança da comunidade do Macuco, chamada por nós de Dandara, e uma da comunidade Tocoíós, denominada aqui Tereza de Benguela.

Cabe observar que, na comunidade do Macuco, Dandara, não apenas foi entrevistada como liderança, mas participou também do grupo focal. Quanto aos outros nomes que daremos às demais participantes do grupo focal, são eles: Tia Ciata, Zacimba Gamba, Maria Felipa, Na Agontimé, Maria Conga, Aqualtune, Esperança Garcia, Laudelina de Campos Melo, Mariana Crioula, Eva Maria do Bom Sucesso, Zeferina, Dandara, Nancy, Chica da Silva, Acotirene, Luísa Mahin e Luciana Teixeira²³. A história tem sido escrita há tempos pelos dominadores e quem aparece nos relatos dos grandes feitos são, principalmente, homens brancos, por isso é compromisso ético e político garantir a visibilidade das mulheres negras, mesmo que seja por meio do uso de pseudônimos em reconhecimento a luta e resistência das mulheres amefricanas.

O grupo focal, de acordo Gatti (2005), é uma técnica de abordagem qualitativa que privilegia a participação de sujeitos com características comuns que os qualifica para a discussão dos temas da pesquisa. Considerando meu conhecimento sobre a temática abordada

²³ Para maiores informações sobre essas mulheres e as lutas das quais fizeram parte, consulte: Rocha (2012), Arraes (2020), Gonzalez (2020), Gomes et.al. (2021) e Rocha (2021)

no grupo focal, fui moderadora dos mesmos facilitando alcançar os objetivos propostos. Cada grupo durou em média 90 minutos e foi orientado por um roteiro próprio. Antes de iniciá-lo, as participantes preencheram um questionário contendo 13 perguntas, com o objetivo de identificar o seu perfil – o que apresentaremos na seção 5.2. Essa técnica de coleta de dados foi escolhida por acreditarmos que o perfil das participantes do grupo focal influenciaria as informações obtidas.

As informações dos grupos focais e das entrevistas individuais foram transcritas e analisadas pelo método de análise de conteúdo proposto por Bardin (2007). A escolha desse método de análise ofereceu elementos para a superação das incertezas e para o enriquecimento da leitura, sendo conjugados o conteúdo dos dados coletados (dados empíricos) e a reflexão teórica realizada, buscando compreender aquilo que estava por trás das informações obtidas na pesquisa (BARDIN, 2007).

De acordo com Bardin (2007), a análise de conteúdo é:

um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens (BARDIN, 2007, p. 37).

Dessa forma, todas as informações coletadas foram processadas e analisadas, resultando na elaboração da tese. Para isso, dividimos, a análise em cinco grandes temas: comunidade remanescente de quilombo, mulheres quilombolas, resistências e pautas. Tais temas foram selecionados após a realização dos grupos focais e das entrevistas individuais, como meio de responder às questões postas na investigação. Eles estão relacionados às categorias de análise que nortearam este trabalho: quilombola, comunidades remanescentes de quilombo, relações patriarcais de gênero, relações raciais e movimentos populares.

Convém ressaltar que, para além das questões éticas que foram observadas, em razão do contexto da pandemia da COVID 19, foram tomadas todas as medidas preventivas constantes dos protocolos municipais, estaduais e nacionais que estavam vigentes no período em que se realizou a pesquisa.

2 RELAÇÕES PATRIARCAIS DE GÊNERO E O RACISMO NA PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DA SOCIEDADE CAPITALISTA

*Preparada para servir
Para o que der e vier
Aprender como sentir
Entender que é mulher*

*Com eficácia é convencida
A cumprir o seu papel
A sonhar por toda a vida
Em ser amada e ser fiel*

*Quando entende a estrutura
Saboreia o amargo fel
Em busca da ruptura
Vira a mesa e rasga o véu
(SANTOS, 2019, p. 35)*

As palavras do poema expõem o que pretendemos abordar neste capítulo: uma reflexão sobre a indissociabilidade entre a produção e a reprodução da vida social na sociedade capitalista, as relações raciais e as relações patriarcais de gênero. Saffioti (2011), ao analisar a estrutura patriarcal, racista e capitalista, chama a atenção para o equívoco de algumas pesquisas que estão pautadas na separação da dominação patriarcal e a exploração capitalista. Para a autora, inexistente um processo de dominação separado da exploração, por isso defende o uso (simultâneo) do termo *dominação-exploração* ou *exploração-dominação* (SAFFIOTI, 1993).

Entendendo por opressão essa mescla entre dominação-exploração ou exploração-dominação, Saffioti (2011) esclarece que o patriarcado não é apenas uma ideologia, mas antes um único fenômeno que apresenta suas faces. Sendo assim, para que a máquina do patriarcado funcione, não é fundamentalmente necessária a figura do homem, principalmente porque as mulheres incorporam muitas vezes as funções do patriarca, reproduzem e movimentam a máquina do patriarcado na manutenção dessa ordem. Cabe ressaltar que “o patriarcado, embora atinja de forma estrutural a sociedade, dirige suas implicações centralmente às mulheres; há, contudo, outros sujeitos que ao transgredirem o “modelo” patriarcal do “macho” também sofrem sua opressão” (CISNE; SANTOS, 2018, p. 43).

O patriarcado, de acordo com Saffioti (2011, p. 60), “trata-se, a rigor, de um recém-nascido em face da idade da humanidade, estimada entre 250 mil e 300 mil anos. Logo, [...] o patriarcado é muito jovem e pujante, tendo sucedido às sociedades igualitárias”. Nessa perspectiva, a análise histórica do patriarcado é importante, para percebermos que ele não é

natural e imutável, mas foi socialmente construído e, justamente por isso, pode ser superado.

Para Cisne; Santos (2018, p. 102), “as marcas do patriarcado e do racismo deixaram seu legado fortemente presente nas relações sociais e nos marcos que os sucederam”. Nessa trilha de análise, as relações sociais de gênero, na sociedade patriarcal, racista e capitalista, assumem particularidades que contribuem para reprodução dessas estruturas. Em se tratando da questão da mulher, cabe destacar que ela abrange a luta pelos direitos humanos antes da luta pelos direitos das mulheres, considerando que o sistema patriarcal é “alicerçado por relações de violências, opressões e explorações sobre as mulheres” (CISNE, 2015, p. 139).

Saffioti (2011) chama a atenção para o uso do conceito gênero²⁴, pois o mesmo contempla também as relações igualitárias; no entanto, as relações de gênero no patriarcado são desiguais, sendo “relações hierarquizadas entre seres socialmente desiguais” (SAFFIOTI, 2011, p. 119).

Saffioti (1993), tentando combater o essencialismo biológico que ocorre muitas vezes no debate de gênero, destaca que o ser humano é biopsicossocial. Em suas próprias palavras, a autora enfatiza que “[...] o gênero, socialmente construído, se assenta no sexo, situado no campo biológico, na esfera ontológica orgânica” (SAFFIOTI, 1993, p. 09).

Saffioti (2011) chama a atenção para as divergências e multiplicidades teóricas do conceito *gênero*, destacando o cuidado necessário para a sua utilização. Para Saffioti (2011):

[...] Não se trata de abolir o uso do conceito de gênero, mas de eliminar sua utilização exclusiva. **Gênero é um conceito por demais palatável**, porque é excessivamente geral, a-histórico, apolítico e pretensamente neutro. Exatamente em função de sua generalidade excessiva, apresenta grande grau de extensão, mas baixo nível de compreensão (SAFFIOTI, 2011, p. 138 – grifos nossos).

Vê-se que, no que diz respeito ao uso dos conceitos *gênero* e *patriarcado*, enquanto o primeiro é mais generalista, o segundo é limitado a certo período. Para Saffioti (2011), há uma impossibilidade de substituir um pelo outro e, por isso, faz-se necessário o uso simultâneo desses conceitos, visto que o gênero abrange a história de maneira geral e o patriarcado valida ou, melhor dizendo, “qualifica” o gênero, o que leva a autora a utilizar os termos *ordem* ou *relações patriarcais de gênero*.

Cisne; Santos (2018, p. 43) explicam que:

²⁴ De acordo com Saffioti (2011), gênero não se resume a uma categoria de análise, sendo também uma categoria histórica, que possui uma multiplicidade de compreensões teóricas. Por isso, nossa opção teórica está baseada em Saffioti (2011), pois concordamos com a associação entre as relações de gênero e o patriarcado, conforme será abordado mais à frente. Para o aprofundamento teórico do conceito *gênero* e *relações patriarcais de gênero*, indicamos as obras de Saffioti (2011), Cisne; Santos (2018) e Falquet (2008).

[...] ainda que o exercício do poder patriarcal não se restrinja ao sexo biológico da mulher, permeia a construção social do sexo feminino, que se associa ao frágil, ao desvalorizado, ao subalterno e ao subserviente, enquanto o “modelo” patriarcal do homem é de força, virilidade, poder e dominação.

Da mesma forma, Saffioti (2011) destaca que a construção social do gênero na sociedade patriarcal é permeada pela hegemonia do modelo heterossexual, que prejudica de forma expressiva as mulheres, mas também afeta os homens. Nessa mesma diretriz, as bases do heterossexismo associado ao patriarcado, é a forma ideológica de naturalização dos sexos, que molda, desde a infância, a subjetividade, os comportamentos e os corpos de homens e mulheres. Assim, as mulheres são ensinadas, desde cedo, a ocupar e se responsabilizar pelos cuidados dos filhos e do espaço privado do lar, sendo assim ““amputadas”, sobretudo no desenvolvimento e uso da razão e no exercício do poder. Elas são socializadas para desenvolver comportamentos dóceis, cordatos, apaziguadores” (SAFFIOTI, 2011, p. 35).

Trata-se, dessa forma, de naturalizar a reprodução da inferioridade, da submissão e da objetificação das mulheres, como “objetos da satisfação sexual dos homens, reprodutoras de herdeiros, de força de trabalho e de novas reprodutoras” (SAFFIOTI, 2011, p. 97).

Já os homens são socializados para reprimir seus sentimentos, ser superiores às mulheres e “são estimulados a desenvolver condutas agressivas, perigosas, que revelem força e coragem” (SAFFIOTI, 2011, p. 35). Na fase adulta, são cobrados para assumir o papel de provedor principal, viril e dominador. Isso significa que os homens, em um contexto de desemprego estrutural, ao não poderem assumir o papel de provedor, têm sua virilidade questionada. Ao refletirmos sobre o heterossexismo, outra questão que nos chama a atenção é a violência contra os LGBTI+ (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais). Essa violência, conforme o dossiê do Observatório de mortes e violências contra LGBTI+ no Brasil (2020), evidencia que o Brasil é um dos países do mundo campeões em LGBTIfobia.

Essas reflexões possibilitam perceber que nascer com um pênis ou uma vagina determina o lugar social, o comportamento e os papéis a serem seguidos; quando esse modelo heterossexual é questionado, ocorre um verdadeiro processo de perseguição e desumanização do ser social. Nota-se, assim, que a categoria sexo, enquanto construção social, não é determinada apenas biologicamente. Inclusive, desde a descoberta do sexo biológico na gestação já são incorporadas as dimensões socioculturais da ordem patriarcal de gênero. Após o nascimento da criança, ocorre a determinação do que é o padrão no comportamento heterossexual a ser adotado por meninos e meninas, garantindo assim a reprodução continuada da ordem patriarcal de gênero.

Cabe ressaltar que concordamos com Saffioti (2011) em compreender que:

Esta situação não é conveniente nem para homens nem para mulheres. Segundo Jung (1992), tanto homens quanto mulheres são dotados de animus e anima, sendo o primeiro o princípio masculino e a segunda, o princípio feminino. O ideal seria que ambos fossem igualmente desenvolvidos, pois isto resultaria em seres humanos bem equilibrados (SAFFIOTI, 2011, p. 36).

Saffioti (1993) assume a postura de considerar sexo e gênero uma unidade, uma vez que entende que não existe uma sexualidade biológica, separada do contexto social; enfatizando, ainda, que o conceito gênero não dá conta de explicar a ordem patriarcal de gênero. Saffioti (1993) defende que gênero é uma categoria não apenas analítica, mas também histórica, sendo a “construção social do masculino e feminino” (SAFFIOTI, 1993, p. 45).

Almeida (2017, p. 73) compreende as “[...] relações de gênero como relações sociais que se dão tanto entre homens e mulheres, entre mulheres-mulheres e entre homens-homens, portanto, relações que podem ser desiguais, igualitárias ou contraditórias.” A autora destaca ainda que, nas tradições norte-americana e francesa, é comum a utilização dos conceitos *relações sociais de gênero* e *relações de sexo*, sendo tais conceitos também utilizados em estudos sobre a situação de desigualdade e opressão das mulheres da América Latina.

Nessa perspectiva, mesmo sendo o sexo biológico parte da totalidade do ser social, o gênero é a construção social do masculino e do feminino que possui particularidades específicas, considerando cada momento histórico, região, país etc. (SAFFIOTI, 1993). Dito isso, baseada em Saffioti (2011), nossa tese trará a categoria gênero como uma construção social do masculino e feminino. A partir dessa compreensão, utilizaremos, na abordagem conceitual, a categoria *relações patriarcais de gênero*, pois o patriarcado qualifica e historiciza o gênero nas relações (SAFFIOTI, 2011). Essa ordem é naturalizada e legitimada, significando o poder do homem em detrimento do das mulheres, materializado no conjunto da vida social. Nessa direção, embasadas em Saffioti (2011), optou-se por utilizar o conceito *relações patriarcais de gênero*, associado às relações sociais de classe e de raça/etnia, como estruturante para a produção e reprodução da sociedade capitalista, sendo as relações patriarcais de gênero permeadas pela opressão e exploração. Ou seja, nas particularidades dessa pesquisa, estaremos falando das relações patriarcais de gênero como relações de opressão e exploração. Também situaremos nosso campo de análise dentro do entendimento de que tais relações estão perpassadas pelas dimensões de classe e de raça/etnia.

Saffioti (1993) destaca que a maioria das feministas francesas utilizam a expressão

“relações de sexo”, em lugar de “relações de gênero”. Para a autora, ao colocar as relações interpessoais fora da estrutura social, elas estariam agindo como parte das feministas brasileiras. Saffioti (1993, p. 21) enfatiza que “[...] grande parte das feministas francesas eram/são um bastião de resistência contra a penetração, no francês, de uma palavra – gênero – com outro significado que o gramatical [...]”. Dessa forma, Saffioti (1993, p. 38) ressalta que “o gênero não se reduz ao sexo, da mesma forma como é impensável o sexo como fenômeno puramente biológico”, mas ambos caminham juntos.

Com isso, Saffioti (1993) reafirma a recusa do uso exclusivo do conceito de gênero, pois ele “é excessivamente geral, a-histórico, apolítico e pretensamente neutro” (SAFFIOTI, 2011, p. 138). A autora enfatiza que esse conceito teve ampla penetração nas universidades, sendo incentivada sua incorporação inclusive pelos organismos multilaterais, por meio da concessão de verbas a projetos com recorte de gênero. Partindo do pressuposto que não existe neutralidade, para Saffioti (1993) o conceito gênero é mais ideológico, inclusive mais do que o de patriarcado. Dessa maneira, a autora reafirma a importância do uso simultâneo dos conceitos *gênero* e *patriarcado*:

O patriarcado ou ordem patriarcal de gênero, ao contrário, como vem explícito em seu nome, só se aplica a uma fase histórica, não tendo a pretensão da generalidade nem da neutralidade, e deixando propositadamente explícito o vetor da dominação-exploração. Perde-se em extensão, porém se ganha em compreensão. Entra-se, assim, no reino da História. Trata-se, pois, da falocracia, do androcentrismo, da primazia masculina. É, por conseguinte, um conceito de ordem política (SAFFIOTI, 2011, pp. 138-139).

Portanto, as desigualdades de gênero vão além de uma diferença comportamental, ela abrange todas as áreas no campo das relações sociais. Não se trata apenas de lutar contra a desigualdade entre homens e mulheres; trata-se, na verdade, de construir uma nova ordem social que exclua todo e qualquer tipo de exploração-dominação, como defende Mészáros (2002, p. 300): “a emancipação das mulheres exige uma ordem social qualitativamente diferente”.

Junto a isso, cabe reafirmar que o ser social não se resume apenas à relação de classe, mas também compreende as de sexos e de raça/etnia – as quais determinam o nível de opressão e exploração, ou não, que ele sofrerá ao longo na vida; isto é, compreende-se que tais relações funcionam como um nó, o que é abordado por Saffioti (1993).

Para Saffioti (1993), patriarcado, capitalismo e racismo são como um “nó”, eles não se separam e nem se sobrepõem; ao contrário, estão cada vez mais entrelaçados, ou seja, são dimensões da sociedade que estão imbricadas, contribuindo, juntas, para sua reprodução: “Daí

ter-se criado a metáfora do nó para dar conta da realidade da fusão do patriarcado racismo capitalismo” (SAFFIOTI, 1993, p. 33).

A autora alerta que essa metáfora não é a somatória classe + raça/etnia + gênero, ou melhor, de variáveis quantitativas, mensuráveis, mas o “nó”; são determinações, qualidades, que tornam a situação das mulheres muito mais complexa. Assim posto, concordamos com Saffioti (1993) e Mota (2018) que o patriarcado, como categoria analítica e histórica, oferece elementos indispensáveis para compreender “as relações de gênero, raça/etnia e classe e nas suas conexões, a partir de sua teoria do nó” (MOTA, 2018, p. 01).

A partir desse entendimento, justifica-se a escolha, nessa pesquisa, pelo conceito de *nó*, cunhado por Saffioti (1993). Todavia, ressalta-se que, para explicar a relação entre classe, raça e relações patriarcais de gênero, há um debate amplo dentro do feminismo em torno dos conceitos de *interseccionalidade* ou de *consubstancialidade*²⁵, nos estudos sobre as relações sociais.

A categoria interseccionalidade foi cunhada em 1989 pelo feminismo negro norte-americano, em especial por Kimberlé W. Crenshaw, para pensar políticas públicas para mulheres negras (HIRATA, 2014). A autora enfatiza que “sua origem remonta ao movimento do final dos anos de 1970 conhecido como Black Feminism [...] cuja crítica coletiva se voltou de maneira radical contra o feminismo branco, de classe média, heteronormativo” (HIRATA, 2014, p. 02).

Essa perspectiva teve grande penetração no debate sobre a mulher negra a partir dos anos 2000; porém, conforme Hirata (2014), a elaboração de Crenshaw (2002) está focalizada principalmente nas intersecções da raça e do gênero, secundarizando as relações de classe.

Para Hirata (2014), a perspectiva da “consubstancialidade” elaborada pelas feministas francesas, em especial por Danièle Kergoat, na década de 1970, inicialmente priorizou a articulação entre sexo e classe social, somente posteriormente ampliou para as imbricações entre classe, sexo e raça. Hirata (2014) destaca ainda que Kergoat é uma das principais críticas ao uso da categoria *interseccionalidade*, por considerar que ela oculta as relações sociais em todas suas complexidades e dinâmicas. Por isso, optou-se por utilizar em nossa tese a perspectiva do “nó” (SAFFIOTI, 1993), por se pautar no entrecruzamento entre classe, sexo e raça/etnia. No entendimento de Hirata (2014, p. 03), “[...] um ponto maior de convergência entre ambas (perspectivas) é a proposta de não hierarquização das formas de opressão”. Entretanto, percebe-se, sobretudo na perspectiva da interseccionalidade, a

²⁵ Para aprofundar o debate nessas duas perspectivas de análise, sugere-se: CRENSHAW (2002) e KERGOAT (2009).

permanência de análises que priorizam gênero e raça em detrimento de classe.

A partir disso, concordamos com Saffioti (1993) em compreender que o patriarcado-racismo-capitalismo é permeado pelo entrecruzamento dessas relações complexas, e não uma somatória, referindo-se à unidade contraditória, sendo impossível isolar tais sistemas de dominação-exploração. Dessa forma, a perspectiva do nó elaborado nos parece ser a que melhor dialoga com a nossa proposta.

A perspectiva da totalidade proposta por Cisne; Santos (2018) enfatiza que a sociedade heteropatriarcal-racista-capitalista tem centralidade no trabalho, assumindo três divisões estruturais: “a) a divisão social, fundada nas relações entre classes sociais; b) a divisão racial, fundada nas relações sociais de raça; c) a divisão sexual, fundada nas relações de sexo” (CISNE; SANTOS, 2018, p. 25).

Partimos, então, do pressuposto de que o trabalho²⁶ é central para a sociabilidade humana, representando o ponto de humanização do indivíduo, possibilitando o desenvolvimento de suas capacidades, habilidades e criatividade e, também, a diversidade humana (CISNE; SANTOS, 2018). Ainda para as autoras, o trabalho representa o “momento chave na constituição da individualidade” (p. 32) e, nessas condições, o momento constitutivo também das relações sociais.

Para Marx (1988, p. 659):

Qualquer que seja a forma social do processo de produção, tem este de ser contínuo ou de percorrer, periódica e ininterruptamente, as mesmas fases. Uma sociedade não pode parar de consumir nem de produzir. Por isso, todo processo social de produção, encarado em suas conexões constantes e no fluxo contínuo de sua renovação, é ao mesmo tempo processo de reprodução. As condições da produção são simultaneamente às de reprodução (MARX, 1988, p. 659).

Sendo o trabalho fundante das relações sociais, estas são processadas por meio da produção e reprodução social, assim como são permeadas pela exploração da força de trabalho e pela opressão. Nessa relação entre produção/reprodução – de mercadorias e relações sociais –, o trabalho representa um momento central para a construção da individualidade humana. No entanto, nesta sociedade de classes que converte diversidade em desigualdade, os interesses hegemônicos são os interesses das classes dominantes,

²⁶ “É a relação dialética e sintética entre teleologia [...] e causalidade [...], que se objetiva em um resultado/objeto (causalidade posta). Esse processo possibilita o desenvolvimento das forças produtivas, por meio do afastamento das barreiras naturais, constituindo-se o trabalho, do ponto de vista ontológico, no ato fundante do ser social” (CISNE; SANTOS, 2018, p. 27).

prevalecendo estes em detrimento dos das individualidades e da diversidade constituída nas relações totalizantes da vida social (CISNE; SANTOS, 2018).

Sendo assim, Saffioti (2013) esclarece que:

A produção e reprodução se constituem faces de um mesmo sistema produtivo, uma vez que todo modo de produção não se pode separar prescindir da produção de meios de subsistência, nem da reprodução dos seres humanos. A especificidade do sistema produção/reprodução permite não apenas distinguir um modo de produção do outro, como também compreender e explicar as diferentes manifestações, ao longo da história, de um mesmo modo de produção (SAFFIOTI, 2013, p. 34).

Nesse sentido, a autora ressalta que é nas particularidades assumidas pela produção/reprodução em cada momento histórico que reside não somente a possibilidade de distinguir os modos de produção, mas também de explicar as diferentes manifestações da sociabilidade humana. Assim, “sendo homens e mulheres seres complementares na produção e na reprodução da vida, fatos básicos da convivência social, nenhum fenômeno há que afete a um deixando de atingir o outro sexo” (SAFFIOTI, 2013, p. 34).

Para Federici (2017), as particularidades assumidas pelas relações sociais de produção/reprodução no capitalismo são marcadas pela separação dos homens e das mulheres dos meios de produção, como também pela criação da figura da dona de casa e pelo processo de redefinição do papel da mulher na sociedade e sua relação com os homens, consolidando-se, no auge do século XIX, o processo de submissão das mulheres aos homens e uma nova divisão sexual do trabalho.

Segundo Kergoat (2009), a divisão sexual do trabalho é a forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais de sexo, sendo adaptada historicamente e a cada sociedade. Ela tem por características a destinação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à reprodutiva, além, simultaneamente, da apreensão pelos homens das funções de forte valor social agregado (políticas, religiosas, militares etc.). Essa forma de divisão social do trabalho tem dois princípios organizadores: i) o princípio de separação (existem trabalhos de homens e trabalhos de mulheres); ii) o princípio de hierarquização (um trabalho de homem tem mais valor do que um trabalho de mulher).

Moreira; Ramalho (2014, p. 253) destacam “[...] que as desigualdades se abatem de forma diferenciada entre homens e mulheres e para estas, entre ricas e pobres, assim como entre as brancas e negras.” As autoras apontam ainda que essas desigualdades são mais expressivas quando as mulheres residem em áreas rurais.

Gonzalez (2020) postula que:

[...] dentro da estrutura das profundas desigualdades raciais existentes no continente, a desigualdade sexual está inscrita e muito bem articulada. Trata-se de uma discriminação de mulheres não brancas na região: as amefricanas e as ameríndias. O caráter duplo da sua condição biológica - racial e/ou sexual - as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente [...] esse sistema transforma diferenças em desigualdades, a discriminação que sofrem assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e amefricanas são, na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020, pp. 145-146).

Conforme o IBGE (2016), no Brasil, enquanto as mulheres negras dedicam 18,6 em horas semanais de seu tempo aos cuidados de pessoas e/ou a afazeres domésticos, as mulheres brancas gastam 17,7 horas; por sua vez, os homens, em média, gastam 10,5 horas semanais nas mesmas atividades. Os dados do IBGE (2016) contribuem para evidenciar que a desigualdade de gênero no Brasil é ainda persistente e se entrecruza com as relações de raça e classe, convertendo diferenças em desigualdades e privilégios (GONZALEZ, 2020).

No caso das mulheres negras, percebe-se que, como resultado também da divisão sexual e racial do trabalho, essas desigualdades são ainda mais expressivas. Para Gonzalez (2020, p. 142), “lidar, por exemplo, com a divisão sexual do trabalho sem articulá-la com a correspondência ao nível racial é cair em uma espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco.”

Buscando compreender as particularidades da formação social e histórica do Brasil, Cisne; Santos (2018, p. 101) destacam que “a história da colonização e a da escravidão patriarcal no Brasil determinaram uma dinâmica particular para a formação das classes sociais no país”. Assim, para entender a condição da mulher no país, em particular da mulher negra quilombola rural, é necessário compreender a formação sócio-histórica brasileira com suas raízes coloniais, escravocrata e patriarcal, especialmente a adoção do modelo de desenvolvimento capitalista dependente, que se traduz em implicações de ordem econômica, social, política, cultural e ambiental (CISNE; SANTOS, 2018).

Nesse rumo de análise, concordamos com Saffioti (2011) em compreender que a reprodução da ordem patriarcal de gênero assume particularidades conforme cada região, país e/ou momento histórico específico. Nesse sentido, consideramos que a categoria amefricanidade, cunhada por Gonzalez (2020), pode contribuir para aprofundar os aspectos particulares das mulheres negras da América Latina, sobretudo do Brasil. Por isso, optou-se, em nossa tese, por fazer o diálogo entre as contribuições das categorias desenvolvidas por Saffioti (2011) – *relações patriarcais de gênero e perspectiva do nó* –, buscando considerar as divisões sexual, social e racial do trabalho articuladas à categoria amefricanidade, cunhada

por Gonzalez (2020).

Destarte, cabe enfatizar que capitalismo, racismo e patriarcado são processos estruturais que permeiam e determinam a formação sócio-histórica brasileira. Dessa forma, a condição do Brasil na Divisão Internacional do Trabalho, como país dependente e subordinado ao mercado mundial, para além das raízes coloniais, juntamente ao racismo e patriarcado, constitui uma “[...] síntese de um passado de lutas e resistências, que repousam suas raízes na colônia [...] nas aldeias indígenas, nos quilombos [...]. Assim, exploração, opressão e resistências integram profundos processos da realidade da luta de classes” (CISNE; SANTOS, 2018, p. 97).

Dito isso, escolhemos, neste primeiro capítulo, refazer o caminho da centralidade do trabalho e da unidade da produção e reprodução da vida social a partir da compreensão de que, se queremos construir novas relações sociais, torna-se necessário refletir sobre o processo de dominação-exploração da estrutura capitalista, racista e patriarcal.

2.1. PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DA VIDA SOCIAL NO CAPITALISMO

Objetivamos, com esta seção, apresentar, de forma introdutória, a centralidade do trabalho na produção e reprodução da vida social. Não temos a pretensão, contudo, de desenvolver um debate profundo sobre a categoria trabalho e suas particularidades nos modos de produção – especificamente no capitalismo –, pois tal discussão já possui uma ampla bibliografia²⁷. Sendo assim, optamos pelo caminho teórico de iniciarmos com o debate do trabalho e do processo de produção e reprodução da vida social, pela compreensão de que tal discussão oferece elementos para entendermos a capacidade de transformação do ser social e as relações sociais vigentes, além de possibilitar as mediações necessárias para compreendermos o lugar da mulher negra na reprodução social.

Ao produzir a vida, suprindo suas necessidades materiais (comer, beber, dormir, procriar etc.), o ser social transforma a si mesmo, a natureza e todo meio em que está inserido. Dessa maneira, afirma-se que o trabalho é central para a sociabilidade humana e que se constitui como uma ação humana consciente transformadora da realidade, em que o ser social, ao transformar a natureza, transforma a si mesmo (MARX, 2004; LUCKÁCS, 2013). De acordo com Marx (2004), é através do trabalho, enquanto relação homem²⁸ (mulher) e

²⁷ Cf. Marx (1988; 2004), Engels (2004), Luckács (2013).

²⁸ Concordando com Cisne; Santos (2018), definimos manter nas citações originais feitas na tese o termo *Homem* – usado em sentido dito universal. Em nossa própria redação, optamos por não atribuir ao termo

natureza, que o indivíduo efetiva o salto ontológico, o qual retira da existência humana as determinações meramente biológicas, sendo a práxis a chave para a diferenciação do ser social dos outros animais.

Nessa direção, Marx (2004) destaca que:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (MARX, 2004, pp. 29-30).

Assim, enquanto categoria central para a existência humana, o trabalho é responsável pelo salto ontológico da transição do macaco ao homem (mulher), ou seja, da passagem do ser orgânico (animal irracional) ao ser social (homens e mulheres) (ENGELS, 2004). Desse modo, ao transformar a natureza por meio do trabalho, o ser social transforma a si mesmo, desenvolve habilidades, necessidades, criatividade – ocorrendo assim a adaptação inclusive do formato do seu corpo e o desenvolvimento dos sentidos (ENGELS, 2004; MARX, 2004).

Para Engels (2004, p. 22), “quanto mais os homens se afastam dos animais, mais sua influência sobre a natureza adquire um caráter de uma ação intencional e planejada, cujo fim é alcançar objetivos projetados de antemão”. Marx e Engels (2009) destacam que, para fazer história, os homens (e as mulheres) necessitam das condições básicas (comer, beber, vestir, habitar etc.) para viver:

O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da vida material, e a verdade é que esse é um ato histórico, uma condição fundamental de toda história. Após a satisfação da primeira necessidade, conduz a novas necessidades e o desenvolvimento de novos instrumentos (MARX; ENGELS, 2009, p. 40).

Dessa forma, percebe-se que é no atendimento das necessidades básicas imediatas, a partir da previa ideação, isto é, da capacidade teleológica do indivíduo, que o trabalho o humaniza e possibilita o surgimento de novas necessidades e habilidades. Nessa perspectiva, Marx (2004) nos ensina que o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é a capacidade teleológica do arquiteto de prever antecipadamente o resultado de sua ação, orientada a um fim. Assim, diferentemente da abelha, cuja ação é movida pelo instinto animal, o ser social é

“homem” tal significado. Porém, optamos por deixar essa marcação de gênero no masculino quando o sentido da frase gira em torno da exploração/opressão.

racional e sua ação é baseada na capacidade de prever antecipadamente o resultado, o que possibilita a ele escolher os meios e objetos disponíveis que são mais adequados para alcançar o fim projetado.

Marx e Engels (2009, p. 40) compreendem que “os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’”. A partir desse entendimento, o autor elenca três pontos essenciais. O primeiro ato histórico é a produção da vida material por meio do trabalho, sendo ela condição fundamental da existência humana. Quanto ao segundo ponto, Marx e Engels (2009, pp. 40-41) enfatizam que “a própria primeira necessidade satisfeita, a ação da satisfação e o instrumento já adquirido da satisfação, conduz a novas necessidades e esta produção de novas necessidades”. Analisando o desenvolvimento histórico, o terceiro ponto abordado por Marx e Engels (2009) é a produção de pessoas por meio da procriação, ocorrendo a reprodução das relações entre homens e mulheres, pais e filhas(os), estruturando a *família*²⁹: “Essa família, que é a princípio a única relação social, torna-se mais tarde, quando o aumento das necessidades cria novas relações sociais e aumento do número dos homens cria novas necessidades, uma relação subordinada” (MARX; ENGELS, 2009, p. 42).

Marx e Engels (2009) afirmam que, ao produzir a vida, seja por meio do trabalho ou da procriação, surge uma dupla relação: uma relação que ele entende como natural e outra relação social, vinculada à cooperação dos indivíduos, a qual resulta em um determinado modo de produção. Diante desses elementos, Marx e Engels (2009) ressaltam que “se desenvolve a divisão do trabalho no ato sexual, e depois a divisão espontânea ou “natural” do trabalho em virtude da disposição natural (por ex. a força física), de necessidades, acasos etc.” É a partir da divisão do trabalho que foram dadas todas as contradições assentadas na divisão que o autor entende como natural do trabalho na família e na separação da sociedade em famílias individuais com interesses opostos. Para Marx e Engels (2009, p. 45), “a divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão do trabalho material e espiritual”. Essa repartição desigual vincula-se ao aparecimento da propriedade, “a qual tem o seu embrião, a sua primeira forma, na família, na qual a mulher e os filhos são os escravos do homem. A escravatura latente na família, se bem que ainda muito rudimentar, é a primeira propriedade” (MARX; ENGELS, 2009, p. 47).

Dessa forma, para Marx e Engels (2009) a primeira forma de propriedade privada foi do homem sobre as mulheres e filhas(os); e essa forma de propriedade não se desenvolveu

²⁹ A obra de Engels (2012) do século XIX “A origem da família, da propriedade privada e do Estado” é um dos primeiros trabalhos que abordam a questão da família e do patriarcado. O objeto de nossa tese não é aprofundar o debate da família, mas será analisada a ordem patriarcal de gênero como uma das estruturas de reprodução da sociedade.

naturalmente, sendo resultado do processo histórico socialmente construído, conforme veremos na seção seguinte.

Para Luckás (2013):

[...] o trabalho no seu sentido originário — quer dizer, como produtor de valores de uso — como forma “eterna”, permanente ao longo das mudanças das formações sociais, do intercâmbio orgânico entre o homem (sociedade) e a natureza, fica claro que a intenção que determina o caráter da alternativa, embora tenha sua origem em necessidades sociais, está orientada para a transformação de objetos naturais. Até agora nos preocupamos apenas em fixar esse aspecto originário do trabalho, deixando para análises posteriores as suas formas mais desenvolvidas e complexas que surgem na posição econômico-social do valor de troca e nas interrelações entre este e o valor de uso (LUCKÁCS, 2013, p. 19).

Assim, o atendimento das necessidades imediatas em si é uma característica comum entre as pessoas e animais. Porém, a capacidade teleológica, por meio da realização consciente das ações, prevendo seus possíveis resultados, representa o impulso para o trabalho, enquanto mediador da transformação da natureza e do indivíduo que o executa. Nesse rumo de análise, a produção do valor de uso para além do atendimento das necessidades imediatas contribui para o aprimoramento do trabalho e para o surgimento do valor de troca³⁰ (LUCKÁCS, 2013).

Ao pensar, então, o papel assumido por mulheres e homens na produção e na reprodução social, Silvia Federici (2017) enfatiza que a passagem do feudalismo para o capitalismo foi acompanhada pelo aprofundamento da estrutura patriarcal, afirmando que “o surgimento do capitalismo coincide com essa guerra contra as mulheres” (FEDERICI, 2017, pp. 29-30).

A origem do patriarcado é anterior ao capitalismo; porém, se por um lado a estrutura patriarcal contribuiu para o desenvolvimento do modo de produção capitalista, por outro o capitalismo acentua o processo de exploração e dominação das mulheres.

Dentro dessa perspectiva, Arendt (2007) aprofunda as reflexões sobre a separação entre o público e o privado a partir das particularidades das sociedades grega e romana e do surgimento da pólis, antes, portanto, do desenvolvimento do modo de produção capitalista. Para a autora, o que impediu a interferência da pólis na esfera privada não foi a preservação da propriedade privada como pensavam alguns, mas a necessidade de assegurar a preservação da família patriarcal e seu contributo para a reprodução da estrutura social. Nesse sentido, em se tratando da Grécia Antiga, o homem livre na posição de chefe de família era autoridade suprema no espaço privado da casa e da família e não havia limite judicial para o seu poder sobre as(os) escravizadas(os), mulheres e crianças. Somente na pólis, ou seja, na esfera

³⁰ Não será abordado nesse trabalho o significado do trabalho nos modos de produção anteriores ao modo de produção capitalista de forma profunda, para aprofundamento sugerimos consultar Marx (1988).

pública, o homem estava subordinado à lei e à justiça. Ela afirma que “sem ser dono de sua casa, o homem não podia participar dos negócios do mundo porque não tinha lugar algum que lhe pertencesse” (ARENDRT, 2007, p. 39).

Para Arendt (2007), o trabalho é o reino da necessidade, vinculado à esfera privada, ao espaço do atendimento das necessidades vitais e a política é exclusiva da esfera pública. Segundo a autora, nas sociedades modernas, houve uma extensão da esfera privada, em outras palavras, do espaço doméstico para o espaço público, para o espaço da política. Ela explica que, no momento em que o excedente produzido é transformado em acumulação de capital, a esfera privada torna-se o espaço mais importante e ocupa a esfera pública. Segundo a autora – concordando com Marx –, embora o governo moderno tenha sido criado para evitar a guerra de todos contra todos, o objetivo dos governos é preservar os interesses privados das frações dominantes.

Para Lamoureux (2009), a distinção entre o público e privado, ao mesmo tempo que é antiga, ganha contornos particulares em cada momento histórico, isto é, no capitalismo o público e o privado ganham contornos particulares. No entanto, uma característica comum é a prevalência do governo como competência do espaço público e o doméstico como competência do espaço privado. A autora enfatiza que foram os gregos os primeiros a apresentarem a distinção entre as esferas pública e privada, mais precisamente Aristóteles. De acordo com Lamoureux (2009), na primeira metade do século XX, embora as mulheres tenham conquistado o direito de participar da vida política, de acessar a esfera pública, a desigualdade de gênero permaneceu e a separação das esferas não foi amenizada. Como reflexo, temos o atendimento das necessidades humanas ligadas à esfera privada, que, historicamente, é considerada como o espaço próprio das mulheres.

Desse modo, Arendt (2007) e Lamoureux (2009) nos fazem perceber que, embora, desde os primórdios da história, escravizadas(os), mulheres, crianças e trabalhadoras(es) tenham sido deixadas(os) de fora do espaço público e marginalizadas(os), na era moderna as mulheres, as(os) negras(os) e trabalhadoras(es) passaram a participar da esfera pública. Entretanto, nota-se que os espaços públicos de maior relevância são comandados por homens brancos advindos de frações da burguesia.

Vê-se, assim, que no capitalismo temos a separação das(os) produtoras(es) diretos dos meios de produção; com isso a vida pública e privada assume novas particularidades³¹. Além disso, com o capitalismo, temos a mercantilização de toda vida social, a partir da expropriação de todas as condições de reprodução do ser social, que para sobreviver necessita vender sua força de trabalho em troca de salário para suprir suas necessidades – o valor de uso passa a ser

³¹ Não é objeto de nossa tese aprofundar o debate sobre as particularidades das esferas privadas e públicas. Para tal análise, sugerimos os textos de Arendt (2007), Lamoureux (2009), Marx e Engels (2009) e Engels (2012).

submetido ao valor de troca. Como consequência, o produto produzido já não pertence a quem produziu, mas pertence ao capitalista que compra sua força de trabalho e a(o) produtora(or) já não detém domínio algum sobre o processo de produção (MARX; ENGELS, 2009).

A produção e a reprodução se constituem como faces de um mesmo sistema produtivo, uma vez que todo modo de produção não pode prescindir da produção de meios de subsistência, nem da reprodução dos seres humanos. A especificidade do sistema produção/reprodução permite não apenas distinguir um modo de produção do outro, como também compreender e explicar as diferentes manifestações, ao longo da história, de um mesmo modo de produção (SAFFIOTI, 2013).

Dentro dessa lógica, Marx (1988, p. 199), explicando sobre a noção da reprodução simples no primeiro volume de “O Capital”, enfatiza que:

Qualquer que seja a forma social do processo de produção, tem este de ser contínuo ou de percorrer, periódica e ininterruptamente, as mesmas fases. Uma sociedade não pode parar de consumir nem de produzir. Por isso, todo processo social de produção, encarado em suas conexões constantes e no fluxo contínuo de sua renovação, é ao mesmo tempo processo de reprodução. As condições da produção são simultaneamente às de reprodução.

Posteriormente, Marx (1988) esclarece que, ao produzir para o capitalista, as(os) trabalhadoras(es) reproduzem as relações de classes, que são reproduzidas primeiro como uma condição *sine qua non* da produção capitalista, pois a(o) trabalhadora(or), na condição de assalariada(o), constantemente produz para o capitalista e reproduz a condição de trabalhadora(or) alijada(o) dos meios de produção; em segundo, essas relações são reproduzidas através do consumo. Tal consumo se configura como um processo de dupla espécie, em que a(o) trabalhadora(or), no processo de produção através do trabalho, consome os meios de produção e os transforma em produção com um valor acrescido, ou seja, mais valor. Além disso, a(o) trabalhadora(or), ao se reproduzir por meio do consumo, contribui para a reprodução do modo de produção capitalista. Assim, o capitalista produz constantemente o trabalho alienado³² (MARX, 1988).

Analisando o processo de valorização, Marx (1988) e Arruza (2017) chamam a atenção para o fato de que nem todo o processo de reprodução é de produção de valor: “Se produção refere-se à produção de valor, então enquanto todo processo de produção é ao mesmo tempo, em certo sentido, um processo de reprodução, o contrário não é verdadeiro”

³² Para o aprofundamento do debate do trabalho alienado em Marx, indicamos a obra “Marx: A teoria da alienação”, de Mészáros (2006), e também o texto “Trabalho estranhado e propriedade privada”, de Marx (2004).

(ARRUZA, 2017, p. 48). Nesse prisma, para Arruza (2017), embora a família, as políticas sociais, as estruturas burocráticas do Estado, dentre outras esferas, componham a reprodução das condições de produção de uma determinada formação social, tais fatores não produzem valor, mas contribuem com a valorização do capital.

Marx (1988) destaca que, para a sociedade existir, todo modo de produção deve constantemente reproduzir as condições de produção. Como resultado da lógica de acumulação no capitalismo, essa reprodução assumiu a forma ampliada. A reprodução ampliada, conforme o autor, pode ocorrer de duas formas: a) pela ampliação das classes capitalista e trabalhadora; b) pelo aumento da produtividade do trabalho. Dessa forma, com a reprodução ampliada do capital, temos a diminuição ou a substituição da força viva por meios de produção mais eficientes, com incremento da maquinaria (trabalho morto). Com isso, reduz-se o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de mercadorias, ampliando o seu valor e o tempo de trabalho excedente ou mais valia. Assim, “[...] ao reproduzir a classe trabalhadora como classe dependente do salário, cujo salário comum basta não apenas para assegurar sua manutenção, mas também sua multiplicação” (MARX, 1988, p. 215).

Nesse sentido, Saffioti (2013) defende que é a partir das particularidades assumidas pela produção/reprodução em cada momento histórico que é possível não somente distinguir os modos de produção, mas também explicar as diferentes manifestações da sociabilidade humana. Assim, “sendo homens e mulheres seres complementares na produção e na reprodução da vida, fatos básicos da convivência social, nenhum fenômeno há que afete a um deixando de atingir o outro sexo” (SAFFIOTI, 2013, p. 34).

Segundo Marx (1988), o trabalho é a única categoria cuja função social é a produção dos bens materiais e reprodução da existência humana. Para Marx (2004), a finalidade e o produto imediato da produção capitalista é a produção da mais valia. Assim, Marx (2004) divide o trabalho em trabalho produtivo e trabalho improdutivo. O trabalho ou trabalhador produtivo é o que produz diretamente mais valia, “que seja consumido diretamente no processo de produção com vistas à valorização do capital” (MARX, 2004, p. 125). O autor esclarece que todo trabalho produtivo é assalariado, mas nem todo trabalho assalariado é produtivo, podendo ele ser também improdutivo; porém compreende-se, conforme Huws (2014), que nem todo trabalho improdutivo é assalariado. O trabalho ou trabalhadora(or) improdutivo(o) estão na esfera da reprodução, por serem necessários para a reprodução da classe trabalhadora. Todavia, não produz diretamente valor para o capital na forma de mais valia, mas contribui para a valorização do capital. Desse modo, ele é improdutivo “quando se compra o trabalho para consumi-lo como valor de uso, como serviços e não para colocá-lo

como fator vivo em lugar do valor do capital variável e incorporá-lo ao processo produtivo de produção” (MARX, 2004, p. 128).

Para Huws:

[...] O trabalho é surpreendentemente algo diverso. O termo “trabalho assalariado” abrange o trabalho que Marx designou como produtivo e improdutivo. Também exclui várias formas de trabalho (trabalho por peça, trabalho freelance etc.) pagas em formas não assalariadas, que contribuem diretamente para a acumulação de capital e para a subsistência dos trabalhadores. Definir trabalho apenas em termos de ser produtivo ou não, no sentido de Marx, ignora a realidade de que há [...] uma quantidade considerável de trabalho não remunerado que produz valor diretamente ao capital, sem contribuir para a subsistência do trabalhador. Em contrapartida, certamente, há trabalho remunerado que contribui para a subsistência sem criar valor diretamente ao capital (HUWS, 2014, p. 16).

Com isso, Huws (2014) enfatiza que o trabalho está no centro do processo de acumulação. Vale salientar que, embora a maioria dos teóricos baseados em Marx (1988) utilizem as categorias trabalho produtivo e trabalho improdutivo, a autora tem uma compreensão distinta da de Marx e opta por utilizar o termo trabalho produtivo e reprodutivo:

Trata-se de uma diferenciação entre trabalho que é diretamente produtivo para o capitalismo como um todo (que pode ser chamado de reprodutivo) e trabalho que é diretamente produtivo para capitalistas individuais (que, pela falta de um termo melhor, chamei de “diretamente produtivo”). Traço ainda uma distinção adicional entre trabalho que é remunerado e trabalho que não é remunerado. Defendo que (embora dependente de outras formas de trabalho para sua reprodução) a forma por excelência de trabalho que caracteriza o capitalismo é trabalho que produz valor para o capital e produz a renda que é necessária para a sobrevivência do trabalhador (HUWS, 2014, p. 16).

Além disso, Huws (2014) divide o trabalho reprodutivo e produtivo em trabalho remunerado e não remunerado. Nessa perspectiva, o trabalho reprodutivo remunerado diz respeito ao trabalho na administração pública e ao trabalho de assistência pública, dentre outros; já o trabalho reprodutivo não remunerado pode ter como exemplos o trabalho doméstico e as atividades culturais não mercantis. O trabalho diretamente produtivo remunerado refere-se aos desenvolvidos na produção de mercadorias, incluindo distribuição; por sua vez, o trabalho produtivo não remunerado seria o trabalho de consumo³³ (HUWS, 2014).

³³ De acordo com Huws (2014, p. 24), o trabalho de consumo implica (que) o consumidor (assuma) tarefas no mercado que anteriormente eram realizadas por trabalhadores pagos como parte dos processos de distribuição da produção de mercadorias. Como essas tarefas são necessárias para a distribuição dessas mercadorias e para aumentar os lucros das empresas produtoras de mercadorias, ao se eliminar as formas de trabalho que antes eram remuneradas, há fortes argumentos para classificar esse tipo de trabalho como “produtivo”, mesmo quando não é remunerado. No entanto, por não gerar renda diretamente para o trabalhador, tem de ser tratado de forma diferente do trabalho remunerado em relação à sua contribuição para a subsistência. Essas seriam as novas formas de trabalho não pago que ocorrem *on-line* e *off-line*.

Outra autora que deu importante contribuição para repensar o processo de produção e reprodução é Federici (2017). Para ela, a obra de Marx não foi útil para identificar os processos históricos pelos quais as relações sociais estruturais foram construídas. Por isso, sua obra “Calibã e a Bruxa” (2017) busca dar visibilidade à história das mulheres, com foco na reprodução no período de transição para o capitalismo.

Afirma a autora:

Os três tomos de *O Capital* foram escritos como se as atividades diárias que sustentam a reprodução da força de trabalho fossem de pouca importância para a classe capitalista, e como se os trabalhadores se reproduzissem no capitalismo simplesmente consumindo os bens comprados com o salário. Tais suposições ignoram não só o trabalho das mulheres na preparação desses bens de consumo, mas o fato de que muitos dos bens consumidos pelos trabalhadores industriais – como açúcar, café e algodão- foram produzidos pelo trabalho escravo empregado, por exemplo, nas plantações de cana brasileira (FEDERICI, 2017, p. 12).

Dessa forma, as reflexões desenvolvidas por Huws (2014) e Federici (2017) nos fazem voltar o olhar para a reprodução social em uma perspectiva articulada com a produção. Porém, percebe-se a necessidade de aprofundar o debate sobre a reprodução social, compreendendo que as mulheres na sociedade patriarcal têm ocupado o espaço da reprodução social e que a reconfiguração da Divisão Sexual do Trabalho ocorrida no capitalismo resultou na desvalorização e invisibilização da esfera da reprodução social, conforme veremos a seguir.

2.2 REPRODUÇÃO SOCIAL E AS RELAÇÕES PATRIARCAIS DE GÊNERO

Ao iniciarmos um debate sobre relações patriarcais de gênero e reprodução social, partirmos do pressuposto que um dos desafios históricos dentro das organizações da esquerda e da produção teórico-crítica dos que se dizem “marxista” é superar o discurso economicista que secundariza as opressões de raça e gênero (BHATTACHARYA, 2019). No que toca a esse tema, Bhattacharya (2019) afirma que é comum conhecer homens e mulheres “marxistas economicistas” que defendem que primeiro vem a luta de classes e, depois que acabar o capitalismo, o racismo e patriarcado chegarão ao fim, sendo essas lutas consideradas secundárias, que podem ser resolvidas “pós-revolução”.

Entre as autoras e os autores que, no campo marxista, não atribuem às opressões de gênero e raça um caráter estrutural, encontra-se Ellen Wood. Em seu entendimento:

Embora o capitalismo possa usar e faça uso ideológico e econômico da opressão de gênero, essa opressão não tem um status privilegiado na estrutura do capitalismo. Ele poderia sobreviver à erradicação de todas as opressões específicas das mulheres, na condição de mulheres — embora não pudesse, por definição, sobreviver à erradicação da exploração de classe. Isso não quer dizer que o capitalismo tenha passado a considerar a liberação das mulheres necessária ou inevitável. Mas significa que não há necessidade estrutural específica de opressão de gênero no capitalismo, nem mesmo uma forte disposição sistêmica para ela (Wood, 2011, p. 232).

Analisando a relação entre capitalismo e patriarcado, Saffioti (1988, p. 144) se contrapõe à visão de Wood (2011), ao compreender que o “patriarcado e o capitalismo são duas faces de um mesmo modo de produzir e reproduzir a vida”. Para Arruza (2015), a tese do “capitalismo indiferente” de Wood leva à fragmentação da análise e a equívocos teóricos e práticos. Como resultado, “[...] podemos encontrar não apenas o deslize de Wood, mas também o erro de muitos teóricos marxistas que permanecem fortemente ligados à ideia de hierarquia entre exploração (principal) e opressão (secundária)” (ARUZZA, 2015, p. 52).

Tendo essa discussão em vista, concordamos com Saffioti (1988) quanto à sua compreensão de que embora o patriarcado, assim como o racismo, seja historicamente anterior ao capitalismo, “a formação social capitalista agudiza sobremaneira as contradições atuantes em qualquer sociedade centrada na propriedade privada dos meios de produção” (SAFFIOTI, 1988, p. 144).

Outra autora que oferece uma importante contribuição para pensarmos no desenvolvimento do capitalismo numa perspectiva feminista é Federici (2017), que defende que a “discriminação contra as mulheres na sociedade capitalista não é legado de um mundo pré-moderno, mas sim uma formação do capitalismo, construída sobre as diferenças sexuais existentes e reconstruídas para cumprir novas funções sociais” (FEDERICI, 2017, p. 11).

A autora afirma que a história ensinou que, apesar de conquistarem a igualdade formal com os homens, as mulheres permaneceram sendo tratadas como socialmente inferiores, sendo exploradas da mesma forma que eram no período da escravidão. Dessa forma, Federici (2017) argumenta que:

Na sociedade capitalista a “feminilidade” foi construída como uma função-trabalho que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico, a história das mulheres é a história das classes, e a pergunta que devemos nos fazer é se foi transcendida a divisão sexual do trabalho que produziu esse conceito em particular. Se a resposta for negativa (tal como ocorre quando consideramos a organização atual do trabalho reprodutivo), então “mulher” é uma categoria de análise legítima, e as atividades associadas à reprodução seguem sendo um terreno de luta fundamental para as mulheres (FEDERICI, 2017, p. 31).

Conforme será melhor abordado mais adiante neste capítulo, reafirmamos que, na sociedade patriarcal, a categoria “mulheres” é fundamental para pensarmos a produção e reprodução da vida social. Ademais, percebe-se que o lugar subordinado ocupado pelas mulheres no patriarcado são expressões da Divisão Sexual do Trabalho e da desvalorização das atividades associadas à reprodução (FEDERICI, 2017).

Desse modo, cabe destacar o trabalho precursor de Flora Tristan, que, em seu texto *Porque eu menciono as mulheres*, na obra “União Operária”, publicada em 1884, não apenas defende um status de igualdade entre mulheres e homens, mas também denunciava todo o processo de opressão sobre as mulheres em geral e sobre as operárias.

De acordo com Tristan (2015):

A mulher (é a metade da humanidade) foi colocada fora da Igreja, fora da lei, fora da sociedade. Para ela nada de representação frente à lei, nada de funções no Estado. O padre lhe disse: – “Mulher, tu és a tentação, o pecado, o mal; representas a carne – isto é, a corrupção, a podridão. – Chores por tua condição, jogues cinza na sua cabeça, te encerres no claustro, e lá maceres teu coração que é feito para o amor, e tuas entranhas de mulher feitas para a maternidade; e quando tiveres assim mutilado teu coração e teu corpo, ofereça- -os sangrando e ressecados a teu Deus pela remissão do pecado original cometido por tua mãe Eva”. Em seguida o legislador lhe diz: – “Mulher, por ti própria tu não és nada como membro ativo da humanidade, não podes esperar encontrar lugar no banquete social. – É preciso, se quiseres viver, que sirvas de anexo a teu senhor e mestre, o homem. Portanto, moça obedecerás a teu pai; – casada, obedecerás a teu marido; viúva e anciã, ninguém mais fará caso de ti”. Em seguida, o filósofo erudito lhe diz: “– Mulher, foi constatado pela ciência que por tua organização, tu és inferior ao homem”. Ou seja, não tens inteligência, não tens compreensão suficiente para as questões elevadas, não dás continuidade às ideias, nenhuma capacidade para as ciências exatas, sem aptidão para os trabalhos sérios; enfim és um ser fraco de corpo e de espírito, pusilânime, supersticioso; em uma palavra, não és nada mais que uma criança caprichosa, voluntariosa, frívola; durante 10 ou 15 anos da vida és uma gentil bonequinha, mas cheia de defeitos e vícios. – E por isto mulher, é preciso que o homem seja teu mestre e tenha toda autoridade sobre ti. Vejam, há seis mil anos desde que o mundo existe, como os sábios dos sábios julgaram a raça mulher (TRISTAN, 2015, pp. 110-112).

Sem especificamente usar a categoria relações patriarcais de gênero, Tristan (2015) demonstra a compreensão do funcionamento dessas relações baseadas na dominação e na exploração das mulheres, que não surgiu naturalmente, mas foi socialmente construída. Assim, apesar das importantes conquistas em torno dos direitos das mulheres, percebe-se que prevalece o processo de opressão e exploração abordado pela autora, assegurado por todo um aparato político, econômico, social, cultural, dentre outros, o que garante a naturalização e reprodução das relações patriarcais de gênero (SAFIOTI, 1988).

Conforme Federici (2017) a instauração do capitalismo resultou na redefinição das tarefas produtivas e reprodutivas entre homens e mulheres, ou seja, sendo o patriarcado a

expressão da dominação de exploração das mulheres, essa redefinição gerou o seu confinamento ao trabalho reprodutivo.

Relacionando o período de *caça às bruxas* com a transição para o capitalismo, em especial das transformações ocorridas nesse período na reprodução da vida e na força de trabalho e seus impactos sobre as mulheres, Federici (2017) esclarece que:

[...] a caça às bruxas buscou destruir o controle que as mulheres haviam exercido sobre a função reprodutiva e serviu para preparar o terreno para o desenvolvimento de um regime patriarcal mais opressor. Defende-se também que a caça às bruxas tinha raízes nas transformações sociais que acompanharam o surgimento do capitalismo [...] a perseguição às bruxas (assim como o tráfico escravos e os cercamentos) constituíram um aspecto central da acumulação e da formação do proletariado moderno, tanto na Europa como no Novo Mundo (FEDERICI, 2017, p. 30).

Todo esse contexto abordado por Federici só foi possível pela aliança histórica entre o Estado, a Igreja e a burguesia, enquanto instituições marcadas pelo poder do macho, que reproduzem a naturalização das ideias de inferioridade e subordinação das mulheres, escamoteando a dominação e a exploração que sustentam a ordem patriarcal de gênero. Tal reflexão nos leva a perceber ainda que as alterações que ocorreram na esfera da produção e reprodução social no capitalismo impactaram a relação social entre homens e mulheres e provocaram reações de ambos. No entanto, no caso das mulheres, esse processo significou o ocultamento do trabalho desenvolvido por elas. Federici (2017) contribui, assim, para entendermos que a instauração do capitalismo foi acompanhada por um processo violento de perseguição contra as mulheres por meio da caça às bruxas e pelo “desenvolvimento contemporâneo de uma nova divisão sexual do trabalho que confina as mulheres ao trabalho reprodutivo” (FEDERICI, 2017, p. 30).

Nesse sentido, a produção e reprodução enquanto uma unidade característica de “todas as sociedades baseadas na produção-para-o-uso, chegou ao fim conforme essas atividades foram se tornando portadoras de outras relações sociais e eram sexualmente diferenciadas” (FEDERICI, 2017, p. 145). Para a autora, no capitalismo, somente a produção voltada ao mercado é considerada como criadora de valor; por outro lado, a reprodução do trabalhador passou a ser tratada como “algo sem valor do ponto de vista econômico e, inclusive, deixou de ser considerada um trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 145).

Diante disso, são consolidadas a desvalorização e a invisibilidade do trabalho reprodutivo. Aponta Federici (2017) que as atividades da reprodução se dividem em atividades remuneradas e não remuneradas, conforme também abordado por Huws (2014) – o

que expusemos na seção anterior. Para Federici (2017), nas atividades remuneradas vinculadas à reprodução social, os preços pagos na venda da força de trabalho são inferiores aos da produção: “A importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como ‘trabalho de mulheres’” (FEDERICI, 2017, p. 145).

Outro aspecto enfatizado por Federici (2017) foi a redefinição da posição das mulheres em relação aos homens, a partir da criação do papel de dona de casa em tempo integral no século XIX enquanto um trabalho gratuito desempenhado por mulheres. Com isso, emergiu-se uma nova divisão do trabalho que, além de sujeitar as mulheres ao trabalho reprodutivo, aumentou a sua dependência. Esse processo permitiu que o Estado e os empregadores convertessem o salário masculino em um meio de comandar o trabalho das mulheres.

Desse modo,

[...] a separação efetuada entre a produção de mercadorias e a reprodução da força de trabalho também tornou possível o desenvolvimento de um uso especificamente capitalista do salário e dos mercados como meio para a acumulação de trabalho não remunerado (FEDERICI, 2017, p. 146).

Isto posto, percebe-se que a desvalorização da força de trabalho ocorrida com a separação entre produção e reprodução implicou o aprofundamento da feminização da pobreza, a dependência econômica, a desvalorização e a invisibilização das mulheres como trabalhadoras. Desse modo, o processo de desvalorização iniciado na transição do feudalismo para o capitalismo recaiu especialmente sobre as mulheres. Contudo, ressalta Federici (2017) que ao desvalorizar o trabalho reprodutivo, simultaneamente há a desvalorização do valor “força de trabalho” e do seu produto. Em vista disso, na formação do valor da força de trabalho, por um lado não se insere parte das atividades reprodutivas, realizadas, em sua maioria, pelas mulheres, o que implica uma maior sobrecarga sobre elas; por outro lado, esse ocultamento resulta em um maior ganho para o capital e na liberação dos homens de assumirem as atividades vinculadas a sua própria reprodução (lavar roupa, preparo de alimentos, entre outras atividades relacionadas ao trabalho doméstico).

Outra contribuição importante de Federici (2017), na análise do período de *Caça às Bruxas* iniciado durante a transição para o capitalismo na Europa, foi apontar a continuidade desse processo nas populações do Novo Mundo, colonizado por meio da expropriação radical,

da exploração intensa e da separação dos meios de reprodução. A autora assinala que os colonizadores “por meio de certas formas repressivas que haviam sido desenvolvidas no Velho Mundo foram transportadas para o Novo e depois reimportadas para a Europa” (FEDERICI, 2017, p. 380).

Assim, partindo da hipótese que, durante a transição para o capitalismo, ocorreu um processo de expropriação de populações inteiras, havendo uma campanha de cristianização que destruiu as relações comunais, Federici (2017) destaca que esse estágio representou a continuidade da dominação das populações do Novo Mundo e da Europa, sendo admitido na atualidade que “a caça às bruxas na América foi, sobretudo, um meio de desumanização e, como tal, uma forma paradigmática de repressão que servia para justificar a escravidão e o genocídio” (FEDERICI, 2017, p. 382).

Esse processo de colonização representou a redivisão do mundo, dando lugar a uma nova Divisão Internacional do Trabalho, baseada na separação por raças – tal como será abordado na seção seguinte. Nesse sentido, a lógica da colonização significa que, para justificar tal processo, os colonizadores basearam-se em desumanizar, acusar de canibalismo, animalizar as populações que eram escravizadas e utilizar a educação religiosa como argumento para salvação, pautado no eurocentrismo, nas relações patriarcais de gênero e no racismo, o que resultou na difusão das religiões cristãs e moldou comportamento de povos originários e pessoas negras escravizadas conforme os interesses dos colonizadores (FEDERICI, 2017).

A partir disso, cabe destacar que a produção e reprodução do Novo Mundo colonizado foi alterada diretamente por esse processo. Federici (2017) destaca que os colonizadores trouxeram na bagagem crenças misóginas que contribuiriam com a reestruturação do poder político em favor dos homens e, por meio de estupros e outras formas de violências, procuraram impor no Novo Mundo o controle sobre a vida e os corpos das mulheres. Diante disso, conclui-se que a ordem patriarcal de gênero foi iniciada no Brasil com a chegada dos colonizadores portugueses.

Cabe enfatizar, ainda, que Federici (2019) é uma das teóricas da *Tese Teoria Unitária da Reprodução Social* (TRS). Tendo como ponto de partida o período de acumulação primitiva, a autora reafirma a unidade entre produção e reprodução e denuncia porque ocorrem no capitalismo o ocultamento, a desvalorização do trabalho reprodutivo e o controle sobre os corpos das mulheres, demonstrando que esse processo compõe a manutenção das estruturas de dominação-exploração.

Como estratégia de enfrentamento dessa lógica, Federici (2019), como uma intelectual que esteve engajada na *Campanha Salários por Trabalho Doméstico*³⁴, na década de 1970, procura demonstrar o quanto o capitalismo necessita do trabalho reprodutivo não remunerado das mulheres para produzir e reproduzir suas estruturas. Com essa lógica, a autora defende que, para além do assalariamento do trabalho doméstico, é necessária a construção de alternativas comunitárias (cozinhas, lavanderias, creches comunitárias etc.), como estratégias coletivas para desenvolver a capacidade de cooperação e de “criação de uma política de reversão na qual as mulheres desempenham um papel especial como principais sujeitos da reprodução da sua comunidade” (FEDERECI, 2019, p. 14).

Outra contribuição importante para pensarmos a produção e reprodução social foi elaborada pelas teóricas Vogel (2013), Bhattacharya (2019), Arruza (2015) e Ferguson (2019), da teoria unitária da reprodução social. Nesse sentido, a partir do retorno ao “O Capital – Livro 1”, no qual Marx identifica a mercadoria especial do capitalismo (a força ou a capacidade de trabalho) como fonte de produção de valor, Bhattacharya (2019) parte do questionamento: “Como a força de trabalho é produzida?”

Esse questionamento foi central para que as pesquisadoras marxistas Lise Vogel (2013) e, mais recentemente, Susan Ferguson (2017), Bhattacharya (2019) desenvolvessem a TRS, por considerarem a percepção de Marx como transformadora, porém incompleta. Para essas autoras, a força de trabalho é também produzida e reproduzida fora da produção capitalista, em um local “baseado em laços de parentesco” (chamado família), existindo conexão entre a luta de classes e a opressão das mulheres. Dentro dessa compreensão, assim como em Federici (2017), as teóricas da TRS compreendem que o ocultamento da relação inseparável entre produção e reprodução é provocado pelo capitalismo e contribui para a sua perpetuação (BHATTACHARYA, 2019).

Na teoria unitária da reprodução social, a concepção do trabalho é compreendida como uma “unidade concreta, uma categoria ontológica que captura – e uma experiência vivida que medeia e produz – uma totalidade contraditória, histórica e ricamente diferenciada” (FERGUSON, 2017, p. 15). Dessa forma, para além dos valores econômicos, o trabalho é

³⁴ A campanha era organizada pelo *International Feminist Collective* (Coletivo Feminista Internacional – tradução livre), que reunia grupos de mulheres da Itália, Inglaterra, França e Estados Unidos – do qual Federici e Maria Rosa Della foram algumas das fundadoras. O movimento defendia que as donas de casa que faziam as atividades domésticas fossem remuneradas. Para Federici (2018), a dependência da mulher do salário masculino representa o que ela chama de patriarcado salarial: “Por meio dos salários se cria uma nova hierarquia, uma nova organização da desigualdade: o homem tem o poder do salário e passa a ser o supervisor do trabalho não remunerado da mulher. E também tem o poder de disciplinar. Esta organização do trabalho e da remuneração, que divide a família em duas partes, uma assalariada e outra não assalariada, cria uma situação em que a violência está sempre latente” (FEDERICI, 2018, p. 17).

amplamente produtivo, por produzir também a sociedade, sendo uma “atividade humana prática que cria todas as coisas, práticas, pessoas, relações e ideias que constituem a totalidade social mais ampla” (FERGUSON, 2017, p. 24).

Assim, a *Tese Teoria Unitária da Reprodução Social*, pautada em uma concepção ampla de trabalho, parte do pressuposto da inexistência, nos países capitalistas, de um sistema patriarcal autônomo ou separado do capitalismo. Com isso, o capitalismo é compreendido como “uma complexa e articulada ordem social, uma ordem que tem seu núcleo constituído de relações de exploração, dominação e alienação” (ARRUZZA, 2015, p. 38). Isso posto, partindo da unidade de produção e reprodução, Arruzza (2015) demonstra que, no plano da aparência, ocorre uma divisão entre produção e reprodução, no entanto na essência uma depende da outra, ou seja, não é possível que exista produção sem a reprodução e vice-versa.

Arruzza (2015) esclarece que, para compreender *reprodução social* dentro de uma teoria unitária, é necessário perceber que:

O termo reprodução social, na tradição marxista, normalmente indica o processo de reprodução de uma sociedade em sua totalidade [...] Na tradição marxista feminista, entretanto, reprodução social significa algo mais preciso: a manutenção e reprodução da vida, em nível diário e geracional. Neste contexto, reprodução social designa a forma na qual o trabalho físico, emocional e mental necessário para a produção da população é socialmente organizado: por exemplo, preparo da comida, educação dos jovens, cuidado dos idosos e doentes, assim como as questões domésticas e todo caminho até as questões de sexualidade (ARRUZZA, 2015, p. 55).

Desse modo, percebe-se o quanto a teoria unitária procura dar visibilidade a atividades que são ocultadas pelas relações sociais de exploração e dominação. Pautada na unidade entre as esferas da produção e da reprodução, essa teoria feminista procura fortalecer a perspectiva marxista da unidade entre classe, sexo/gênero, raça e outras formas de opressões.

Para Arruzza et al. (2019, p. 99), “[...] o trabalho assalariado para a obtenção de lucro não poderia existir sem o trabalho (na maioria das vezes) não assalariado da produção de pessoas. Portanto, a instituição capitalista do trabalho assalariado esconde algo além do mais-valor” (ARRUZZA et al., 2019, p. 99).

Esse trabalho de produção de pessoas sempre existiu, ligado principalmente à figura da mulher. Porém, no capitalismo ocorre uma cisão entre a produção econômica e a reprodução social, o que contribui para o ocultamento dos espaços de reprodução (ARRUZZA et al., 2019).

A produção de pessoas, conforme Arruzza et al. (2019, p. 38) “não apenas cria e

mantém a vida no sentido biológico, ela também cria e mantém nossa capacidade de trabalhar – ou o que Marx chamou de ‘força de trabalho’”. Isso significa também que são moldadas atitudes, disposições e valores, habilidades, competências e qualificações para a produção e reprodução das relações sociais. Por conseguinte, é expressivamente assumida pelas mulheres, na sociedade capitalista, a produção de pessoas, isto é, a reprodução social. Cabe demarcar que a TRS pauta-se não apenas nas opressões de gênero e classe, mas também na unidade entre outras formas de opressões. A partir disso, Arruzza et al. (2019, p. 38) destacam que “a reprodução social é [...] permeada, em todos os pontos, pelas diferenças de sexo/gênero, raça, sexualidade e nacionalidade”.

Bhattacharya (2019) e Ferguson e McNally (2017), partindo das categorias centrais *mercadoria, valor, dinheiro, capital, força de trabalho e mais valor*, desenvolvidas por Marx em “O Capital”, enfatizam que a TRS aborda a produção da vida como um elemento indispensável para a renovação da força de trabalho e para a reprodução da vida social. Nesse sentido, Bhattacharya (2019) destaca que a reprodução da força de trabalho ocorre, em geral, a partir da interconexão de três formas:

1. Atividades que ajudam a renovar a(o) trabalhadora(or) fora do processo de produção, que permite o retorno ao mesmo (comer, dormir etc.);
2. Atividades que contribuem para manter e renovar as(os) não trabalhadoras(es) que não estão no processo de produção, ou seja, as pessoas que serão as(os) futuras(os) trabalhadoras(es) (crianças) ou as(os) antigas(os) (idosas(os), deficientes e desempregadas(os) que já estão fora do processo de produção, seja temporariamente ou permanentemente;
3. Reprodução de futuras(os) trabalhadoras(es): “trabalhadores (as) frescos, dar à luz” (BHATTACHARYA, 2019, p. 103).

Tais atividades “formam a própria base do capitalismo já que reproduz o trabalhador, são feitas sem cobrança nenhuma para o sistema pelas mulheres e homens, dentro do lar e na comunidade” (BHATTACHARYA, 2019, p. 103). Embora a reprodução social não se restrinja ao ambiente doméstico, cabe destacar que as atividades supracitadas têm uma parcela desproporcional de trabalho doméstico não pago, sendo as mulheres as maiores responsáveis por elas (BHATTACHARYA, 2019).

Bhattacharya (2019, p. 104) enfatiza que:

A percepção mais importante da teoria da reprodução social é que o capitalismo é um sistema unitário que pode integrar com êxito, ainda que desigualmente, a esfera da reprodução e a esfera da produção. Mudanças em uma esfera, então, reverberam na outra. Salários baixos e cortes neoliberais no trabalho podem produzir despejos e violência doméstica no lar.

Dessa maneira, a TRS possibilita repensar a luta de classes, a partir do entendimento de que ela pode acontecer tanto nos espaços de produção quanto nos de reprodução. Assim, cabe destacar que a Teoria da Reprodução Social pauta-se na compreensão de que a classe trabalhadora é formada por “todos os membros da classe produtora que tenham participado, durante algum momento de sua vida, da totalidade da reprodução da sociedade – independentemente de o trabalho ter sido pago ou não pelo capital” (BHATTACHARYA, 2017, p. 89).

Vogel (2013) esclarece a conexão entre a luta de classes e a opressão da mulher:

A luta de classes pelas condições de produção representa o ponto central da dinâmica do desenvolvimento social em sociedades caracterizadas pela exploração. Nessas sociedades, o trabalho excedente é apropriado por uma classe dominante, e uma condição essencial para a produção é a presença e renovação constante de uma classe subordinada de produtores diretos comprometidos com o processo de trabalho. Normalmente, a substituição geracional fornece a maioria dos novos trabalhadores necessários para reabastecer essa classe, e a capacidade das mulheres de ter filhos, portanto, desempenha um papel crítico na sociedade de classes [...] Nas classes proprietárias, as famílias geralmente agem como portadoras e transmissoras de propriedade, embora também possam ter outras funções. Aqui, a opressão das mulheres decorre de seu papel na manutenção e herança de propriedade. Em classes subordinadas, as famílias geralmente estruturam o local no qual os produtores diretos são mantidos e reproduzidos; essas famílias também podem participar diretamente na produção imediata. A opressão feminina nessas classes deriva do envolvimento das mulheres em processos que renovam os produtores diretos, bem como seu envolvimento na produção” (VOGEL, 2013, p. 129 – tradução nossa)³⁵.

Assim sendo, cabe destacar que, para além da opressão da mulher, outras formas de opressões (como o racismo³⁶) são também fundamentais para a produção e reprodução do capitalismo. De acordo com Ferguson e McNally (2017), a TRS teve como primeira expoente Lise Vogel, com a obra *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*

³⁵ No original: “class-struggle over the conditions of production represents the central dynamic of social development in societies characterised by exploitation. In these societies, surplus-labour is appropriated by a dominant class, and an essential condition for production is the constant presence and renewal of a subordinated class of direct producers committed to the labour-process. Ordinarily, generational replacement provides most of the new workers needed to replenish this class, and women’s capacity to bear children therefore plays a critical role in class-society [...] In propertied classes, families usually act as the carrier and transmitter of property, although they may also have other roles. Here, women’s oppression flows from their role in the maintenance and inheritance of property. In subordinate classes, families usually structure the site at which direct producers are maintained and reproduced; such families may also participate directly in immediate production. Female oppression in these classes derives from women’s involvement in processes that renew direct producers, as well as their involvement in production”.

³⁶ O racismo será tratado com mais profundidade nas próximas seções dessa tese.

(“Marxismo e opressão às mulheres: por uma teoria unitária” *tradução nossa*), em 1983. Essa obra, que foi moldada a partir do acúmulo do feminismo socialista³⁷, representaria um salto qualitativo importante para o feminismo da época. Todavia, a sua publicação ocorreu em um momento de recuo do movimento socialista e da classe trabalhadora, em especial do feminismo socialista, como resultado do aprofundamento do neoliberalismo e da pós-modernidade.

Para Fonseca (2019), as primeiras elaborações da TRS de Vogel, priorizaram as conexões entre a luta de classe e a opressão de gênero, sendo que o amadurecimento atual da teoria, com as contribuições de Bhattacharya, Fraser e Arruzza, vem conseguindo analisar a conexão entre luta de classes e opressão de gênero, raça, nacionalidade, dentre outras categorias sociais/históricas.

Arruzza et al. (2019) destacam que:

[...] a luta de classe inclui batalhas em torno da reprodução social: por sistema de saúde universal e educação gratuita, por salários melhores, por justiça ambiental e acesso à energia limpa, por habitação e transporte público. Para isso, são igualmente primordiais as lutas políticas pela libertação das mulheres, contra o racismo, a xenofobia, a guerra e o colonialismo. Tais conflitos sempre foram fundamentais para a sociedade capitalista, que se vale do trabalho reprodutivo, ao mesmo tempo que renega seu valor (ARRUZZA et al., 2019, n.p.).

Dentro desse entendimento, a luta por melhores salários só ocorre porque a(o) trabalhadora(or), para sobreviver e continuar vendendo sua força de trabalho, necessita suprir suas necessidades de alimentação, moradia, água, luz etc. Assim, o que move a luta no campo da produção muitas vezes são as necessidades de reprodução. Quando são cortados investimentos em educação, saúde ou assistência social e desregulamentados os direitos trabalhistas e previdenciários, a produção de pessoas, ou em outros termos, a reprodução social da classe trabalhadora é colocada em jogo. Com isso, a classe trabalhadora, fundamentalmente as mulheres negras, têm muito menos condições de sobreviver diante da destruição de políticas e direitos sociais e, por outro lado, os lucros dos capitalistas, por meio da concentração e centralização do capital, são ampliados (ARRUZZA et al., 2019).

Bhattacharya (2020) esclarece que as atividades e as instituições relacionadas à

³⁷ O feminismo socialista, de acordo com Ferguson e McNally (2013, p. 27), “surgiu no final de 1960 a partir do debate do trabalho doméstico cristalizou a busca por localizar os fundamentos sócio-materiais da opressão às mulheres nos termos e conceitos da economia política marxiana”. Contraposto as teorias burguesas da sociedade, o feminismo socialista visava “compreender que a opressão às mulheres estava fundada nas relações sócio-materiais intrínsecas ao capitalismo, em vez de serem simples produtos de atitudes, ideologias e comportamentos. Para tanto, se voltaram para abordagens teóricas associadas com a concepção materialista de história de Marx”. As autoras esclarecem ainda que os feminismos socialista e marxista não possuem uma diferenciação rígida, pois o feminismo marxista identifica-se de forma explícita com materialismo histórico e com a crítica de Marx da economia política, sendo o feminismo marxista considerado uma vertente do feminismo socialista.

reprodução social destinam-se a produzir, manter e substituir geracionalmente a vida.

Tais atividades a autora intitula como *produção da vida*. Para Bhattacharya:

Produzir a vida no sentido mais direto é dar à luz. Mas para manter essa vida, precisamos de toda uma série de outras atividades, como limpar, alimentar, cozinhar, lavar roupas. Há exigências físicas institucionais: uma casa para morar; transporte público para ir a vários lugares; instalações recreativas públicas, parques, atividades pós-escolares. Escolas e hospitais são algumas das instituições básicas que são necessárias para a manutenção da vida e para a realização da vida. Aquelas atividades e instituições que estão envolvidas neste processo de vida, chamamos de trabalho de reprodução social e instituições de reprodução social (BHATTACHARYA, 2020, n.p.).

Assim, é na produção da vida que estão as atividades relacionadas à reprodução social. Sobre isso, Bhattacharya (2019) esclarece que são as mulheres trabalhadoras que atuam na maioria dos empregos e atividades relacionadas à reprodução social – enfermagem, ensino e limpeza, por exemplo –, sendo tais atividades as mais desvalorizadas e mal remuneradas e as primeiras atingidas pela desregulamentação e flexibilização dos direitos (BHATTACHARYA, 2019). Arruzza et al. (2019) alertam que, na sociedade capitalista, a reprodução social é tratada de forma contraditória. Embora a sociedade não possa funcionar sem as atividades vinculadas à reprodução, elas não são valorizadas e seus custos são individualizados.

Analisando o processo de produção e reprodução, Bhattacharya (2019) destaca que embora as mulheres sejam as principais responsáveis pelo processo de reprodução, *fora do local de trabalho através de seu trabalho doméstico não remunerado* e também em atividades relacionadas à reprodução social, as mulheres também estão presentes de forma expressiva no processo de produção, já que precisam de trabalho remunerado para sobreviver.

Borrego (2021) chama a atenção para as obras de Federici (2017), Arruzza (2015) e de outras feministas que realizam debate crítico sobre a desvalorização e feminização do trabalho reprodutivo. A autora destaca que ao colocar ênfase na gratuidade do trabalho reprodutivo, corre-se o risco de ocultar a natureza do trabalho, sendo este mistificado pelas relações sociais:

Em outras palavras, a especificidade do trabalho reprodutivo não se reduz apenas ao fato de ser realizado sistematicamente gratuitamente e por mulheres; mas também este trabalho foi intencionalmente transformado em um atributo natural da psique e personalidade femininas, em uma espécie de necessidade interna ou uma aspiração inerente à "feminilidade" (BORREGO, 2021, pp. 73-74 – tradução nossa)³⁸.

³⁸ No original: “En otras palabras, la especificidad de trabajo reproductivo no sólo se reduce al hecho de que este sea realizado sistemáticamente de forma gratuita y por mujeres; sino que también este trabajo ha sido intencionalmente transformado en un atributo natural de la psique y la personalidad femenina, en una especie de necesidad interna o una aspiración inherente a la “condición de mujer” (BORREGO, 2021, pp. 73- 74).

Com isso, Borrego (2021) nos faz perceber o quanto a reprodução da força de trabalho é associada à “coisa de mulher”, “feitas por amor” e “obrigação natural da mulher”. Ou seja, a construção das relações patriarcais de gênero no capitalismo reproduz que as mulheres têm habilidades naturais para o trabalho doméstico, são boas para administrar o lar e cuidar da família. Isso resulta no ocultamento e na desvalorização do trabalho reprodutivo e assegura a manutenção e a reprodução da força de trabalho e, em especial, influencia indiretamente o processo de valorização do capital (BORREGO, 2021).

A partir das contribuições de Bhattacharya (2019) sobre a participação das mulheres no mercado de trabalho nos Estados Unidos entre os anos de 1968 e 2011, percebe-se a necessidade de aprofundar as reflexões sobre a situação da mulher no Brasil. Segundo o Ministério do Trabalho (2018), no Brasil as mulheres são 51,03% da população, sendo que a presença delas nos postos de emprego formal no país passou de 20,36 milhões em 2017 para 20,54 milhões em 2018. A presença dos homens no mercado subiu de 25,91 milhões para 26,08 milhões no mesmo período, ocorrendo assim um crescimento muito pequeno da representatividade do emprego feminino em relação ao total de vagas formais, passando de 40% em 2017 para 40,1% em 2018, conforme os dados da Relação Anual de Informações Sociais – RAIS (MINISTÉRIO DO TRABALHO, 2018).

Cabe ressaltar que os dados da RAIS são relativos a empregos formais. Entretanto, os empregos não formais no Brasil têm uma participação expressiva de mulheres, destacando o processo de feminização do mercado informal brasileiro (MEDEIROS, 2017). Nesse sentido, é importante destacar que essa força de trabalho informal não é apenas feminizada, mas também racializada, pois são as mulheres negras que ocupam a maioria das vagas do trabalho informal no país, conforme aprofundaremos nas seções seguintes.

Fonseca (2020) destaca que:

A viabilidade de construção de uma teoria unitária das relações sociais sob o capitalismo foi intensamente debatida por intelectuais marxistas antirracistas, anticolonialistas e feministas no século XX. Os movimentos culturais no Norte Global, a luta anti-imperialista na América Latina e os processos de descolonização da África e da Ásia evidenciaram a importância de uma elaboração teórica unitária: uma vez que a forma como um problema é enquadrado, colocado e pensado determina sua solução, uma teoria unitária seria fundamental para estabelecer uma alternativa viável à totalidade das relações sociais de desigualdade que compõem o mundo em que vivemos (FONSECA, 2020, p. 392).

Diante disso, percebe-se, conforme Fonseca (2020), que, na elaboração de uma teoria

unitária das relações sociais no capitalismo, desenvolvida por Vogel, a análise das relações raciais ficou ausente. Vê-se ainda que, embasadas na perspectiva da totalidade, as teóricas da Teoria da Reprodução Social (Bhattacharya (2017), Arruzza (2019), dentre outras) vêm tentando atualmente se pautar na totalidade das relações de sexo/gênero, raça e classe, deixando, no entanto, em aberto possíveis novas elaborações.

Para Fonseca (2020), em geral as análises sobre as relações raciais eram pouco desenvolvidas: “sintoma decorrente da universalização da categoria “mulher” à luz da experiência das mulheres brancas nos Estados de Bem-Estar Social europeus e norte-americanos” (FONSECA, 2020, p. 392). Dessa forma, “a totalidade das relações de sexo/gênero, raça e classe historicamente foi negligenciada pela teoria unitária, ora hierarquizando-as, ora invisibilizando algumas dessas dimensões, recaindo nas mesmas análises dualistas que eram objeto de sua crítica” (FONSECA, 2020, p. 392).

A autora procura enfatizar a contribuição das feministas socialistas negras, como as ativistas do Combahee River Collective (1977) e Davis (2016), dentre outras, que procuraram abordar as lutas abolicionistas do Século XIX e, a partir da perspectiva da totalidade, pautaram-se na unidade entre classe, raça e gênero. Tais contribuições ficaram conhecidas posteriormente como “feminismo negro”.

Fonseca (2020) afirma que:

[...] as mulheres negras socialistas foram pioneiras em denunciar a relação contraditória-porém-necessária existente entre os processos de produção de valor e os processos de produção da vida (o que implica a desvalorização da vida e processos múltiplos de controle e desumanização) Para estas autoras, se as múltiplas relações de opressão e exploração eram imbricadas na realidade, deveriam ser inseparáveis também analiticamente. Porém, apesar de convergir e apontar importantes soluções aos limites a perspectiva da reprodução social, esta perspectiva não encontrou espaço no interior do feminismo-marxista, que, por sua vez, era cego em relação à raça. Também permaneceu minoritária em relação ao marxismo, hegemônico por uma perspectiva masculina e branca. Esta falta de abertura, traduz um importante elemento do racismo nas sociedades capitalistas afrodiáspóricas: o isolamento e exclusão dos espaços de produção e validação do conhecimento. Este elemento impediu que estas mulheres, embora pioneiras, pudessem desenvolver uma teorização sistemática da crítica da economia política marxista e que fosse assim considerada. A construção de uma teoria unitária, assim como os debates feministas-marxistas sobre o trabalho doméstico da década de 1970, permaneceu em aberto (FONSECA, 2020, p. 388).

Diante das questões abordadas, percebe-se a necessidade de aprofundar o debate sobre as relações raciais, a partir da compreensão de unidade entre as relações patriarcais de gênero, raça e classe. Desse modo, tendo em vista que essa tese tem como objeto “a participação de mulheres quilombolas em movimentos sociais”, torna-se indispensável compreender o

racismo, sendo importante a sua análise. Para Fonseca (2020, p. 388), “o racismo tem características específicas que nos permitem distinguir, em primeira instância, do sexismo”. Assim, as relações de gênero e raça são centrais para produzir e reproduzir a sociedade capitalista, pois a desvalorização, a desumanização e a opressão de negras(os), de mulheres e de outros grupos sociais garantem a reprodução das relações sociais do capitalismo. Por isso, procuraremos compreender as construções sociais da raça considerando a particularidade brasileira – o que será desenvolvido no item seguinte.

2.3 RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL: ESCRAVISMO, ABOLIÇÃO E RESISTÊNCIAS

É tempo de falarmos de nós mesmos não como “contribuintes” nem como vítimas de uma formação histórica-social, mas como participantes dessa formação (NASCIMENTO, 2021, p. 53)

Iniciar a escrita deste item sobre as relações raciais no Brasil, tendo como inspiração o anúncio de Nascimento (2021), inquieta-nos ao percebermos que é muito doloroso falar das relações raciais e nos reconhecermos como um sujeito fruto dessas relações.

Tecidas essas considerações, percebe-se que ao mesmo tempo que negras e negros quebram correntes e tentam se movimentar contra as opressões advindas da reprodução das relações raciais no capitalismo, essas opressões foram alimentadas de forma escancarada pelos órgãos máximos que deveriam defender os direitos constitucionais de pessoas negras, particularmente da população quilombola. Desse modo, não é preciso citar os diversos discursos do ex-Presidente da Fundação Palmares Sergio Camargo³⁹, ou do ex-Presidente da República Jair Bolsonaro para percebermos que, para além de negar a existência do racismo, tais discursos compõem a reprodução da ideologia da democracia racial, fundamentada em ocultar o real significado do passado da escravidão negra brasileira e perpetuar a opressão racial no Brasil. Nessa perspectiva, Nascimento (2021) ao tratar das relações raciais nos alerta que:

³⁹ A Fundação Cultural Palmares foi fundada em 1988 pelo Governo Federal. O objetivo era preservar e promover o patrimônio cultural, social, histórico e econômico decorrente da participação do negro na sociedade brasileira. O nome veio em homenagem ao maior quilombo de nossa história, símbolo da luta pela liberdade e direitos civis para negros no Brasil. Na contramão dos objetivos da Fundação Palmares, o Governo Bolsonaro indicou no final de 2018 para a presidência do órgão Sérgio Camargo, que sempre atuou em oposição às pautas raciais e aos movimentos negros. Camargo permaneceu na direção da Fundação Palmares até 31 de março de 2022, saindo para lançar-se como candidato a deputado federal, com a promessa de que, se fosse eleito, iria lutar contra as pautas raciais. Reportagem completa disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,sergio-camargo-exonerado-fundcao-palmares-alexandre-ramagem-abin-governo-bolsonaro-eleicoes-2022,70004025179>. Acesso em: 17 dez. 2022.

Torna-se ainda mais difícil construir uma metodologia desse estudo, pois, impregnado de uma cultura em todos os sentidos branca e europeizada, se faz necessário perguntar a si próprio se determinados termos correspondem à sua perspectiva, se não são somente reflexos do preconceito, repetidos automaticamente sem nenhuma preocupação crítica. Ou seja, se não estamos somente repetindo os conceitos do dominador sem nos perguntarmos se isso corresponde ou não à nossa visão das coisas, se esses conceitos são uma prática, e, caso sejam uma prática, se isso é satisfatório para o negro. Somos aceitos por quem? Para quê? O que muda para ser aceito? O que é ser igual? A quem ser igual? É possível ser igual? Para quê ser igual? (NASCIMENTO, 2021, pp. 53-54).

Assim, Nascimento (2021) nos adverte que um dos desafios ao estudarmos a formação sócio-histórica brasileira é a repetição de conceitos prontos, tendo em vista que a maioria dos estudos se limitam a adaptar conceitos eurocêntricos, em especial das ciências sociais europeia ou estadunidense.

Nessa direção, Silva (2021), buscando fazer uma análise da formação sócio-histórica brasileira e das relações raciais, destaca que as contradições advindas da exploração e opressão violenta contra os povos originários e africanos escravizados e suas(seus) descendentes historicamente foram encobertas pelo projeto colonial e perpetuaram nos períodos imperial e republicano: “No Brasil, passados 132 anos da abolição da escravidão, reconstituir a história da formação social a partir de um paradigma não hegemônico significa dispor-se a disputar com a narrativa dominante o poder da produção de conhecimento” (SILVA, 2021, p. 55).

Gonzalez (2020) expõe as contradições da análise economicista:

Tanto brancos quanto negros pobres sofrem os efeitos da exploração capitalista. Mas, na verdade, a opressão racial nos faz constatar que mesmo os brancos sem propriedade dos meios de produção são beneficiários do seu exercício. Claro está que, enquanto o capitalista branco se beneficia diretamente da exploração ou superexploração do negro, a maioria dos brancos recebe seus dividendos do racismo, a partir de sua vantagem competitiva no preenchimento das posições que, na estrutura de classes, implicam as recompensas materiais e simbólicas mais desejadas (GONZALEZ, 2020, p. 35).

Desse modo, o fim da escravidão não significou a superação das relações de exploração que a escravização dos povos negros sustentava. Com a abolição, as relações raciais passam a ter novos contornos e o racismo ainda prevalece como elemento importante para acumulação capitalista. Isso porque, no processo de exploração do capital sobre o trabalho, as relações raciais são um componente estruturante das relações sociais. Nesse sentido, para Nascimento (2021), o sistema escravista e suas contradições que emergiram nos

primórdios da expansão do capitalismo europeu são um ponto fundamental para compreender a luta de classes: “Ao mesmo tempo que se opõe a um sistema econômico do tipo moderno, ele é sua própria razão de existência” (NASCIMENTO, 2021, p. 71).

Com isso, a autora expõe as contradições fundamentais desse período: se por um lado, no continente europeu, foram desenvolvidos os ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, por outro os europeus instauram um sistema escravista sustentado pela desumanização e escravidão de mulheres e homens negras(os) e indígenas de outros dois continentes colonizados. Nascimento (2021) demonstra que a escravidão esteve presente em todo o território brasileiro, permeando o conjunto de relações sociais que foram construídas durante quase 400 anos, sendo o Brasil um dos últimos países da América Latina a aboli-la.

Dessa maneira, antes de compreender a escravidão no Brasil, o racismo hoje e a resistência quilombola, surgem alguns questionamentos sobre o que significou esse processo de escravidão moderna: por que uma raça é colocada numa posição de escravizadora e outra de escravizada? O que justifica e normaliza que uma raça seja escravizada por outra em plena modernidade? Por que o racismo prevaleceu mesmo com a abolição da escravidão?

Partimos do pressuposto que as relações de produção e reprodução social, enquanto uma unidade, são estruturadas pelas diferenças moldadas pelas relações patriarcais de gênero, relações raciais e de classe na sociedade capitalista. Ao tratar do caráter estrutural do racismo moderno enquanto expressão das relações raciais no capitalismo, Silva (2021) faz uma linha de tempo para demonstrar que todo um arcabouço moral, religioso, científico e filosófico foi elaborado como forma de justificar as relações raciais baseadas na escravidão de uma raça sobre a outra. Com isso, a autora aponta os seguintes períodos: meados do século XVI, o qual tem como marco a expansão econômica por meio das grandes navegações e a descoberta do Novo Mundo; o século XVIII, em que surge o projeto iluminista, que “determinou a distinção filosófico-antropológica entre civilizados e selvagens e fundamentou a concepção de povos civilizados e povos primitivos” (SILVA, 2021, p. 57). No século XIX, por meio do positivismo, as indagações filosóficas referentes à diversidade humana passaram a ser explicadas a partir de uma base científica, transformando as mulheres e os homens em sujeitos de investigação científica.

Nessa lógica, os brancos europeus criaram toda uma concepção de mundo que os colocava em uma posição de superioridade moral, psicológica e intelectual em relação às demais raças escravizadas e em relação também às mulheres. Ou seja, embora o positivismo seja baseado na existência de uma suposta neutralidade, mas foi o homem branco europeu que

determinou a sua superioridade e a inferioridade das pessoas negras, povos originários e mulheres. Com isso, os argumentos “científicos” serviram para escravizar povos e também balizar a divisão territorial da África, pactuada na Conferência de Berlim em 1884⁴⁰, tornando-se uma verdade universal que os povos africanos colonizados seriam inferiores, “cabendo então às nações civilizadas e superiores a tutela de seus territórios e a extração de suas riquezas” (SILVA, 2021 p. 58).

Em relação aos séculos XX e XXI, a autora destaca:

No século XX, no pós-2ª Guerra Mundial, foram produzidos estudos científicos cujos resultados afirmaram não existir nada na realidade natural que correspondesse ao conceito de raça, sendo, portanto, um elemento político, que tem a funcionalidade de naturalizar as desigualdades sociais. Na transição entre os séculos XX e XXI, o sentido biológico perdeu espaço no interior do conceito de raça. As discordâncias políticas e econômicas decretadas como insuperáveis entre os grupos começaram a se basear em essencializações histórico-culturais e o racismo construído pelas diferenças culturais e identitárias tornou-se um dos elementos legitimadores de invasões, explorações e opressões (SILVA, 2021, p. 58).

Assim, buscando refletir sobre as relações raciais, em especial o racismo estrutural, Almeida (2020) alerta que a etimologia do termo *raça* carrega uma grande controvérsia. Nessa perspectiva, o autor compreende que “a noção de raça como referência a distintas categorias de seres humanos é um fenômeno da modernidade que remonta aos meados do século XVI” (ALMEIDA, 2020, p. 24). Para ele, a raça é uma construção social, histórica que perpassa as relações sociais, pois “a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas” (ALMEIDA, 2020, pp. 24-25).

De acordo com Silva (2021):

A expansão comercial burguesa e a cultura renascentista são o arcabouço de um ideário que preconiza o homem (gênero), europeu (território), branco (raça) como o ser universal por excelência, parâmetro de humanidade, a medida de todas as coisas. E tudo o mais que não fosse esse ser universal foi sendo disposto hierarquicamente em variações tidas como menos evoluídas (SILVA, 2021, p. 57)

⁴⁰ A Conferência de Berlim (1884-1885), ocorrida em Berlim, no séc. XIX, no período em que o tráfico de escravos já estava extinto, representou um marco para manter a dominação e exploração da África pelos colonizadores europeus. Essa Conferência reuniu 15 países da Europa, sendo nela negociada a divisão da África conforme os interesses dos colonizadores: “Ao contrário do que muita gente pensa, não foi na Conferência de Berlim que se definiram as futuras fronteiras coloniais. Mas alguns territórios foram efetivamente distribuídos durante as negociações e foi a partir das resoluções tomadas ali que os governos europeus se convenceram da necessidade de ocupar militarmente as regiões sobre as quais queriam manter sua influência” (FIGUEIREDO, 2011, p. 90).

Silva (2021) e Almeida (2020) postulam que o sentido específico atribuído à raça na atualidade é fruto desse processo histórico de meados do século XVI. Através do projeto colonizador, ocorreu um conjunto de transformações proveniente da expansão econômica mercantilista, na qual a diversidade encontrada nos novos territórios foi convertida em desigualdade, resultando na “transformação dos povos ‘descobertos’ no ‘outro’ não-europeu e não-branco” (SILVA, 2021, p. 57).

Almeida (2020) procura ressaltar a relevância do projeto iluminista do século XVIII, o qual representou um impulso em colocar o homem no saber filosófico como sujeito e objeto de conhecimento. Ainda, o projeto iluminista cumpriu também o papel de determinar qual raça e qual sexo seriam considerados superiores e inferiores. Consequentemente, todos os demais povos e culturas passaram a ser considerados menos evoluídos.

Do ponto de vista intelectual, Almeida (2020) destaca que, com o Iluminismo, as características físicas e culturais passaram a ser utilizadas na distinção filosófico-antropológica entre *civilizado* e *selvagem*; já no século seguinte, isso daria lugar a *civilizado* e *primitivo*. Sendo assim, o homem branco e europeu passa a ser considerado o modelo de civilizado, criando uma comparação antropológica com os demais, os quais seriam os selvagens, primitivos, “que ainda não conheciam os benefícios da liberdade, da igualdade do Estado de direito e do mercado” (ALMEIDA, 2020, p. 27).

Para Almeida (2020), o Iluminismo, como fundamento filosófico das grandes revoluções burguesas na Europa, prometia a libertação do obscurantismo da religião, do absolutismo e do poder da nobreza. Esse processo resultou na reorganização do mundo e em um longo processo de transição do feudalismo para o capitalismo. Dessa forma, “a composição filosófica do homem universal, dos direitos universais e da razão universal mostrou-se fundamental para a vitória da *civilização*” (ALMEIDA, 2020, p. 26).

Então, com o processo civilizatório, em nome da razão, os europeus transformaram os povos colonizados em primitivos, o que foi seguido por todo processo de espoliação e massacre dos povos considerados *não civilizados*, em prol do desenvolvimento das forças produtivas dos países europeus. Almeida (2020) destaca que embora coubesse aos países ditos civilizados levar a civilidade e a modernidade aos ditos primitivos por meio do colonialismo, o que se percebe é que todo o avanço do capitalismo e da dominação racial resultou em um processo de genocídio e espoliação da população africana e ameríndia, um verdadeiro massacre mascarado com o discurso modernizante e civilizatório.

Com o intuito de demonstrar as contradições presentes nesse processo civilizatório, Almeida (2020) cita que os ideais de igualdade, fraternidade e liberdade da Revolução Francesa só eram possíveis para os povos considerados *civilizados*. Segundo o autor, a

Revolução Haitiana de 1791⁴¹ seria a responsável por expor essas contradições dos ideais civilizatórios desse período, uma vez que os ganhos da Revolução Francesa estavam restritos à Europa: “Com a Revolução Haitiana, tornou-se evidente que o projeto liberal-iluminista não tornava todos os homens iguais e sequer faria com que todos os indivíduos fossem reconhecidos como seres humanos” (ALMEIDA, 2020, p. 27).

De acordo com Munanga (2004), no século XVIII, a cor da pele passa a ser considerada critério fundamental entre as chamadas raças. Por conseguinte, a espécie humana passa a ser dividida em três raças: branca, negra e amarela – as quais persistem até hoje no imaginário coletivo e na terminologia científica. Demonstrando que as palavras *negro*, *branco* e *mestiço* têm significados diferentes – levando em conta a particularidade que a raça tem em cada país –, Munanga (2004, n.p.) esclarece “que o conteúdo dessas palavras é etno-semântico, político-ideológico e não biológico”. No século XIX, para além do critério da cor, outros critérios “fenótipos” – como nariz, lábios, formato do crânio etc. – passam a ser utilizados para aperfeiçoar a classificação racial (MUNANGA, 2004).

Munanga (2004) ressalta que

Combinando todos esses desencontros com os progressos realizados na própria ciência biológica (genética humana, biologia molecular, bioquímica), os estudiosos desse campo de conhecimento chegaram à conclusão de que a raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito aliás cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estancas. Ou seja, biológica e cientificamente, as raças não existem (MUNANGA, 2004, n.p.).

⁴¹ Sobre a Revolução Haitiana (ou a Revolta de São Domingos), afirma Moura (2004, p. 357): “de todos os movimentos negros contra a escravidão e o sistema colonial no seu conjunto, o de maior impacto social foi o do Haiti. A independência do Haiti foi resultado de um protesto negro radical”. Moura (2004) enfatiza que os negros escravizados eram a maioria da população do Haiti e que o culto ao Vodou, enquanto uma religião popular praticada pelos escravos, foi determinante para que os mesmos conseguissem criar uma unidade e organizar a Revolução. Para James (1939, p. 27), “a revolução negra em São Domingos sufocou em sua origem um dos fluxos econômicos mais poderosos do século XVIII. Com a derrota da Inglaterra, os proletários negros derrotaram o Terceiro Estado Mulato em uma guerra civil sangrenta. Imediatamente depois, Bonaparte, representante dos elementos mais reacionários da nova burguesia francesa, tentou restaurar a escravidão em São Domingos. Os negros derrotaram uma expedição de cerca de 50.000 homens e, com a ajuda dos mulatos, levaram a revolução à sua conclusão lógica. Eles mudaram o nome de São Domingos para Haiti e declararam a independência da ilha. Esta revolução negra teve um impacto profundo na luta pelo fim do tráfico de escravos”. De acordo com James (1939), os negros escravizados pela França no Haiti foram forçados a lutar na Revolução Americana. Ao participarem dessa Revolução – inspirada nos ideais da Revolução Francesa – e lutarem pelos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade em outro país, os negros escravizados passaram a questionar a escravidão, contribuindo assim para impulsionar a Revolução Negra Haitiana. James (1939, p. 28) destaca que “a revolução negra destruiu as aspirações tanto da França quanto do Reino Unido. O Tratado de Viena (1814) deu à França o direito de recapturar São Domingos; os haitianos juraram que prefeririam destruir a ilha. Com o abandono da esperança de recuperar São Domingos, os britânicos aboliram o comércio de escravos em 1807. Os Estados Unidos os seguiram em 1808”. De acordo com Moura (2004) e James (2004), a Revolução Haitiana repercutiu em toda economia colonial baseada na escravidão, sendo considerada uma das impulsionadoras da Abolição da Escravidão.

Com isso, o autor deixa claro que embora tenha sido comprovada científica e biologicamente a inexistência da raça, o termo segue sendo utilizado, mas a forma que empregamos tal conceito na atualidade “[...] nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação” (MUNANGA, 2004, n.p.). Para o autor, raça é uma construção social ocultada historicamente pela “máscara científica, a raciologia tinha um conteúdo mais doutrinário do que científico, pois seu discurso serviu mais para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial do que como explicação da variabilidade humana” (MUNANGA, 2004, n.p.).

Nesse sentido, o uso do conceito *raça* nessa tese busca enfatizar que a produção e reprodução da vida social na sociedade capitalista é baseada na hierarquização de raças e de sexo – isso porque ainda que a ideia de raças não tenha base biológica ou científica, no processo de dominação-exploração, persistem as relações raciais construídas historicamente. Cabe destacar, ainda, que, da mesma forma que a estrutura patriarcal atribuiu à mulher a incapacidade de pensar e de decidir sobre si, o racismo estrutural construído a partir da dominação de uma raça sobre outras é responsável por desumanizar pessoas negras e indígenas, surgindo o racismo científico para justificar esse processo de opressão (ALMEIDA, 2020). Conforme Fanon (2008, p. 28), “a sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa à influência humana”. Ademais, o autor afirma que é o racista o responsável por criar o racismo.

De acordo Munanga (2004):

[...] o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo à qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são consequências diretas de suas características físicas ou biológicas (MUNANGA, 2004, n.p.).

Desse modo, Gonzalez (2020) esclarece que:

O racismo – enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas – denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas (GONZALEZ, 2020, p. 35).

Portanto, percebe-se que tais práticas são convertidas no capitalismo em discriminações e preconceitos, contribuindo assim para perpetuar essa estrutura de sociedade baseada na opressão/exploração de uma raça por outra. Com isso, “a sociedade escravista, ao transformar o africano em escravizado, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre a cor negra e a posição social inferior” (SOUZA, 1983, p. 19).

Fazendo um paralelo entre a escravidão clássica da Grécia e Roma e a escravidão moderna, Moura (2020a, p. 40) argumenta que “o escravo – quer na escravidão clássica, quer na moderna – era a mercadoria que produzia mercadoria, a coisa que se movia, o homem alienado de qualquer direito humano”. Todavia, tendo como indicador os espaços sociais ocupados pelos escravizados gregos e romanos na escravidão clássica, Moura aponta que a escravidão moderna desenvolvida no Brasil foi mais rígida e violenta na comparação com o escravismo clássico.

Nessa perspectiva, sendo a escravidão das pessoas negras africanas pelos brancos europeus fruto do processo de acumulação capitalista colonizador, precisamos refletir que, no desenvolvimento do capitalismo, o Estado, a Igreja e a burguesia não são apenas expressões do poder do macho – como abordado por Federici (2017) –, mas também expressões da supremacia branca. Por consequência, o patriarcado, o racismo e o capitalismo produzem e reproduzem a naturalização da ideia de inferioridade e de subordinação de mulheres e negras(os), escamoteando o racismo e sexismo que sustentam a sociedade de classes.

Para Federici (2017, p. 383) a ideia do “‘canibal’, ‘infiel’, ‘bárbaro’, ‘raças monstruosas’ e ‘adoradores do diabo’ (enquanto) ‘modelos etnográficos’ com os quais os europeus ‘adentraram a nova era de expansão’” tinha como função garantir a dominação e a exploração das novas terras, alimentando o processo de acumulação da Europa. Tendo isso em vista, a autora entende o racismo como construção social do período capitalista.

Dessa forma, Federici (2017), retratando o significado do processo de caça às bruxas e da escravidão na América, procura enfatizar que, no século XVIII, as práticas religiosas africanas eram demonizadas e temidas pelos colonizadores, por acreditarem que tais rituais poderiam incitar rebeliões das pessoas escravizadas. A partir desse quadro, cabe destacar que os rituais e as religiões de matriz africana sofreram e sofrem um processo contínuo de violência, sendo atribuídos a elas na atualidade os mesmos estereótipos do período da escravidão. Isso mostra que o processo de espoliação dos povos colonizados permanece até no pós-abolição – discussão que aprofundaremos no subitem seguinte.

Para Federici (2017):

[...] a abolição da escravidão não pressupôs a desaparecimento da caça às bruxas do repertório da burguesia. Pelo contrário, a expansão global do capitalismo, por meio da colonização e da cristianização, assegurou que esta perseguição fosse implantada no corpo das sociedades colonizadas e, com o tempo, posta em prática pelas comunidades subjugadas em seu próprio nome e contra seus próprios membros (FEDERICI, 2017, p. 414).

Embora Federici (2017) não aprofunde a análise das relações raciais, como também da exploração capitalista da natureza e de seu impacto, a autora enfatiza a importância de aprofundar as pesquisas de como a caça às bruxas foi instrumento de colonização, bem como quais foram as resistências encontradas nessa perseguição. Diante disso, a autora menciona “a função que o trabalho escravo desempenhou na reprodução do proletariado industrial e sua integração com a produção industrial por meio da produção de açúcar, café, chá e rum – os combustíveis da Revolução Industrial” (FEDERICI, 2017, p. 433). Desse modo, o trabalho escravo, o modelo agroexportador⁴² e a monocultura foram o tripé de regiões colonizadas (Brasil, Caribe e América do Norte) que adotaram o modelo *plantation*⁴³, de exploração. Esse modelo contribuiu com a espoliação dos países colonizados e com o processo de acumulação das metrópoles europeias (FEDERICI, 2017). Dessa forma, o projeto escravista colonizador foi determinante para avançar a Revolução Industrial na Europa e para consolidar a ideia de superioridade do branco europeu diante dos povos originários e negros que foram escravizados nas novas terras, conforme veremos a seguir.

2.3.1 A escravização negra e o processo de colonizar corpos e mentes no Brasil

“[...] Minha última prece: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem (uma mulher) que questiona!” (FANON, 2008, p. 191)

A súplica de Fanon (2008) nos invoca a perceber que precisamos libertar corpos e mentes do projeto colonizador e racista que se reinventa continuamente no Brasil em um contexto de capitalismo dependente. Diante disso, um desafio que se coloca é ter um olhar

⁴² O modelo agroexportador é um modelo de produção, sob a égide das leis capitalistas, voltado à produção apenas de produtos agrícolas e minerais para abastecer o mercado europeu (STEDILE, 2005, p. 20).

⁴³ *Plantation* é uma palavra de origem inglesa e significa a forma como foi organizada a produção agrícola de açúcar nas colônias de exploração, praticando a monocultura, destinada à exportação e à utilização da mão de obra escrava (STEDILE, 2005, p. 21).

decolonial crítico sobre as relações sociais que foram moldadas historicamente. Com isso, ao falarmos da construção histórica das relações raciais, devemos considerar as particularidades da formação sócio-histórica da América Latina, em especial do Brasil.

Assim, uma contribuição importante para se ter um olhar decolonial sobre o racismo, o capitalismo e o patriarcado como estruturantes do processo de opressão/exploração nos países do continente americano é a categoria político-cultural *amefricanidade*, cunhada por Gonzalez (2019). Para Gonçalves (2021, p. 84), essa categoria possibilita “romper limites territoriais, linguísticos, ideológicos e atingir uma consciência efetiva de nós mesmos”. Além disso, percebe-se que essa categoria rompe com a visão eurocêntrica e com “a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser ‘A AMÉRICA’” (GONZALEZ, 2020, p. 132).

Embora Gonzalez (2020) deixe claro que ser da diáspora amefricana é diferente das pessoas africanas no continente da África, a categoria Amefricanidade foi cunhada para enfrentar o apagamento histórico cultural que o povo negro vivenciou e vivencia na América e para reivindicar e reconhecer a sua herança histórica de resistência. Essa categoria “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...] (possibilitando) a construção de toda uma identidade étnica” (GONZALEZ, 2020, p. 135) – opondo-se assim à “inferioridade” negra-africana e desmitificando a “superioridade” branca eurocêntrica que o racismo criou. Nesse sentido, o conceito postulado por Gonzalez (2020) coloca em evidência a construção cultural do continente americano; além de contribuir também para a compreensão dos aspectos econômicos, sociais e políticos da Amefricalatina.

Ao falar de Amefricanidade, Gonzalez (2019) enfatiza a relação entre colonização e racismo na formação histórica dos países americanos, em especial do Brasil. Para a autora:

[...] o racismo se constituía como a “ciência” da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação que viria a ser apenas das classificações triádicas do evolucionismo positivista das nascentes ciência do homem, como ainda hoje direciona o olhar da produção acadêmica ocidental (GONZALEZ, 2019, p. 343).

Essa visão universalista do homem branco europeu compõe a tradição eurocêntrica pré-colonialista (séculos XV e XIX) e é baseada em uma visão de mundo estereotipada que assegura a manutenção do poder de uma raça, classe e sexo sobre uma outra pessoa e garante a reprodução da dominação-exploração racista-patriarcal e capitalista. Com isso, durante o processo de colonização, tal como enfatizado anteriormente, as manifestações culturais dos povos colonizados foram estereotipadas como absurdas, exóticas e demoníacas. Porém,

completa Gonzalez (2019), na segunda metade do séc. XIX, os “costumes primitivos” seriam explicados pelos europeus, a partir de uma concepção racional, buscando racionalizar o processo de colonização aliado com a escravidão. Assim, “a resistência dos colonizados, a violência assumiu novos contornos, mais sofisticados; chegando, às vezes, a não parecer violência, mas ‘verdadeira superioridade’” (GONZALEZ, 2019, p. 344).

Desse modo, como estratégia para internalizar uma superioridade dos europeus diante das pessoas colonizadas, percebe-se que o racismo é um componente fundamental para compreendermos tal processo. Gonzalez (2019) enfatiza ainda que, objetivando reproduzir o processo de exploração/opressão na Amefricatina, o racismo se apresenta a partir de duas faces:

O primeiro, característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (“sangue negro nas veias”). De acordo com essa articulação ideológica, miscigenação é algo impensável (embora o estupro e a exploração sexual da mulher negra sempre tenham ocorrido), na medida em que o grupo branco pretende manter sua “pureza” e reafirmar sua superioridade [...] Já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu classifico, racismo por denegação. Aqui prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial” (GONZALEZ, 2019, p. 344).

Com isso, percebe-se que o racismo assume particularidades conforme os interesses do colonizador. Além disso, a condição da mulher negra escravizada era o que determinava a condição da(o) filha (o) como escravizado. Nota-se, ainda, que no racismo, por denegação adotada pelos países da América Latina que foram colônias de exploração de Portugal e da Espanha, foi assegurada a superioridade branca por meio de estratégias de assimilação que ajudavam a falsear a realidade e garantir a manutenção do poder em mãos brancas (GONZALEZ, 2019). Na maioria dos países que foram colônias de povoamento, a miscigenação, apesar de ocorrer principalmente com o estupro das mulheres negras, era algo inaceitável. Por isso, o racismo se apresenta de forma mais explícita (GONZALEZ, 2019).

Segundo a autora:

[...] as sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídicas administrativas das metrópoles ibéricas racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupos dominantes (GONZALEZ, 2019, p. 345).

Diante das estruturas racista, patriarcal e capitalista que compõem toda a formação histórica da América Latina, Gonzalez (2019) argumenta que é ilusória a afirmação formalista

de que todas(os) somos iguais perante as leis. Em se tratando do racismo, vê-se que a ideologia do branqueamento, da democracia racial faz com que, na América Latina, o racismo apareça mais aprimorado, contribuindo assim para conservar a dominação-exploração de populações indígenas e negras (GONZALEZ, 2019).

Nesse sentido, ter um olhar da realidade a partir da categoria amefricanidade (GONZALEZ, 2019) não anula as particularidades históricas dos países amefricanos, porém contribui para percebermos que a forma como as estruturas racista, capitalista e patriarcal forjaram-se, nos países amefricanos, permeadas pela colonização e a escravidão de pessoas africanas como elementos que estruturaram historicamente as relações sociais nesses países. Em se tratando das particularidades brasileiras enquanto um país amefricano, além de González (2020), Moura (1983) nos ajuda a ter um olhar atento às suas particularidades:

Nos outros países onde essa escravidão foi relevante – por exemplo a Colômbia e o Peru – houve, sempre, uma determinada área na qual os negros escravos eram concentrados, e, por outro lado, não chegaram, nunca, a se igualar aos brancos numericamente. A mesma coisa aconteceu nos Estados Unidos. O sistema escravista não dominou tão ampla e profundamente as relações sociais naqueles países como no Brasil que teve organizada, estruturada, queiram ou não, uma sociedade escravista de âmbito nacional funcionando durante quase quatrocentos anos, sem modificações ponderáveis na sua estrutura e no seu ritmo de dinamismo (MOURA, 1983, p. 15).

Diante disso, o autor aponta ainda que:

No Brasil, o ponto central contra o qual o preconceito [...] se volta é o negro, o ex-escravo, o marginal, o miserável e o pobre, cujas imagens estão imbricadas. O preconceito de cor, ou melhor, o racismo eufemístico do brasileiro, tem, assim, raízes na forma como ele foi colonizado, e, posteriormente, pela maneira como foi dominado pelo sistema imperialista mundial. Não é, portanto, um caso fortuito, epifenômeno, mas faz parte desta realidade econômica, política, cultural e psicológica (MOURA, 1983, pp. 38- 39).

Moura (1983) compreende que foi o sistema colonial escravista que impôs um ritmo ao desenvolvimento nacional, por meio do conteúdo das relações interétnicas. Em se tratando das relações interétnicas, o autor procura enfatizar que as classes dominantes no Brasil, tanto durante o período do império como na República, utilizaram a noção de democracia racial como um mito ideológico para escamotear as relações raciais. Como o ideal a ser alcançado era branco, quanto mais as características fenotípicas das(os) descendentes de escravizadas(os) se afastarem de suas origens, mais se aproximarão do ideal de branqueamento. A partir disso, o autor compreende que temos no Brasil a desarticulação da consciência étnica dos(os) negros(os), criando “no Brasil o mito da benignidade da escravidão

no passado e da democracia racial no presente” (MOURA, 1983, p. 22).

Para Moura (1983):

Este engodo ideológico surgiu da necessidade de o colonizador português estabelecer dobradiças amortecedoras das contradições raciais que se apresentavam como ameaça de conflito social e racial permanente. A população negra, no Brasil, até meados do século XIX era superior a branca. Para que a grande massa mulata (negra, portanto) não adquirisse consciência étnica, criou-se uma sociedade de estrutura aberta, fenotípica, na qual, enquanto permanecia a escravidão para os negros e pardos escravos, abria-se, para o mulato livre, um pequeno espaço social no qual ele podia circular com relativa liberdade, e, com isto, escamotear o fundamental que era justamente a contradição entre senhores e escravos (MOURA, 1983, p. 16).

Tal engodo é fruto das relações raciais construídas historicamente no Brasil e contribuiu para ocultar historicamente a miscigenação forçada ocorrida no país por meio do estupro de mulheres negras e indígenas. Expressões como “minha avó foi pega no laço”, que são contadas de forma romantizada nas famílias brasileiras, expõem esse processo de miscigenação forçada que compõe a formação sócio-histórica brasileira.

Embora a escravidão estivesse em todo território nacional, Gonzalez (2020) aponta que foram nas regiões em que a *plantation* e a atividade mineradora se desenvolveram de forma mais ativa que a escravidão teve uma penetração mais ampla e profunda. A autora ressalta ainda que:

[...] foi nessas regiões que se iniciaram os processos simultâneos da mestiçagem e de emergência de uma *população* de cor livre. Ora, na medida em que a população escrava sofreu deslocamentos geográficos que obedeciam às exigências da produção econômica (ciclos do açúcar, da mineração etc.), a população de cor livre permaneceu nas regiões de origem e reverteu para as atividades de subsistência ou mesmo de desvinculação econômica e social (GONZALEZ, 2020, p. 36).

Nesse sentido, essa miscigenação não significou uma alteração na estrutura de classe e raça, pois a população branca continuava proprietária dos meios de produção, e os privilégios da branquitude funcionavam enquanto barreira estrutural na vida das populações não brancas. Assim, enquanto as pessoas negras que ainda eram escravizadas seguiam os fluxos das exigências econômicas da *plantation* e da mineração, a população de cor livre que surgia era incorporada de forma subordinada racial e economicamente à sociedade brasileira. Para Moura:

A trajetória histórica, social, cultural e econômica dos três segmentos étnicos- índio, negro e branco – na formação, estruturação e desenvolvimento da sociedade brasileira, mostra como essa estratégia seletora e de barganha ou limitação do espaço social funcionou dinamicamente durante quatrocentos anos (MOURA, 2014, p. 217).

Moura (1983, p. 15) destaca que em “nenhum país da América do Sul a escravidão foi tão importante numericamente, teve distribuição de âmbito nacional e durou tanto tempo como no Brasil”. Dessa maneira, o autor, tratando das particularidades nacionais, procura evidenciar a relevância da escravidão nas relações sociais estabelecidas na formação histórica do Brasil.

Para compreender como se conformaram as relações raciais no Brasil, Moura (1983) destaca que o tráfico de pessoas negras escravizadas instalou-se no país como um elemento essencial do projeto colonial escravista, baseado na escravidão de africanas(os) e na dizimação dos povos originários indígenas, contribuindo com o desenvolvimento do capitalismo nas metrópoles europeias. Além de dizimadas(os), as(os) indígenas também foram escravizadas(os) e tiveram suas antigas terras expropriadas pelos colonizadores portugueses, sendo as(os) negras(os) traficadas(os) da África para nelas trabalharem: “Estão, portanto, montadas as bases do escravismo colonial que durante quase quatrocentos anos imprimiu o ritmo de desenvolvimento interno da nossa economia, da nossa vida social e da nossa cultura” (MOURA, 1983, p. 17).

Moura esclarece que:

A base que produzia a dinâmica dessa sociedade de escravismo colonial era a agricultura de exportação e a mineração. Por seu turno, para que se mantivesse esse dinamismo, havia necessidade do tráfico permanente de negros vindos da África, pois as condições sob as quais trabalhava o escravo negro levavam a que a média de vida produtiva fosse baixíssima: sete anos. O tráfico de escravos servia, portanto, para – internamente- manter o equilíbrio demográfico da estrutura e – externamente- contribuir para o desenvolvimento do capitalismo nas metrópoles europeias (MOURA, 1983, p. 18).

Moura (1983) procura destacar a importância da divisão social do trabalho e da divisão racial do trabalho na produção colonial, sendo a(o) negra(o) responsável por tal produção. Para o autor, a superioridade branca construída socialmente marca a estruturação das relações sociais do Brasil, onde o colonizador branco impôs sua ideologia de dominação estruturada em um processo de alienação da(o) negra(o) enquanto sujeito. Assim, “o negro passa a ser visto como inferior biológica, psicológica e culturalmente” (MOURA, 1983, p. 19).

Conforme Moura (2020a), esses quase quatrocentos anos de escravidão e a injeção permanente por meio do tráfico de pessoas africanas escravizadas, importadas até 1850, fizeram com que o escravismo no Brasil tenha particularidades em relação aos demais países

da América. Desse modo, Moura (2014) divide a escravidão no Brasil em dois momentos: *Escravidão Pleno* (aproximadamente 1550 – 1850) e *Escravidão Tardio* (1851 – 1888).

O Escravismo Pleno teve seu auge no período do tráfico de negros e negras escravizadas(os). Nesse cenário, a relação de produção era baseada no trabalho escravo utilizado na monocultura e mineração voltada à exportação. Além disso, uma parcela significativa do lucro advindo da comercialização via exportação dos produtos primários produzidos era revertida na compra de novas pessoas a serem escravizadas, como forma de repor de forma contínua essa massa de pessoas escravizadas. Assim, Moura (2020) explica que, no que se refere à escravidão no Brasil, a sua prevalência por quase quatro séculos foi possível pela grande quantidade de pessoas escravizadas e pela continuidade da importação desses corpos negros por um longo período de tempo, fazendo com que a substituição da(o) escravizada(o) morta(o) ou doente fosse mais barata para os escravizadores.

Se os senhores de escravos assim procediam, era porque sabiam que uma *peça* comprada e produzindo durante sete anos (a média de vida útil do escravo) daria lucro suficiente para descartá-lo após esse período e substituí-la por outra, que iria reproduzir o mesmo ciclo de trabalho, em iguais condições e proporções (MOURA, 2020b, p. 14).

Vê-se, dessa maneira, que o período entendido por Moura (2014) por Escravismo Pleno marca justamente a existência de um mercado pujante na comercialização de pessoas africanas. Outra característica apontada por Moura (2014) referente ao período de escravidão plena era que a resistência à escravidão se fez presente de diversas maneiras por meio de rebeliões, guerrilhas e quilombos. Porém, o autor aponta o fato de que nesse período era consenso entre a população livre a necessidade de manter a escravidão. Desse modo, o protesto negro se dava exclusivamente por parte das(os) escravizadas(os), não contando com apoio de nenhuma fração da população livre.

Moura (2020a), em diversas de suas obras – *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas* (2020a), *Dialética Radical do Brasileiro* (2014), dentre outras –, demonstra as diversas formas de protesto negro no período da escravidão, em especial o quilombismo. Com isso, ele derruba o argumento de passividade do negro diante da escravidão e coloca luz sobre as diversas formas de resistência construídas historicamente pelos mesmos.

Percebe-se que o apagamento da história de luta e resistência do povo negro escravizado é fruto do racismo, que, além de apagar essa história, falseia a realidade, utilizando, inclusive, um discurso de que as(os) negras(os) não tinham condições psicológicas

de lutar contra a escravidão. Nas palavras de Moura (2020a), os movimentos sociais das pessoas escravizadas eram considerados por alguns estudiosos (como Nina Rodrigues) como manifestações de movimentos anticulturais, inclusive de conflito religioso, sendo introjetadas na nossa sociedade ideias de que as(os) negras(os) eram passivas(os) e acomodadas(os).

De acordo com Moura (2020a):

Transferia-se, assim, para o plano cultural, através dos conceitos de acomodação, adaptação, *aculturação*, *assimilação* e outros, os diversos níveis de consciência social do escravo negro e sua conseqüente rebeldia. O conflito era substituído pelos choques culturais. E com isto a escravidão ficava apenas como um pano de fundo estático onde ele se operava. Nessa posição se postaram quase todos os que escreveram sobre a escravidão moderna no Brasil a partir de Nina Rodrigues (MOURA, 2020a, p. 31 – grifos do autor).

Desta maneira, além de desumanizada(o) pela escravidão, era retirada da(o) negra(o) a sua condição de sujeito, em especial o seu protagonismo na luta contra o principal algoz de sua desumanização, a escravidão. O seu protesto era considerado fruto de sua dificuldade de *aculturação* ou *assimilação*, uma vez que a condição de escravidão imposta ao povo negro pela classe dominante era aceitável e inquestionável, ocultando assim o protagonismo negro em forjar o movimento social mais antigo do Brasil, por meio da quilombagem (MOURA, 2020a).

O período compreendido por Moura (2014) por Escravismo Tardio é marcado pelo declínio da escravidão, com o fim do tráfico em 1850 (por meio da Lei Eusébio de Queiroz⁴⁴), que proibiu o tráfico de escravizados, e o fim da escravidão em 1888, com a aprovação da Lei Áurea. A aprovação da Lei Eusébio de Queiroz foi, para Moura (2014), resultado da pressão inglesa, vinculada à fase de expansão imperialista do capitalismo, sendo essencial para a reprodução da mesma, em especial para a substituição da mão de obra escrava pelo trabalho assalariado livre, garantindo assim a ampliação do mercado mundial consumidor.

Dessa forma, a escravidão, que alimentou por mais de três séculos o desenvolvimento capitalista, passa a ser um empecilho ao seu desenvolvimento, surgindo assim toda uma pressão dos países capitalistas centrais para o fim da escravidão (MOURA, 2014). Com o fim do tráfico internacional, não era mais possível a substituição de escravizados em larga escala,

⁴⁴ Sobre a Lei Eusébio de Queiroz de 4 de setembro de 1850, Moura (2014) destaca que ela proibia o tráfico internacional de africanos, estancando assim a reposição contínua da mão de obra escravizada. Assim, seriam apreendidas qualquer embarcação estrangeira ou nacional que fossem encontradas no território marítimo brasileiro e tivessem a bordo africanos que seriam escravizados. Até mesmo as embarcações que não tivessem escravizados embarcados, mas possuísem sinais de que foram empregados no tráfico de escravizados, seriam acusadas de tentativa de tráfico e seriam igualmente apreendidas.

devido ao crescimento da escassez da mão de obra escrava, tornando sua aquisição mais cara. Além disso, é nesse período que se inicia o declínio das principais atividades econômicas que tinham o trabalho escravo como base de produção, ficando insustentável a manutenção da *plantation* brasileira, marcando por exemplo a crise na produção açucareira no Brasil e o deslocamento do poder econômico do Nordeste para o Sudeste brasileiro.

Como consequência, as(os) escravizadas(os), que eram em sua maior parte africanas(os), passaram a ser majoritariamente brasileiras(os) (MOURA, 2014). Outra característica interessante desse período abordada por Moura (2014) é que a escravidão passou a ser vista como insustentável. Com isso, setores da população livre, até mesmo da classe dominante, influenciados pela ideologia liberal, passaram a lutar pela abolição, apostando que o fim da escravidão se daria de forma gradual, por meio de sua substituição por imigrantes europeus.

Para além dessa pressão externa, principalmente por parte da Inglaterra, é relevante ressaltar que existia toda uma pressão interna, seja a partir da quilombagem, de rebeliões e de insurreições urbanas de negras(os) escravizadas(os) que contribuíram com o desgaste da estrutura escravistas desde a fase do Escravismo Pleno, seja agora com apoio dos abolicionistas. Com isso, foram dadas as condições políticas necessárias para aprovação, conforme Moura (2004), de leis protetoras: como *Ventre Livre* (1871)⁴⁵, *Sexagenário* (1885)⁴⁶, a lei que proíbe a venda separada de pessoas escravizadas casadas (1869)⁴⁷, dentre

⁴⁵ Ao tratar da lei do “*Ventre Livre*”, Moura (2004) esclarece que a regra que legitimava a hereditariedade da condição de escravizado era a norma do *partus ventrem sequitur*, ou seja, a(o) filha(o) do ventre da escrava continuava escravizada(o). Independente se ela(o) fosse gerada(o) de um homem livre ou não, o que definia a herança da escravidão era o ventre da mulher escravizada. No caso de uma mulher branca que engravidasse de um negro escravizado, isso não retirava o seu direito de mãe, assegurando a liberdade à(ao) filha(o) dessa relação. Nesse sentido, o foco da Lei do nascituro ou Lei Rio Branco (Lei n.º 2.040, de 28 de setembro de 1871), popularmente conhecida como Lei do *Ventre Livre*, eram as(os) filhas(os) de mulheres escravizadas. Moura (2004) esclarece que mesmo essa Lei tendo sido fruto da pressão abolicionista e do clamor internacional pela extinção do trabalho escravo no Brasil, era comum o desrespeito a ela. Desse modo, o autor relata que, passados 16 anos da vigência da Lei do *Ventre Livre*, crianças que estariam livres conforme a Lei em vigor eram escravizadas. Nesse sentido, Moura (2004) mostra que a permissividade da justiça e o desrespeito da Lei do *Ventre Livre* em jornais de grande circulação, em especial no *Diário Oficial*, onde era divulgados tais leilões de crianças que estariam livres caso a Lei de *Ventre livre* estivesse sendo cumprida, mas que eram leiloadas.

⁴⁶ Lei dos *Sexagenários*, como ficou conhecida, estabeleceu a alforria dos escravizados que tivessem mais de sessenta anos. Como a de 1871, para responder à demanda dos senhores por ressarcimento, ela afirmou que os velhos escravizados alforriados, “a título de indenização pela sua alforria”, deveriam “prestar serviços a seus ex senhores pelo espaço de três anos”. Definia também novos critérios para a alforria pelo Fundo de Emancipação; proibia a transferência de domicílio dos escravos de uma província a outra; decretava que os libertos fixassem residência por cinco anos no município em que foram alforriados. Além disso, estipulava o preço máximo dos escravos de acordo com a faixa etária, determinando que tal valor fosse registrado em nova matrícula geral. [...] A lei de 1885 foi interpretada pelos abolicionistas como uma medida retrógrada, cujo propósito era conter o avanço do movimento (MEDONÇA, 2018, pp. 298-299).

⁴⁷ Moura (2014) destaca que essa lei surge em 1869, ou seja, posterior à lei que extingue o tráfico de escravos. Nesse sentido, o autor destaca que historicamente o tráfico foi responsável pela desagregação dos grupos familiares africanos escravizados e que, com a extinção do tráfico, essa lei que proíbe a venda separada de

outras, e finalmente a Lei Áurea (1888).

Cabe destacar que a aprovação da libertação das(os) negras(os) escravizadas(os), por meio da Lei Áurea, não significou a quebra das correntes das relações raciais e de classe que aprisionavam as(os) negras(os), pois estas(es) foram privadas(os) do acesso aos meios de produção, possuindo apenas a força de trabalho para vender livremente, sendo importante considerar que, tendo em vista as condições desumanas de trabalho das(os) escravizadas(os) durante o período de escravidão, uma parcela de libertas(os) já estava em situação de adoecimento e invalidez, impossibilitando com isso que sua força de trabalho pudesse ser ofertada, sendo condenados à mendicância e pobreza extrema.

Nesse rumo de análise, para percepção da opressão racial durante o período da escravidão e do pós-abolição, são essenciais tanto o debate do trabalho escravo e da instauração do trabalho livre no Brasil quanto um olhar atento para a terra que, com a colonização, não apenas foi usurpada dos povos originários, mas transformada em patrimônio pessoal do rei de Portugal.

Nessa perspectiva, buscando organizar a ocupação da terra no território brasileiro, Portugal dividiu sua colônia em quatorze extensas faixas de terras, sendo transformadas em capitânicas hereditárias, posteriormente subdivididas em sesmarias doadas pelo rei para os considerados “homens de bem”. Ao compreender que os donatários e sesmeiros que receberam as doações de terra seriam considerados pelo Rei “homens de bem”, estamos enfatizando que, reproduzindo a estrutura patriarcal, racista e capitalista da época, apenas os homens brancos que dispunham de capital e podiam empregá-lo no investimento nas novas terras teriam o *status social* suficiente para receber esse privilégio concedido pelo Rei. Nas palavras de Moura (2014, p. 109): “A decisão do rei para a concessão do privilégio era baseada na avaliação do pretendente, o que implicava considerar seu *status social*, as qualidades pessoais e os serviços prestados à Coroa”.

De acordo com Stédile (2005), embora a terra concedida pelo rei pudesse ser repassada aos herdeiros, essa concessão de uso era apenas o direito de posse, em que o Rei tinha o monopólio de todas as terras e os capitalistas – colonizadores embora tivessem o direito de uso das mesmas, não poderiam vendê-las ou trocá-las: “Na essência, não tinham a propriedade privada das terras, ou seja, as terras ainda não eram mercadorias” (STÉDILE,

peças escravizadas casadas (1869) surge como medida para tentar impulsionar o aumento do número escravizadas(os) por meio da reprodução, já que não ocorria mais a reposição dessa mão de obra por meio do tráfico. Assim, tal lei que regula e procura proteger a família escrava, não permitindo mais a fragmentação a venda, surge muito mais como medida reprodutora do que protetora (MOURA, 201). Isso porque “as famílias passam a ser matrizes de novos escravos no momento em que a reprodução desses elementos para o trabalho reprodutivo começa a escassear” (MOURA, 2014, p. 125).

2005, p. 22).

A alteração dessa relação de posse e propriedade de terra no Brasil somente ocorreu a partir de 1850, com a transformação da terra em propriedade privada por meio da Lei de Terras. Mantendo a estrutura agrária brasileira sustentada pelo capitalismo, patriarcado e racismo, essa lei garantiu que não fosse alterada a reprodução da estrutura agrária brasileira, assegurando que a propriedade legal da terra no Brasil permanecesse concentrada nas mãos de homens, brancos e ricos.

Além disso, Stédile (2005) e Moura (2014) destacam que a demora na Abolição da escravidão brasileira relaciona-se com a necessidade de garantir a manutenção legal da estrutura agrária concentrada nas mãos de brancos, como também dos intensos debates por parte dos partidos de elite no Congresso monárquico sobre a indenização ou não dos escravizadores em caso da libertação das(os) escravizadas(os). Ou seja, a questão não era a necessidade de indenizar as(os) escravizadas(os); tendo em vista que o Governo sempre foi a representação máxima da reprodução da estrutura a racista e capitalista, o questionamento que impediu acelerar a aprovação da Abolição era sobre a necessidade de os escravizadores serem indenizados.

Isso posto, Moura (1983) destaca que, como continuidade do modelo baseado no latifúndio escravista, foi adotado, no Brasil pós-colonial, um modelo de capitalismo dependente, sendo estabelecidas assim as bases que consolidaram a estrutura agrária concentrada no país. A partir desse ponto de vista, referindo-se à declaração de Independência do Brasil de 1822, Moura (2020a, p.47 – grifos do autor) destaca: “*fizemos a independência conservando a escravidão e fizemos a Abolição conservando o latifúndio*”.

Nesse sentido, ao abolir a escravidão, conservou-se o latifúndio para garantir a manutenção do poder dos grupos dominantes e, ao mesmo tempo, foi deixada às margens a população escravizada, principalmente com a importação de imigrantes europeus (brancos), a serem aproveitados no nascente trabalho assalariado instaurado no Brasil: “Isto, porém, fazia parte do mecanismo regulador do processo de dominação do imperialismo que exige, nas áreas de capitalismo dependente, grandes contingentes nativos marginalizados” (MOURA, 1983, p. 24).

No tocante à instauração da propriedade privada da terra no Brasil, enquanto reprodução das relações raciais e das relações de classe, Moura (2014) afirma que, poucos dias após a aprovação da lei que extinguiu o tráfico de escravos no Brasil, no dia 18 de setembro de 1850, foi aprovada a Lei de Terras (Lei nº 601), extinguindo a possibilidade da

democratização da terra no país, resultando na multiplicação do número de camponeses sem terra no pós-Abolição. A principal função da Lei de Terras, para Moura (2014, p. 118), era “impedir que a plebe e as populações que estavam prestes a sair do cativeiro tivessem acesso à mesma.” Assim, essa lei funcionava como um mecanismo de cunho liberal que visava regular e garantir a manutenção da estrutura agrária do Brasil concentrada nas mãos de uma minoria branca de proprietários de terra, por meio da implantação da propriedade privada (MOURA, 2014).

Dessa forma, a Lei de Terras, para o autor, tinha um cunho político, pois inviabilizava qualquer possibilidade de um Decreto Abolicionista Radical, ficando as(os) beneficiárias(os) da abolição, nas palavras de Moura (2014, p. 110), “impedidos de exigir ou solicitar terras ao poder imperial como indenização conseguida ‘por direito’ durante a escravidão e ao mesmo tempo incentivava que os imigrantes que passaram a chegar no Brasil a partir de 1824 pudessem se tornar pequenos proprietários.” Com isso, sendo o Brasil um país que foi estruturado há quase quatrocentos anos partir de um modelo colonial escravista, a terra foi convertida em um novo cativeiro para as(os) negras(os), para que, sem acesso à terra, tivessem que se submeter à superexploração da sua força de trabalho para sobreviver (MOURA, 2014). Com essa normatização da propriedade privada a partir da promulgação da Lei de Terras, “o Estado abria mão do seu direito de doar e colocava as terras no mercado para a venda a quem dispusesse dinheiro para adquiri-la” (MOURA, 2014, p. 108).

Chama-nos a atenção ainda outras leis então existentes, como a Lei Contra Escravos Libertos (Lei n.º 9), de 13 de maio de 1835, que representou, conforme Moura (2004), uma série de medidas discriminatórias aplicadas contra as(os) africanas(os) como resposta da Coroa após a Insurreição Baiana de 1835 (Revolta dos Malês)⁴⁸. Essa Lei proibia que as(os) africanos libertos(as) adquirissem imóveis, anulava contratos já celebrados e cerceava o direito de mobilidade do(a) liberto(a). De acordo com essa lei, “qualquer liberto africano que chegasse à província da (Bahia) seria incurso no crime de insurreição.” (MOURA, 2004, p. 237). A Lei Contra Escravos Libertos vigorou por 40 anos; assim, mesmo com a transformação da terra em propriedade privada no Brasil em 1850, as(os) africanas(os) libertos(as) passaram a ter direito de adquirir terras a partir de 1872, com o fim dessa Lei.

⁴⁸ Revolta dos Malês, conhecida também como a Grande Insurreição de 1835, foi, de acordo com Moura (2004), um dos últimos e mais importantes levantes de escravos ocorrido em Salvador, não sendo uma eclosão violenta, mas precedida de todo um planejamento: “Foi dirigida por escravos nagôs, mas incluiu, entre seus dirigentes, negros de diversas outras nações africanas, principalmente tapa. Essa revolta demonstrou que os escravos já haviam sedimentado uma tradição de luta contra seus senhores, embora não possuíssem um programa político: à única consigna que os unia era a conquista da liberdade” (MOURA, 2004, p. 174).

Tendo isso em vista, é importante observar que, no Brasil, se os latifúndios são brancos, as favelas são negras; essa contradição é fruto dessa reprodução capitalista racista, que definiu historicamente o lugar do branco e das pessoas negras no país (MOURA, 2014). Dessa forma, a Lei de Terras é o germe das favelas e das condições precárias, seja no campo ou na cidade a que está submetido o povo negro brasileiro.

Stédile (2005), denunciando que a Lei de Terras é o batistério do latifúndio brasileiro, ressalta que a mesma foi a base legal responsável pela regulamentação e consolidação do latifúndio no país, garantindo a permanência de uma estrutura agrária desigual.

Com isso em mente, Stédile (2005) explica que o recurso adquirido pelo Estado na venda das terras seria investido no desenvolvimento nacional, principalmente fomentado a importação de trabalhadores imigrantes em substituição às pessoas escravizadas. Com isso, a implantação do trabalho livre no Brasil se deu baseada nas teorias do racismo científico, colocando os trabalhadores imigrantes brancos em uma posição de superior às pessoas negras. Dessa forma, Moura (2014) demonstra que, pelo menos teoricamente, seja por meio de seus próprios recursos monetários, seja pela ajuda de seus países de origem ou de instituições sociais de solidariedade, os colonos estrangeiros podiam adquirir a propriedade legal da terra, entretanto as(os) negras(os) não tiveram nenhuma dessas opções.

De acordo com Moura (2014), embora a vida do imigrante recém-chegado ao Brasil não fosse um mar de rosas, eles tiveram mais condições que as(os) escravizadas(os) e futuras(os) libertas(os) de se transformarem em proprietários de terras e em trabalhadores assalariados. Nessa lógica, o autor compreende que a população brasileira que se estruturou e reestruturou nas regiões brasileiras em que a imigração se fez presente se dividiu em três principais níveis de estratificação: a) os que continuavam sem direito e possibilidades de mobilidade quase igual a zero; b) uma população camponesa composta por mestiços e negros livres sem terra; c) população composta de imigrantes que já possuíam terra, constituindo-se em uma camada de pequenos proprietários (MOURA, 2014, p. 116).

Nesse sentido, a Abolição da Escravidão de 1888 resultou na diminuição da população escrava e no aumento no número de camponesas(es) sem terra pobres, uma vez que estas(es) não tinham recursos financeiros ou apoio para adquirir terras. Por outro lado, aumentou-se a quantidade de pequenos proprietários imigrantes em regiões que implantaram empresas de imigração.

O que nos fica evidenciado é que esse processo de estruturação e reestruturação da população no pós-Abolição não foi uniforme em todo o território nacional. Ou seja, com a Lei

de Terras, e posteriormente com a instauração do trabalho livre por meio da Abolição da escravidão, regiões como o Nordeste, que vivia um expressivo esgotamento econômico como resultado da crise do açúcar, não dispunham de capital suficiente para importar imigrantes. Diante disso, os senhores de engenho se estabeleceram, com a Lei de Terras, como latifundiários, adotando, em substituição ao trabalho escravo, relações de trabalho baseadas em formas pré-capitalistas (GONZALEZ, 2020; MOURA, 2014), entre as quais: ceder uma parcela de terras para as(os) negras(os) recém libertas(os), obrigando-as(os) a trabalhar na fazenda do senhor e/ou trabalhar em sua parcela de terra e entregar uma parte de sua produção para o senhor.

Com isso, temos o surgimento dos agregados, parceiros, meeiros ou *moradores de condição*, nas palavras de Moura (2014). Dessa forma, os senhores de engenhos mantiveram sua posição de latifundiários e a doação dessas pequenas propriedades para os *moradores de condição* não assegurava a transferência da propriedade, todavia garantia que o senhor dispusesse de trabalhadoras(es) que eram livres, mas presas(os) à terra (MOURA, 2014).

Gonzalez (2020), refletindo sobre a formação da massa negra marginalizada no Brasil, afirma que:

na medida em que a população escrava sofreu deslocamentos geográficos que obedeciam às exigências da produção econômica (ciclos do açúcar, da mineração etc.), a população de cor livre permaneceu nas regiões e reverteu para as atividades de subsistência ou mesmo de desvinculação econômica e social. Na verdade, não só essa população de cor livre, assim como os poucos escravos libertos em 1888 nessas regiões vieram a constituir a grande massa marginalizada no momento de emergência do capitalismo, posto que foram ‘fixados’ a formas de produção pré capitalistas (como parceiros, lavradores, moradores/assalariados rurais, trabalhadores da mineração, etc) (GONZALEZ, 2020, p. 36).

Nesse sentido, é importante notar que, em outras regiões, onde a mão de obra escrava era a base da produção (no algodão ou na mineração) e que estavam em crise, não houve o desenvolvimento da empresa de imigração. Ao invés disso, como forma de os latifundiários garantirem os seus domínios e ter à disposição trabalhadoras(es), estabeleceu-se, com as pessoas recém-libertas, formas de produção pré-capitalistas, como meeiros, agregados, parceiros, dentre outras. Moura (2014, p. 152) esclarece que “o Brasil arcaico preservou os seus instrumentos de dominação, prestígio e exploração e o moderno foi absorvido pelas forças dinâmicas do imperialismo que também antecedeu à Abolição na sua estratégia de dominação”. Vê-se, assim, que o monopólio da terra e a superexploração da força de trabalho é intrínseco ao estabelecimento do trabalho livre no Brasil.

Consequentemente, as(os) negras(os) foram colocadas(os) em um ciclo de exploração que as(os) impossibilitava de se tornarem proprietárias(os) de terras. Assim, mesmo levando em conta as particularidades regionais, nota-se que, em todas as regiões do Brasil, a Lei de Terras serviu para a criação de mecanismos que garantissem a subordinação das pessoas negras libertas e/ou livres à condição de sem-terra e a manutenção da propriedade de terras de brancos (MOURA, 2014).

Nesse entendimento:

A política programada para uma manobra de *branqueamento* no seu nível ideológico nada tem a ver com o favorecimento à integração das populações brasileiras compostas de negros, mulatos, mamelucos e não brancos em geral. Com essa montagem seletora e discriminatória no setor agrário, essas populações ficam nos espaços marginais de estrutura agrária. Ela é montada, pelo contrário, para que a corrente migratória tenha possibilidades concretas de conseguir ser proprietária no Brasil. Finalmente, resguarda-se o latifúndio escravista de ver aprovada no Parlamento uma lei que doe as terras do Estado aos escravos libertos após a escravidão (MOURA, 2014, p. 120).

Nota-se que a Lei de Terras tem um papel central para compreender a condição da(o) negra(o) tanto no pós-Abolição quanto no presente. Em resumo, a instituição da propriedade privada e posteriormente do trabalho livre, enquanto expressão da questão agrária brasileira, representou a conservação da estrutura agrária baseada na concentração nas mãos de uma minoria de homens brancos, aliada à adoção do trabalho livre com mão de obra estrangeira, apartando qualquer possibilidade de que a(o) negra(o) liberta(o) pudesse ter condições iguais de acesso à terra e ao trabalho.

Nesse cenário, Gonzalez (2020) alerta para a desigualdade regional e expõe as contradições entre regiões mais ricas e mais pobres do Brasil, explicando que:

a existência de um Brasil subdesenvolvido, que concentra a maior parte da população de cor, de um lado, e de um Brasil desenvolvido, que concentra a maior parte da população branca, de outro, não é algo que esteja desarticulado de toda uma política oficial que, de meados do século XIX até 1930 estimulou o processo de imigração europeia, destinada a solucionar o problema da mão de obra no sudeste [...] É no período que se estende de 1930 a 1950 que teremos o processo de urbanização e proletarização do negro no sudeste (GONZALEZ, 2020, pp. 36-37).

Essa desigualdade se expressa regionalmente entre estados e regiões, mas também dentro das cidades, onde a periferia é, historicamente, negra e sem infraestrutura básica, e as regiões centrais e bairros nobres são brancos e dispõem de toda infraestrutura.

Em se tratando das implicações desse nó entre a questão agrária brasileira, as relações patriarcais de gênero e a relação racial, as obras *Torto Arado* (2021), de Itamar Vieira, e

Ponciá de Vicêncio (2017), de Conceição Evaristo, ilustram muito bem essas relações no pós-Abolição. Tais obras literárias retratam histórias de famílias em que suas(seus) ancestrais foram escravizadas(os) e se tornaram livres com a Lei Áurea, todavia permaneceram presas(os) aos latifúndios.

Em *Torto Arado* (2021), é contada a história das irmãs Belonísia e Bibiana, que se reconheceram como quilombolas. As irmãs relatam na obra que o dono das terras em que residiam permitia apenas a construção de casas de barro e que, além de trabalhar na fazenda, as(os) moradoras(es) remanescentes de quilombos tinham que entregar parte da produção do seu lote para o fazendeiro e ainda trabalhar na fazenda quando fosse necessário, por exemplo no período de colheita. Assim, constitui-se na fazenda, no pós-Abolição, uma comunidade rural formada por pessoas negras sem terras recém libertas, que, para morar naquele território, se submetiam ao poder de mando do latifundiário. A comunidade, ao se reconhecer como sujeito de direitos e reagir e questionar toda a dominação-exploração do fazendeiro, foi tratada com violência, sendo perseguida e assassinada uma de suas lideranças.

Chegamos à fazenda há muitos anos, cada um aqui sabe como foi. Essa história já foi repetida muitas vezes. Mil vezes. Muitos de nós, a maioria, posso dizer, nasceram nesta terra. Nasceram aqui, nesta terra que não tinha nada, só nosso trabalho. Isto tudo aqui só existe porque trabalhamos esta terra. Eu nasci aqui. Meus irmãos nasceram aqui. [...] Os donos pisaram os pés nesta terra só para receber o dinheiro das coisas que plantávamos nas roças (Relato de Bibiana, VIEIRA JUNIOR, 2021, p. 219).

Essa obra, embora seja um romance, consegue mostrar a forma como as relações raciais e agrárias se moldaram no Brasil no pós-Abolição e a importância da tomada de consciência do povo negro para construir estratégias de enfrentamento ao racismo. As(os) recém libertas(os) e suas(seus) descendentes, na narrativa de Vieira Junior (2021), mesmo tendo sido “paridos pela terra”, trabalhavam na terra e conheciam como usá-la, não tinham a propriedade sobre elas. Isso porque, conforme nos ensina Moura (2014) e Gonzalez (2020), no Brasil criaram-se condições de manutenção de estruturas arcaicas e de desenvolvimento das relações capitalistas.

Quanto à obra *Ponciá de Vicêncio* (2017), Conceição Evaristo narra a história de Ponciá e de sua família: “Na assinatura dela (Ponciá) a reminiscência do poderio do senhor um tal coronel Vicêncio. O tempo passou deixando a marca daqueles que se fizeram donos das terras e dos homens” (EVARISTO, 2017, p. 27).

Percebe-se que a família de Ponciá não herdou apenas o sobrenome da família do senhor Vicêncio, mas também o sofrimento dos suas(seus) ancestrais, que eram

escravizadas(os) pelos Vicências. A narrativa gira em torno da história de vida do avô de Ponciá, que foi escravizado durante grande parte de sua existência e que mesmo liberto a partir da Lei Àurea, o sofrimento causado pela escravidão o levou à loucura. Tanto a família de Ponciá quanto as outras famílias que moravam e trabalhavam a vida toda em terras doadas pelo senhor no pós-Abolição não tinham documentação que comprovasse tal doação, pois o senhor pegou de volta a mesma:

Tempos e tempos atrás, quando os negros ganharam aquelas terras, pensaram que estivessem ganhando a verdadeira alforria. Engano. Em muita pouca coisa a situação de antes diferia da do momento. As terras tinham sido ofertas dos antigos donos que alegavam ser presentes de libertação. E, como tal, podiam ficar ali, levantar moradias e plantar seus sustentos. Uma condição havia, entretanto, a de que continuassem todos a trabalhar nas terras do Coronel Vicêncio (EVARISTO, 2017, p. 42).

Embora a obra de Evaristo (2017) também seja um romance, ela retrata com riqueza de detalhes a situação das(os) negras(os) no período após a Abolição. O livro aborda ainda que a vida dos homens da comunidade era marcada por longos períodos de trabalho nas terras do senhor e das mulheres em trabalho como artesãs no barro. Inclusive o pai de Ponciá, embora trabalhador livre, morreu durante essa jornada desgastante de trabalho nas terras do senhor.

É interessante notar que os sonhos de melhores condições de vida tanto de Bibiana, na obra “Torto Arado” (2021), quanto de Ponciá e seu irmão Luandi, na narrativa de Evaristo (2017), levaram à sua migração para a periferia dos grandes centros urbanos. Essa migração foi alimentada pelo sonho de libertar suas famílias do cativeiro da terra e de romper com as correntes em que o racismo os aprisionava.

Percebe-se, então, que é possível articular, de forma dialética, a literatura com os estudos desenvolvidos por Moura (2014), Nascimento (2021), Gonzalez (2020), dentre outras(os) autoras(es), para compreendermos o funcionamento das engrenagens do racismo e do sexismo na sociedade capitalista. Até porque o uso de tais literaturas contrapõe e denuncia o mito da democracia racial que obras literárias como *Casa Grande e Senzala* (2006), de Gilberto Freyre, serviram para reforçar.

Gonzalez (2020), partindo da perspectiva da totalidade, afirma que o racismo garante, junto ao sexismo, a reprodução da estrutura de classes no capitalismo. Com isso, não é mera casualidade que a população negra seja, em sua grande maioria, a massa marginal, sendo a desigualdade social racializada e sexualizada no Brasil. Nesse pensamento, a partir da análise dos indicadores educacionais do Brasil, a autora esclarece que “no grupo branco, a relação

entre educação e renda é praticamente linear, enquanto no grupo negro o incremento educacional não é acompanhado por um aumento proporcional de renda” (GONZALEZ, 2020, p. 37).

Gonzalez (2020) afirma o mito da democracia:

enquanto modo de representação/discurso que envolve a trágica realidade vivida pelo negro no Brasil. Na medida em que somos todos iguais “perante a lei” e que o negro é “cidadão igual aos outros”, graças à Lei Áurea nosso país é o grande complexo da harmonia inter-racial a ser seguido por aqueles em que a discriminação racial é declarada. Com isso, o grupo racial dominante justifica sua indiferença e sua ignorância em relação ao grupo negro. Se o negro não ascendeu socialmente e não participa com maior efetividade nos processos políticos, sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio. (GONZALEZ, 2020, p. 38).

A partir disso, na reprodução do mito, o grupo dominante atribui às pessoas negras a responsabilidade por não ascender socialmente, ou seja, elas são culpabilizadas por não participarem efetivamente dos processos políticos, sociais, econômicos e culturais, já que não tiveram sorte em suas escolhas individuais. Por outro lado, essa culpabilização e individualização é incorporada pela(o) negra(o), culpando-se pela sua própria desgraça.

Gonçalves (2018, p. 514), com o intuito de “demonstrar que a questão racial se constituiu (e se constitui) como o nó que amarra a questão social”, destaca que o fim do processo de escravidão no Brasil não significou a possibilidade de acesso à cidadania e/ou de tornar-se parte do proletariado para a maioria das(os) negras(os), sendo essa população criminalizada e tratada como perigosa. Para a autora, a “questão racial não é apenas expressão da questão social, ela antecedeu e, ao mesmo tempo, sustentou a conformação do antagonismo entre as classes sociais, isto é, foi alicerce da desigual distribuição de riquezas no emergente capitalismo brasileiro” (GONÇALVES, 2018, p. 515).

Para Moura (1983):

Os mitos e racionalização do escravismo são desenterrados e reinterpretados para manter o negro atrás do exército industrial de reserva, como massa marginalizada. O preconceito de cor funciona, portanto, como um mecanismo regulador do capitalismo dependente a fim de manter os baixos padrões de salários dessas massas plebéias e da classe operária por abrangência. O sistema mantém o negro *sob controle*. E a repressão do aparelho policial entra em contato corpo-a-corpo com o negro e segmentos marginalizados. A imagem do negro, por isto, passa a ser, a de um desordeiro, criminoso, baderneiro e antibrasileiro (MOURA, 1983, p. 25).

Dessa maneira, o racismo, por meio das políticas de branqueamento adotadas pelo Brasil, teve um papel primordial em definir “o lugar da(o) negra(o)” após a Abolição da

escravidão, através da construção das bases da Divisão Racial e Sexual do Trabalho no Brasil, cumprindo o papel de controle ideológico sobre essa população – tendo o discurso da democracia racial um papel primordial nesse controle. Cabe ainda afirmar que o “Estado brasileiro, alicerçado pelo ideário da superioridade branca, cuidou de organizar e legitimar o tratamento vil que seria destinado a ex-cativos” (GONÇALVES, 2018, p. 518).

Isso é reflexo, para Báez (2010) e Gonzalez (2019), das bases ideológica, política, social, econômica e cultural que garantem produção e reprodução da dominação-exploração racista-patriarcal-capitalista, as quais seriam impensáveis de manter sem a reprodução e perpetuação da história e valores dos vencedores: “A África é o continente “obscuro”, sem uma história própria (Hegel); por isso, a razão é branca, enquanto a emoção é negra. Assim, dada “sua natureza sub-humana, a exploração socioeconômica dos *amefricanos* por todo o continente é considerada “natural”” (GONZALEZ, 2019, p. 349).

Para Ferreira (2016):

O modo como se conformou a constituição da sociedade brasileira no período colonial, sustentada pelo trabalho escravo, solapou do negro e da mulher as condições mínimas para o alcance de patamares privilegiados. O período republicano no pós-abolição, por sua vez, também não foi tão diferente, assentado em teorias racialistas e sexistas o princípio da suposta inferioridade nata destes segmentos (FERREIRA, 2016, pp. 22-23).

Observa-se que Ferreira, em sua análise, procura enfatizar o papel das relações sociais na formação histórica do Brasil, as quais asseguraram a inferioridade das mulheres e da população negra. Logo, percebe-se que as relações raciais e patriarcais de gênero são determinantes para produzir e reproduzir a sociedade capitalista, pois a desvalorização, a desumanização e a opressão de negras(os), mulheres e outros grupos sociais garantem a reprodução das relações sociais no capitalismo.

Desse modo, nosso passado colonial escravista nos mostra que não foi aprisionada apenas a terra antes da Abolição, mas o próprio mito da democracia racial, que ainda sustenta a estrutura racista e contribui, em um país de capitalismo dependente, para a reprodução de um cativeiro contínuo dos corpos e mentes de negras e negros. Ainda que as(os) negras(os) tenham criado formas individuais e coletivas de resistência, a relação terra e trabalho, antes e após a Abolição, foram determinantes para garantir a permanência de relações sociais estruturadas no racismo. Com isso, o cativeiro da(o) negra(o) hoje é a superexploração, a pobreza, a desemprego, a analfabetismo, o trabalho infantil, o encarceramento, o feminicídio, o genocídio de sua juventude negra, dentre outras tantas mazelas, conforme veremos a seguir.

2.3.2 Racismo no Brasil hoje: reatualização cotidiana do *Quarto de despejo*

A vida escrava continuava até os dias de hoje. Sim, ela era escrava também. Escrava de uma condição de vida que se repetia. Escrava do desespero, da falta de esperança, da impossibilidade de travar novas batalhas, de organizar novos quilombos, de inventar outra e nova vida (EVARISTO, 2017, p. 72).

Enquanto a vida continua escrava para muitos brasileiros – ao falar de racismo hoje –, Osório (2021, p. 07) aponta que “pessoas brancas têm mais renda, mais escolaridade, moradias mais salubres e seguras, têm mais de tudo que é bom, e menos de tudo que é ruim”.

Entendemos até aqui que isso não é natural, mas resultado do funcionamento das estruturas racista-capitalista e patriarcal que permeiam historicamente as relações sociais, baseado em um desenvolvimento combinado e desigual (GONZALEZ, 2020).

Com essa perspectiva, para compreender como o racismo se expressa hoje, dialogaremos com a obra *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (2014), escrito na década de 1950, a qual nos possibilita fazer mediações importantes para compreender a situação das pessoas negras no pós-escravidão, em especial na atualidade. Quem escreveu essa obra – que hoje é um dos livros mais vendidos no mundo – é uma mulher negra, mãe solo, catadora de papel, favelada e escritora: Carolina Maria de Jesus.

Percebe-se que a vida de Carolina e sua narrativa “Quarto de despejo: diário de uma favelada” (2014) carregam um conjunto de expressões advindas do entrecruzamento do racismo, sexismo e capitalismo. Nesse sentido, Moura (2014), ao analisar tal obra, afirma que ela é uma das mais representativas sobre a situação da pessoa negra marginalizada no Brasil.

Com isso em vista, nota-se que estas estruturas contribuem para a reatualização cotidiana do *quarto de despejo*, enquanto expressão do processo de dominação-exploração. Um dos primeiros anúncios que Carolina (2014) escreve em seu diário é que “atualmente somos escravos do custo de vida”. Observa-se que essa realidade não mudou, isso porque as relações patriarcais de gênero e o racismo continuam sendo indissociáveis para a produção e reprodução do capitalismo dependente brasileiro, garantindo assim que a vida das pessoas negras ainda seja permeada pelos piores indicadores socioeconômicos (OSÓRIO, 2021). Assim, as mulheres negras nunca deixaram de ser oprimidas e exploradas devido as condições de vida, que têm sido agravadas no atual contexto pandêmico da COVID 19 (FASTINO; GONÇALVES, 2020).

Em trechos de sua obra, Carolina retrata a situação das(os) negras(os) no Brasil pós-Abolição: “[...] 13 de maio – Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o

dia da Abolição. Dia de comemoramos a libertação dos escravos”. Carolina prossegue: “Nas prisões os negros eram os bodes expiatórios. Mas os brancos agora são mais cultos. E não trata com desprezo. Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz”. Após relatar o cotidiano de fome, Carolina finaliza: “O dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome!” (JESUS, 2014, pp. 30-31). Em mais um trecho do livro, ao ler uma reportagem em jornal sobre violência policial contra um negro, Carolina expõe a sua revolta e questiona a *libertação das(os) escravas(os)* e a violência policial presente no cotidiano da população negra no pós-Abolição: “[...] quem sabe o guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata?” (JESUS, 2014, p. 108).

O que se percebe é que as cenas relatadas por Carolina no “Quarto de Despejo” (2014) se repetem nas reportagens, no cotidiano, ou melhor, na vida da maioria da população negra brasileira. O “Quarto de despejo” (2014) prevalece nas prisões, morros, favelas, ruas; suas(seus) moradoras(es), em sua maioria, são negras(os) que estão recolhendo ossos e restos de alimento no lixo, estão desempregadas(os), violentadas(os) e colocadas(os) à margem da sociedade. Pode-se afirmar, então, que Carolina evidencia, em seu “Diário”, a situação de marginalidade em que foi colocada a população negra no Brasil pós-escravidão, em especial a mulher negra, sendo essa condenada à fome, ao desemprego, a condições precárias de moradia, à violência etc.

Carolina, relatando uma situação em que se deparou com sacos de arroz apodrecendo em um armazém, em que mesmo circulando ratos e baratas, o arroz não era doado, diz: “[...] porque é que o homem branco é tão perverso assim? Ele tem dinheiro, compra e põe nos armazéns. Fica brincando com o povo igual gato com rato” (JESUS, 2014, p. 148). Em outra passagem da obra, ao denunciar o aumento do preço dos alimentos, Carolina afirma: “[...] o mundo é como o branco quer. Eu não sou branca, não tenho nada com estas desorganizações” (JESUS, 2014, p. 70).

Assim, a autora, partindo das situações concretas vivenciadas em seu cotidiano de mulher negra favelada, expõe as contradições das relações raciais na produção e reprodução da sociedade capitalista, que é estruturada na exploração/opressão de negras(os).

Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua) do IBGE (2021), a população negra compõe 56,3% da sociedade brasileira. Entretanto, apesar de ser a maioria da população, devido ao racismo estrutural, essa parcela da sociedade brasileira não acessa a maior parte da riqueza produzida, demonstrando que continua sendo a classe mais espoliada. Logo, ao analisarmos os indicadores referentes à

concentração fundiária, segurança pública e fome, percebe-se que a maioria das(os) negras(os) permanece no *quarto de despejo*.

Embora essa obra tenha sido escrita para retratar a situação da população urbana favelada, ao falarmos aqui nesta tese da obra “Quarto de despejo” (2014), estamos nos referindo também às péssimas condições de vida da população rural, em especial dos quilombolas. Nesse sentido, seja no urbano ou no rural, enquanto uma pequena parcela de brancos concentra imóveis e terras, a maioria da população negra brasileira luta para ter acesso à terra e à moradia digna.

Desse modo, observa-se que a concentração fundiária no Brasil é um dos aspectos que por meio da expropriação contribui para manter historicamente a(o) negra(o) no *quarto de despejo*. Conforme o subitem 2.3.1 mostrou, a transformação da terra em cativeiro por meio da Lei de Terras, antecedeu a libertação do cativo no Brasil (MOURA, 2014). Nessa linha de pensamento, Moura (2014) aborda que uma das características dessa lei era impossibilitar que as(os) negras(os) fossem convertidas(os) em camponesas(es), sendo essa a raiz da questão agrária brasileira.

Dessa forma, o objetivo da Lei de Terras vincula-se à tentativa de impossibilitar “o acesso à terra por parte da população supostamente livre (dado o esgotamento da escravidão), antecipando o que poderia ser uma ameaça ao poder de parcela da elite nacional, qual seja, a quebra do monopólio da terra” (NAKATANI; FALEIROS; VARGAS, 2012, p. 2019). Com isso, a existência de uma estrutura agrária baseada na concentração de terras foi essencial para que o racismo estrutural continuasse sendo indissociável da produção e reprodução do capitalismo brasileiro.

Em se tratando dessa estrutura agrária concentrada e desigual, os dados do censo agropecuário de 2017 ajudam a expor essas contradições. De acordo com o Censo Agro IBGE de 2017 (2019), os estabelecimentos com menos de 10 hectares representam cerca de 50,91% das propriedades, mas possuem apenas 2,28% da área total no Brasil. Os estabelecimentos acima de 1.000 hectares, correspondem a cerca de 1,3% dos proprietários de terra no Brasil e concentram 47,60% da área de terra. Por outro lado, o Censo Agro IBGE 2017 (2019) apresenta ainda os dados dos estabelecimentos agropecuários por raça do produtor. Segundo este censo, 59,4% dos proprietários são brancos, 28,3% são negros, 0,8% amarelos e 0,3% indígenas. O Censo evidencia ainda que a maioria das terras com menos de 5 hectares estão nas mãos das pessoas negras, já as propriedades acima desse tamanho estão concentradas nas mãos dos brancos (IBGE, 2019).

Percebe-se ainda que a monopolização da terra no Brasil, além de fruto do racismo

estrutural, também expressa as relações patriarcais de gênero, pois são homens que prevalecem à frente desses estabelecimentos agrários, representando 81,0% dos responsáveis por administrá-los (IBGE, 2019). Portanto, as bases da questão agrária brasileira, ou seja, das contradições advindas da relação capital/trabalho no campo, são inseparáveis das relações patriarcais de gênero e das relações raciais estruturadas historicamente, sendo importante situar que a expropriação da população rural foi fundamental para a formação das favelas.

Sendo assim, a existência das condições de vida da população negra e pobre descritas no “Quarto de Despejo” é indissociável da questão agrária brasileira. Isso porque a prevalência da manutenção do poder nas mãos dos homens brancos é reflexo do processo de colonização e escravidão que se reproduziu a partir das estruturas de dominação-exploração patriarcal, racista e capitalistas, as quais asseguram que negras(os) e mulheres permaneçam no *quarto de despejo*. Com isso, os conflitos agrários e a violência no campo e na cidade fazem parte do cotidiano de quilombolas, de indígenas, de camponeses, de favelados, de periféricos, de sem terra e de sem teto, que foram privados historicamente do acesso à terra e a moradias no Brasil.

Nota-se também que a atualidade do “Quarto de despejo” está presente nos dados referentes à segurança pública. Quanto a isso, os dados do Anuário de Segurança Pública de 2021, organizado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), ajuda a expor parte das contradições da segurança pública⁴⁹ que se expressam na vida da população negra brasileira, frutos do *nó* racismo, sexismo e capitalismo.

Embora não seja nossa intenção aprofundar o debate entre o racismo e o sistema criminal brasileiro, Borges (2019) nos ajuda a compreender tal questão:

O que poderíamos chamar de germe do sistema criminal brasileiro já se iniciou punitivista. De 1500 a 1822, o que seria um código penal eram as Ordenações Filipinas, notadamente o Livro V, onde predominava a esfera privada e da relação senhor/proprietário-escravizado/propriedade. Com isso, a lógica do direito privado imperava já no nascedouro do nosso sistema e, dado o caráter violento do escravismo, já tinha em seu cerne as práticas de tortura, fossem psicológicas, fossem físicas, por mutilações e abusos sofridos pelos escravizados. Havia, com isso, diferenciação das penas entre escravizados e livres. Um exemplo é a execução da pena capital em que os “bem-nascidos” eram executados pelo machado, considerada uma morte digna, e aos demais era utilizada a corda, considerada uma morte desonrosa. Posteriormente, essa diferenciação não aparecerá na letra da lei, mas será exercida e sentida na aplicação da punição aos réus. As sanções e as punições operadas na esfera pública diziam respeito a revoltas, rebeliões e organizações de resistência, como os quilombos, que transcendiam o caráter de crime contra o proprietário e se estabeleciam como crimes, considerados traições, contra a Coroa (BORGES, 2019, p. 47).

⁴⁹ Mesmo que apresentemos alguns indicadores sobre a segurança pública, não aprofundaremos este debate na pesquisa. Aos que desejarem saber mais sobre o tema, recomendamos a leitura de Borges (2019).

Com isso, o mito da democracia racial na atualidade tem contribuído para ocultar a base eugênica⁵⁰ que sustenta historicamente a sociedade brasileira. Foi essa base que definiu o que seria o crime e quem seria o criminoso no país (BORGES, 2019). Sobre isso, os dados do Anuário de Segurança Pública ajudam a expor a atualidade da eugenia no sistema criminal brasileiro. De acordo com esses dados, 76,2% das mortes violentas intencionais ocorridas no Brasil em 2020 foram de pessoas negras, sendo 91% homens e cerca de 54,3% jovens (FBSP, 2021). No caso dos homicídios dolosos (englobando feminicídios), 75,8% das vítimas eram negras e 23,8% brancas. Ao voltarmos nosso olhar para os indicadores entrecruzando sexo/gênero e raça referente à segurança pública, perceberemos que as mulheres negras são as que mais morrem nos casos de feminicídio e são as maiores vítimas nos casos de estupro de vulnerável. Nesse sentido, cerca de 61,8% das vítimas de feminicídios no Brasil são mulheres negras. Além disso, as mulheres negras foram 50,7% das vítimas de estupro e de estupro de vulnerável em 2020 (FBSP, 2021). González (2020, p. 298) aponta que “os casos de violência para com a mulher e os negros ocorrem em consequência de um racismo e machismo desenfreado”. A autora destaca, então, a importância do movimento negro e feminista como central para denunciar e avançar na tomada de consciência das(os) oprimidas(os).

As(os) negras(os), além de serem as maiores vítimas da violência advinda dos homicídios, ainda são vítimas também das intervenções policiais. Nesse cenário, temos os exemplos da pele negra de Amarildo, Kauan, João Pedro, Jefferson Guilherme, Eduardo Felipe, Jhonatan, Ágatha, Kathlen, Marcus Vinicius, dentre tantas outras pessoas negras que foram alvos do racismo estrutural, sendo estes alguns dos nomes que se tornaram apenas números nos anuários de Segurança Pública referente às vítimas de ações da polícia. Percebe-se, assim, que o que torna uma pessoa alvo, principalmente nas comunidades periféricas, de um tiro ou de uma intervenção policial no país vem sendo, historicamente, a cor da pele. De acordo com o FBSP (2021), 78,9% vítimas que morreram em ações da polícia em 2020 eram negras; por outro lado, 20,9% eram pessoas brancas. Outro dado referente ao perfil dessas

⁵⁰ De acordo com Borges (2019, p. 54), em 1894 foi lançado, pelo médico eugenista Raimundo Nina Rodrigues, o livro *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. No livro, dedicado a Cesare Lombroso, o médico brasileiro critica o Código Penal Brasileiro de 1890 e defende tratamento diferenciado para o que ele considera “raças inferiores” nas penalizações: o negro e o indígena. Segundo as teorias defendidas por ele e por muitos outros, havia graus diferenciados de criminalidade nas diferentes raças, por uma suposta diferença no grau de “evolução” das sociedades às quais pertenciam esses indivíduos. Negros e indígenas eram estereotipados como incapazes, próximos ao grau primitivo e, portanto, sem consciência e civilidade. Com isso, Rodrigues até fez discussão sobre mestiçagem, benefícios e prejuízos da prática, no sentido da degenerescência que causaria, sendo uma delas o crime. No calor dos debates de uma nova reforma do Código Penal de 1940, o livro de Nina Rodrigues foi relançado, em 1938, para pressionar pela manutenção de elementos de diferenciação racial explicitados em lei.

vítimas que nos chama atenção é que, além da maioria ser negra, 76,2% tinham a idade entre 12 a 29 anos. Assim, a taxa de letalidade policial por raça/cor demonstra que as(os) negras(os) no Brasil têm 4,2% mais chances de serem assassinadas(os) em ações policiais, enquanto as pessoas brancas têm 1,5% de chances (FBSP, 2021).

Com isso em vista, um debate que se coloca é o genocídio da população negra, em especial da juventude. Para Borges (2019), o sistema criminal é um sistema racializado de controle social, “em outras palavras, se a discriminação explícita saía do campo das leis, essa manutenção de controle, vigilância e repressão estava resguardada no sistema penal pela prática policial” (BORGES, 2019, p. 55).

Segundo o FBSP (2021), 66,3% da população carcerária do Brasil é negra, enquanto 33,5% é branca e 1,2% de outras raças. Esses dados mostram que os negros não são apenas os que mais morrem nos casos de homicídios intencionais e ações policiais, são também, conforme o Anuário de 2021, a maioria da população carcerária brasileira.

Em se tratando do encarceramento de mulheres, de acordo com Borges (2021), duas em cada três presas no Brasil são negras. Considerando que o Brasil é um país com uma formação histórica marcada pelo sequestro e pela escravidão de pessoas negras, baseados em concepções racistas, passados 134 anos de abolição da escravidão, não foram alteradas as estruturas das relações sociais. Por isso, Borges (2019) aponta que o racismo é um dos pilares que sustentam a implantação do sistema de justiça brasileiro. Isso porque, em um país que animalizou a(o) negra(o) por quase quatrocentos anos, o mito da democracia racial foi construído justamente para ocultar as diversas formas de opressões que se estruturam na modernidade (MOURA, 2014).

Um autor importante na denúncia da falsa abolição do Brasil e de como o racismo foi se rearticulando para manter suas amarras sobre o povo negro é Abdias do Nascimento. Em sua obra “O Genocídio do Povo Negro” (1978), ele argumenta que esse genocídio ocorreu de forma escancarada no período da escravidão e aprofundou-se após a Abolição, porém assumindo novos contornos. Nessa perspectiva, procurando dar ênfase ao protesto negro, o autor busca denunciar o mito da democracia racial e reivindica a construção de uma sociedade plurirracial democrática. Para Nascimento (1978), com a rearticulação do racismo, esse genocídio foi institucionalizado e ele não ocorre apenas por meio da violência contra os negros – conforme os dados do Anuário FBSP (2021) apresentou –, mas também por meio dos processos de *aculturação*, da *assimilação*, do apagamento da história, da memória e da cultura do povo negro.

Dessa maneira:

O sistema de justiça criminal tem profunda conexão com o racismo, sendo o funcionamento de suas engrenagens mais do que perpassados por essa estrutura de opressão, mas o aparato reordenado para garantir a manutenção do racismo e, portanto, das desigualdades baseadas na hierarquização racial. Além da privação de liberdade, ser encarcerado significa a negação de uma série de direitos e uma situação de aprofundamento de vulnerabilidades. Tanto o cárcere quanto o pós encarceramento significam a morte social desses indivíduos negros e negras que, dificilmente, por conta do estigma social, terão restituído o seu status, já maculado pela opressão racial em todos os campos da vida, de cidadania ou possibilidade de alcançá-la. Essa é uma das instituições mais fundamentais no processo de genocídio contra a população negra em curso no país (BORGES, 2019, p. 21).

Magali da Silva Almeida, em artigo publicado em 2014, dedicou-se a demonstrar a violência do processo de escravidão no Brasil e como essa violência foi institucionalizada no pós-Abolição. A autora argumenta que o genocídio do povo negro é condição intrínseca ao capitalismo. Para Almeida (2014), o racismo opera destituindo da sua vítima a condição humana, sendo o funcionamento do mesmo responsável pelo genocídio de um número significativo de seres humanos. A partir da análise de alguns indicadores sociais, a autora ressalta que o que contribui para esse genocídio são a violência, o desemprego, o analfabetismo, a pobreza e o desmonte do sistema público de saúde e assistência, vinculando aos fundamentos raciais o quadro de desigualdades no país.

Essas desigualdades apontadas por Almeida (2014) estão explícitas na obra “Quarto de Despejo” (2014), nas condições de vida narradas por Carolina, enquanto expressões do racismo estrutural e das relações patriarcais de gênero e de classe.

Nesse rumo da análise, o Brasil iniciou o ano de 2022 com mais de 600 mil mortos devido a COVID 19, que contabilizou as primeiras ocorrências de óbitos no mês de março de 2020, representando o aprofundamento do que Iamamoto (2007) apontou como banalização e a descartabilidade da vida. Mesmo que não possamos dimensionar os impactos futuros da pandemia e tenhamos tido, nos primeiros meses de 2022, uma diminuição significativa dos casos com vacinação massiva da população, pode-se indicar que as(os) negras(os) e mulheres são os grupos sociais mais afetados por essa pandemia, em decorrência das desigualdades econômicas, sociais e de gênero e raça evidenciadas no atual contexto mundial e nacional (OXFAM BRASIL, 2020).

Os dados da Oxfam Brasil (2020) evidenciam as condições de milhares de pessoas que têm acesso precário ou mesmo não têm acesso às políticas públicas, ao saneamento básico, à saúde, à mobilidade humana adequada etc. Esses indicadores também revelam que uma

parcela significativa da população brasileira não tem condições de manter-se em isolamento, manter a higienização adequada de seu ambiente e uma alimentação que supra suas necessidades. Como a população negra se encontra em situação de maior precariedade, a pandemia desnudou a sua situação, pois 57% dos mortos pela COVID 19 no Brasil eram negras(os), já as(os) brancas(os), 41% (OXFAM BRASIL, 2020).

O “Quarto de despejo” (2014) não foi escrito em um contexto de pandemia, mas as narrativas de Carolina presentes na obra nos provocam a perceber o quanto o capitalismo dependente, racista e patriarcal assegura que quem paga a maior parte conta das crises econômica e sanitária no Brasil são sempre as mesmas pessoas (negras(os) e mulheres) e que essa conta tem sido paga com a sua própria vida.

De acordo com o DIEESE (2021), o número de pessoas que perderam postos de trabalho por causa da crise sanitária, entre o 1º e o 2º trimestre de 2020, foi de 8,8 milhões. Desses, 71,4%, ou 6,3 milhões, eram negras: 40,4% mulheres e 31% homens. Para as(os) negras(os), a taxa de desemprego é sempre maior do que a das(os) não negras(os). Enquanto para os homens negros ficou em 13,2%, no 2º trimestre de 2021, para os não negros foi de 9,8%. Entre as mulheres, a cada 100 negras na força de trabalho, 20 procuravam trabalho, proporção maior do que a de não negras, 13 a cada 100.

As médias de rendimento também comprovam a desigualdade de remuneração por cor/raça. Enquanto mulheres e homens não negras(os) receberam em média R\$ 3.471,00 e R\$ 2.674, respectivamente, no 2º trimestre de 2021, trabalhadores negros ganharam R\$ 1.968 e trabalhadoras negras, R\$ 1.617 (DIEESE, 2021). Cabe destacar ainda que, a partir de 2018, o Brasil retornou para Mapa da Fome, passando 5% dos brasileiros a não suprir suas necessidades nutricionais mínimas, número que se ampliou no contexto da pandemia.

Nesse sentido, a pandemia contribuiu para agravar ainda mais essa situação. Em 2020, no Brasil, a fome e insegurança alimentar grave retornaram aos patamares próximos aos apresentados pelo país em 2004 (REDE PENSSAN, 2021). Nesse quadro, os lares comandados por mulheres negras são os mais afetados. A divisão racial e sexual do trabalho implica desemprego e baixos rendimentos para negras(os) e mulheres. Desempregada e com menor renda, essa parcela da população está condenada à escravidão da fome, o que Carolina narrou tão bem em “Quarto de Despejo” (2014).

A partir da publicação da revista Forbes Brasil⁵¹ sobre os “10 maiores bilionários brasileiros de 2020”, chama-nos atenção ainda que 90% desses milionários são homens

⁵¹ Disponível em: <https://www.forbes.com.br/listas/2020/09/10-maiores-bilionarios-brasileiros-em-2020/>. Acesso em: 10 dez. 2022.

brancos – estando nessa lista apenas uma mulher –, que concentram uma fortuna entre 18,7 bilhões e 119,08 bilhões de reais. De acordo com a Oxfam Brasil (2020), mesmo em período de pandemia da COVID 19, esses bilionários tiveram suas fortunas aumentadas, ilustrando bem o funcionamento dessa estrutura desigual e combinada, pois, no Brasil, durante a pandemia, 42 bilionários aumentaram suas fortunas em 34 bilhões de dólares, enquanto 40 milhões de pessoas podem perder seus empregos e 52 milhões de pessoas entrarem na faixa de pobreza.

Assim, ao falarmos da reatualização do “Quarto de Despejo” (2014), a partir da análise da concentração fundiária, segurança pública, desemprego, rendimentos, fome e concentração de renda, estamos compreendendo que esse cenário “trata-se da constante atualização da dinâmica jamais encerrada entre a casa-grande e a senzala e, mais uma vez, o que está em jogo é a permanência das velhas relações coloniais, patriarcais e racistas do capitalismo brasileiro” (FAUSTINO; GONÇALVES, 2020, p. 286).

A partir dos relatos de Carolina, verifica-se que quem fala não é apenas uma mulher negra, mas uma mulher negra favelada, que tem sua vida permeada pelas relações de raça, gênero e classe. Portanto, tentar compreender a sua realidade somente na perspectiva de raça ou somente na de classe ou gênero, como também priorizar apenas dois aspectos dessa realidade, seria limitar a análise da realidade, que possui características únicas e pertence a um todo social e orgânico. Carolina (2014), “ao escrever a si próprio, seu gesto se amplia e, sem sair de si, colhe vidas, histórias do entorno. E por isso é uma escrita que não se esgota em si, mas, aprofunda, amplia, abarca a história de uma coletividade” (EVARISTO, 2020, p. 36). Desse modo, a obra de Carolina, por meio de suas escrituras⁵², apresenta uma escrita que não aborda apenas sua individualidade, abarca, antes, a história da coletividade e suas complexidades (EVARISTO, 2020).

Isso posto, o *nó* racismo-capitalismo-patriarcado se relaciona dialeticamente e suas estruturas resultam em expressões concretas (SAFFIOTI, 2011). Falar de racismo, patriarcado e capitalismo é falar em como se produz e se reproduz a vida cotidiana enquanto unidade concreta, pois tais estruturas não são abstrações vazias e a-históricas, são expressões das relações sociais de dominação-exploração que foram construídas historicamente. Dessa

⁵² Escrivência, em sua concepção inicial, realiza-se como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende barrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra e a escrita nos pertencem também (EVARISTO, 2020).

maneira, se essas estruturas se baseiam em exploração e dominação, em especial no caso das(dos) negras(os), as formas de contestação negra contra a escravidão embora invisibilizadas historicamente se fizeram presentes desde a chegada das pessoas escravizadas, sobretudo por meio dos quilombos.

Pode-se afirmar, assim, que a existência dos quilombos são formas de (re) existência e denúncia de todo esse processo de concentração fundiária e de violência, desemprego e fome. A existência do quilombo se torna essa forma de (re)existência, inclusive da favelização retratada tão bem por Carolina no “Quarto de despejo” (2014) – o que será visto no capítulo seguinte.

3 QUILOMBO É O NOSSO LUGAR: A (RE)EXISTÊNCIA QUILOMBOLA NO BRASIL

*“A Terra é o meu quilombo.
Meu espaço é meu quilombo.
Onde eu estou, eu estou.
Quando eu estou, eu sou.”*
(NASCIMENTO, 1989, p. 59).

“Mas a nossa história de sofrimento e luta diz que somos quilombolas” (VIEIRA JUNIOR, 2019, p. 256). As palavras de Belonísia, no livro *Torto Arado* (2021), e de Nascimento (1989) descrevem bem a experiência do que é ser quilombola, permeada pela (re)existência. Ao situarmos o quilombo como esse espaço de (re)existência, estamos partindo da concepção de Santos (2019) de que a existência do quilombo representa a forma da resistência quilombola. Ou seja, ser quilombola em uma sociedade estruturada em relações raciais permeadas pelo racismo é ser (re)existência, pois a própria existência desse espaço e das pessoas que fazem parte do quilombo expressa a tentativa de ressignificar as relações sociais que historicamente vêm oprimindo e explorando o povo negro no passado e no presente.

Assim, o olhar para o quilombo, para a(o) quilombola, colocando centralidade na categoria (re)existência, vincula-se ao entendimento de Santos (2019) sobre a necessidade de romper com a visão colonialista sobre o lugar social atribuído ao povo negro na história do Brasil. Isto é, a existência, em si, é um ato de resistência a essa estrutura de dominação-exploração, conforme abordaremos na seção 3.1. Uma das contribuições importantes desse capítulo foi ter abordado na seção 3.2, o Quilombo dos Palmares como um dos principais quilombos da história, colocando as mulheres de Palmares (Acotirene, Aqualtune e Dandara) no centro dessa história, uma vez que a história além de ser contada pela perspectiva do opressor, também é contada de uma perspectiva machista, em que apenas os homens fazem história, apagando as mulheres.

De acordo com Nascimento (2021), o quilombo no Brasil historicamente foi definido como um estabelecimento territorial de negros. Para a autora, a visão reducionista dos documentos oficiais, que retratam apenas as guerras contra os quilombos, não apresenta a amplitude dos sistemas alternativos de produção e vivência nos territórios dos quilombos.

Convém ressaltar que a Constituição Federal (CF/1988), em seu artigo 68, das Disposições Transitórias da CF – conforme veremos na seção 3.3 –, baseia-se nessa concepção de quilombos enquanto estabelecimento territorial e prevê o reconhecimento da

propriedade das terras dos “Comunidade Remanescentes de Quilombo” (BRASIL, 1988). Esse item representa o reconhecimento legal dos quilombolas como sujeitos de direitos.

Esse reconhecimento legal só foi possível pela luta e reivindicação dos corpos negros, porque não apenas derrubava a tese de que os quilombos deixaram de existir no Brasil pós-Abolição da Escravidão em 1888, mas também expunha as contradições estruturantes dessa sociedade. Para além disso, compreende-se que, embora seja um avanço constitucional o reconhecimento público da existência dos remanescentes de quilombos, a morosidade da efetivação da legislação tem sido um desafio para a titulação de territórios quilombolas no Brasil, como também tem contribuído para intensificar os conflitos e ataques contra essas comunidades – abordaremos tal aspecto da discussão na seção 3.3.1. Já na seção 3.4 foi desenvolvido um debate sobre os quilombos em Minas Gerais, no período anterior à abolição, dando destaque aos quilombos do Vale do Jequitinhonha, sendo ressaltados as particularidades que essas organizações sociais tinham e o processo de invisibilidade no pós-Abolição.

Na subseção 3.4.1, buscou-se abordar as especificidades das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Vale do Jequitinhonha, em especial as dificuldades que essas comunidades têm vivenciado devido à intensificação dos conflitos agrários e da destruição de seus direitos, que, sob o governo Bolsonaro, vêm sendo implementados. Finalmente, na subseção 3.4.2, foi ressaltada a importância do movimento quilombola no Brasil, dando ênfase à atuação em âmbito nacional da CONAQ, em Minas Gerais, por meio da N’Golo e sua organização no Vale do Jequitinhonha, com a atuação COQUIVALE.

Diante das questões abordadas neste capítulo 3, chegamos à conclusão preliminar de que: quilombo é luta! Quilombo é resistência coletiva! Assim, os laços comunitários do quilombo são ligados ao passado ancestral, colocando a população quilombola como sujeito de direitos. O reconhecimento enquanto remanescentes de quilombo é um processo comunitário, que reafirma o laço desse grupo étnico que possui uma identidade comunitária específica. Nesse sentido, o processo de reconhecimento fortalece a identidade coletiva, uma vez que é a comunidade que precisa se organizar – principalmente por meio de associação quilombola – para reivindicar o seu reconhecimento e territorialidade. Porém, para além da luta pelo território, lutas contra a opressão e dominação das mulheres quilombolas devem ser colocadas em pauta, uma vez que diz respeito à existência das mulheres quilombolas e a opressão compromete a movimentação das mulheres dentro e fora do quilombo, o que abordaremos no capítulo 4.

3.1 O QUILOMBO COMO ESPAÇO DE (RE)EXISTÊNCIA

A história das(os) negras(os) no Brasil é marcada por um processo de dor e violência, apagamentos, porém também de luta e resistência. Assim, contra o regime de escravidão que os oprimia, os negros e negras criaram várias formas de resistências coletivas, dentre elas: guerrilhas, insurreições urbanas, quilombos e resistências individuais (suicídios, infanticídios, envenenamento de senhores etc.) (MOURA, 2020a).

Demonstrando que onde existiu a escravidão existiu também a resistência, Moura (2020a) aponta que, em todos os países que adotaram a escravidão moderna, havia formas de contestação passiva e ativa, com pessoas rebelando-se de diversas formas contra os povos escravizadores. “Na Colômbia, Cuba, Haiti, Jamaica, Peru, Guianas, finalmente onde quer que a escravidão existisse, o negro *marron*, o quilombola, portanto, aparecia como sinal de rebeldia permanente contra o sistema que escravizava” (MOURA, 2020a, p.21- grifo do autor).

Para Gonçalves (2018), a luta antiescravagista no Brasil, embora tratada como passiva, teve uma forte participação das(os) negras(os), sendo as lutas, as fugas e a formação de quilombos determinantes para o fim da escravidão. A autora enfatiza ainda que a formação do capitalismo no Brasil, por meio da introdução de bases políticas e jurídicas, ganha corpo por meio da depreciação das(os) negras(os), sendo elas(es) deixadas(os) às margens dos direitos sociais. Ou seja, “estes cativos não eram qualificados o suficiente para ajudarem a erguer os pilares da futura grandiosa nação capitalista” (GONÇALVES, 2018, p. 16)

Buscando compreender o significado do quilombo, estabeleceremos um diálogo entre Clóvis Moura, Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento, que são os três principais teóricos que estudaram os quilombos no Brasil. Nesse sentido, os três autores começam os seus estudos denunciando a visão de passividade do negro escravizado. Nas palavras de Nascimento (1980, p. 25), “o Brasil oficial dispendeu grande esforço tentando criar a ficção histórica segundo a qual o país representa o único paraíso da harmonia racial sobre a terra, o modelo a ser imitado pelo mundo.”

Nessa perspectiva, compreende-se que a história era escrita pelos escravizadores, sendo a mesma reproduzida como verdade universal, resultando em todo um apagamento e desqualificação das formas de resistência negra – em outras palavras, é a história escrita a partir de quem o escravizou e com os argumentos que justificam e reforçam a benignidade do branco no Brasil.

Moura (2020a) destaca que as formas de protesto das(os) negras(os) diante da escravidão eram interpretadas apenas no plano cultural, sendo justificadas a partir dos conceitos *acomodação, adaptação, aculturação, assimilação*, dentre outros. Dessa forma, o negro não era considerado um sujeito capaz de reagir contra a escravidão, inclusive por não ser considerado com capacidades cognitivas para isso. Desse modo, a revolta da(o) negra(o) contra a escravidão foi historicamente desqualificada e tratada como choques culturais, resultando no apagamento da existência do conflito social entre oprimidos e opressor, escravizadas(os) e escravizadores, reforçando a perspectiva da benignidade do colonizador branco.

Nascimento (2021) destaca que além do apagamento histórico do significado do quilombo, a sua interpretação era marcada por estereótipos que reforçavam a animalização e aculturação dos negros. Em termos de exemplificação, em resposta à consulta do Conselho Ultramarino em 02 de dezembro de 1740, o rei de Portugal definiu o quilombo como “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. Para Nascimento (2021), essa definição é resultado do receio da Coroa quanto à intensidade com que os núcleos de negras(os) vinham aparecendo no Brasil, sobretudo após o século XVIII, com as guerras do Nordeste.

Analisando as definições do Conselho Ultramarino e do verbete do Dicionário da língua portuguesa – sob autoria de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira –, que definia o quilombo como “Substantivo masculino. Brasileiro. Valhacouto de escravos fugidos”, Nascimento (2021) observa que tais

[...] descrições reforçam-se as noções dos negros como seres primitivos, malfeitores e irresponsáveis, e dos quilombos como bandos destituídos de caráter político. Por outro lado, essa literatura identifica os quilombos como refúgios ou “valhacoutos” de negros, num sentido deveras depreciativo (NASCIMENTO, 2021, p. 110).

Sendo uma tradição africana, a tradição oral adotada nos quilombos era responsável por transmitir a memória coletiva e a consciência social (MOURA, 2020). Dessa maneira, a maior parte das informações sobre os quilombos tem por base os documentos oficiais da repressão, sendo retratados principalmente os períodos de ataques. Segundo Moura (2020, p. 54), “a passividade do escravo pode ser vista como um mito criado pelas classes dominantes e os seus intelectuais orgânicos para justificar os seus critérios de repressão no passado e no presente”.

Beatriz Nascimento (2021) e Abdias Nascimento (1980) também ressaltam que não há praticamente registro escrito por parte dos quilombolas referente aos quilombos, pois a tradição adotada pelos mesmos era a história oral. Por conseguinte, a história não contada nos documentos oficiais, nos livros didáticos, *o país que está nos retratos*, serviu para apagar a resistência do povo negro, camuflar o seu modo de produção e reprodução e ocultar os crimes praticados contra esse povo (NASCIMENTO, 1980).

Compreendendo que tanto Abdias do Nascimento, (1980) quanto Beatriz Nascimento (2021) tenham se referenciado em Clóvis Moura (2020a) para tecer algumas contribuições sobre os quilombos, partiremos inicialmente da apresentação e concepção de quilombo de Moura (2020a).

Moura (2020a) desenvolveu trabalhos sobre a temática do quilombo buscando abordar sua organização sociológica e política, compreendendo-os como um relevante espaço de resistência negra, que, para além de representar uma negação da escravidão, tornou-se uma sociedade à parte do escravismo colonial. Em sua obra *Rebeliões e senzalas* (2020a), ao começar a tratar dos quilombos, o autor descreve:

O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existisse escravidão lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil (MOURA, 2020a, p. 159).

Enquanto unidade de protesto negro diante da situação de escravidão, o quilombo esteve presente onde existiu a escravidão negra, não sendo, de acordo com Moura (2020a), um fenômeno ocasional. Como reação ao trabalho escravo, o quilombo e o mocambo, contribuía assim para desgastar as forças produtivas dos senhores de engenhos. O autor ressalta ainda que embora a organização interna dos quilombos tenha como inspiração as instituições tribais da África, foi a rebeldia do negro diante do processo de escravidão colonial que fez com que ele se movimentasse e surgisse a necessidade de uma organização social negra que se opusesse à escravidão.

Dessa forma:

A hierarquia que se estabelecia nos quilombos exprimia um novo sistema de valores criado pelos rebeldes, isto é, significava que a dicotomia senhor/escravo deixava de existir para se estabelecer outra que funcionava dentro dos padrões de controle dos próprios elementos do quilombo (MOURA, 2020a, p. 160).

Sendo assim, o quilombo era uma reação à escravidão, constituindo-se como a

organização desses núcleos advindos das situações de fugas sucessivas e da necessidade de criar formas de organização alternativa entre as pessoas negras. Como consequência, considerando que a escravidão esteve presente em todo território brasileiro, a proliferação dos quilombos acompanhou a dinâmica desse processo. Em resposta a essa proliferação, surgiram grupos de capitães do mato, prêmios por capturas e punições que pudessem reprimir as fugas – no entanto, essas medidas repressivas não foram capazes de acabar com os quilombos (MOURA, 2020a).

Em sua obra *Quilombos: Resistência e Escravidão* (2020b), Moura procura apresentar as formas de organização dos quilombos, demonstrando que, sendo pequenos, médios ou grandes, o foco principal dos quilombolas era fugir do modelo colonial escravista. Com essa compreensão, buscando mostrar a organização dos quilombos no Maranhão, Rio de Janeiro, Paraíba, Minas Gerais, Pernambuco, Bahia, o autor enfatiza que cada região tinha suas particularidades, em conformidade com as características regionais e o momento histórico; isso porque as(os) escravizadas(os) eram distribuídos pela metrópole de acordo com os interesses da economia colonial.

Moura (2020b) destaca que ainda que a maioria dos quilombos seguissem a tradição africana, praticando a agricultura, não havia uniformidade entre eles, reproduzindo também o tipo de economia das regiões onde se situavam. Então, para explicitar melhor sobre essas particularidades dos quilombos, Moura (2020b) apresenta as tipologias de quilombos elaboradas por Décio Freitas (1980), que os dividiu em sete tipos fundamentais:

a) Os *agrícolas*, que prevalecem por todas as partes do Brasil; b) os *extrativistas*, característicos do Amazonas, onde viviam de drogas do sertão; c) os *mercantis*, também na Amazônia, que adquiriam, diretamente de tribos indígenas, as drogas para mercadejá-las com os regatões; d) os *mineradores*, em Minas Gerais, Bahia, Goiás e Mato Grosso; e) os *pastoris*, no Rio Grande do Sul, que criavam o gado nas campanhas ainda não apropriadas e ocupadas por estancieiros; f) os de *serviços*, que saíam dos quilombos para trabalhar nos centros urbanos; e, finalmente g) os *predatórios*, que existiam um pouco por toda parte e viviam dos saques praticados contra os brancos. Nos seis últimos tipos, a agricultura não estava ausente, mas desempenhava um papel subsidiário (MOURA, 2020b, p. 51-52 – grifos do autor).

A partir da análise dessas tipologias elaborada por Freitas (1980), é possível perceber a diversidade da produção e reprodução dos quilombos e o quanto essa estrutura era impactada pela regionalização da economia colonial escravista, que era baseada no modelo agroexportador, o que afetava a dinâmica dos quilombos (MOURA, 2020b). Nesse sentido, para conseguir suprir as suas necessidades, os quilombolas não podiam se limitar a reproduzir a monocultura das *plantations*, criando, então, alternativas de produção que “produzisse

aquilo que os quilombos necessitavam e que era regionalmente possível, de acordo com as possibilidades ecológicas e as disponibilidades de matéria-prima ou sementes daquelas áreas em que se formavam” (MOURA, 2020b, p. 53).

Moura (2020b) faz um paralelo entre o quilombo e o modelo econômico escravista:

Em vez de centrarem na monocultura que caracterizava a agricultura escravista, que também monopolizava a produção na mão dos senhores, os quilombos praticavam uma economia policultora, ao mesmo tempo distributiva e comunitária, capaz de satisfazer as necessidades de todos seus membros (MOURA, 2020b, p. 54)

Analisando esse paralelo que Moura faz entre a produção escravista colonial e a produção do quilombo, observa-se que enquanto no quilombo, a produção e a reprodução eram de base comunitária, voltadas a atender o bem-estar de toda sua população, visando garantir a sobrevivência dos quilombolas, a produção da economia escravista, por sua vez, baseava-se na lógica do lucro; sua produção não era baseada em suprir as necessidades da população que produzia, por isso a maior parte da população concentrava privações e uma minoria de proprietários acumulava os lucros advindos da economia escravista agroexportadora (MOURA, 2020b).

Com isso, nota-se a importância da agricultura policultura-comunitária, que contribuía para a diversidade da produção quilombola, sendo o excedente produzido comercializado como um meio de obter dinheiro para custear a compra de produtos que não eram produzidos nos quilombos.

Quanto à organização quilombola, Moura (2020b) destaca que também era bastante diversa, levando em conta o espaço ocupado, a sua população inicial, as características do solo onde era instalado, as possibilidades de reação contra os ataques dos escravistas e as características regionais. Além disso, para ele, a estabilidade dos quilombos era possibilitada justamente por essa economia de base comunitária e também familiar e religiosa.

Moura (2020a) mostra ainda, que para além de se defenderem dos ataques dos escravizadores, é presente na história de luta dos quilombos brasileiros o ataque às fazendas, promovendo roubo e fugas em massa, em outros termos, os quilombos não apenas reagiram aos ataques, mas também promoviam ataques contra os escravizadores. A partir disso, o autor nos ajuda a perceber o quanto o quilombo era visto pela metrópole como um sério risco à estrutura escravista da colônia. Segundo Moura (2020a), a metrópole instituiu em 07 de março de 1741 uma legislação dispendo como medida que fosse ferrado na testa – com ferro em brasa – com um “F” a(o) escravizada(o) fugida(o) e que fosse encontrada(o) em um quilombo.

Em caso de reincidência, a(o) escravizada(o) perderia a orelha. Tais medidas foram tomadas com o objetivo de diminuir a superlotação das cadeias com escravizadas(os) capturadas(os) e tentar coibir a formação de novos quilombos.

Os estudos de Moura (2020a) estão voltados principalmente à organização político-sociológica dos quilombos como importante espaço de resistência, ressaltando sempre que esses espaços se tornaram uma sociedade à parte, negando a sociedade escravista. O autor destaca a presença de índios e brancos nos quilombos. Para ele, “o quilombo era refúgio de muitos elementos marginalizados pela sociedade escravista, independentemente de sua cor. Era o exemplo da democracia racial de que tanto se fala, mas nunca existiu no Brasil, fora das unidades quilombolas” (MOURA, 2020a, p. 58).

Com efeito, percebe-se, então, que não apenas a(o) negra(o) era um sujeito que reagiu à escravidão, tendo também a capacidade de construir alternativas de sobrevivência, unindo-se com os indígenas e com brancos marginalizados pela sociedade escravista. Dessa forma, Moura (2004), com o quilombo como núcleo central, postulou o termo *quilombagem*, para enfatizar as atividades de resistência, rebeldia e protestos de pessoas negras escravizadas, as quais, para o autor, contribuíram para o desgaste do escravismo colonial. Segundo ele, (MOURA, 2004, p. 334), a quilombagem “é um movimento histórico e social que, no Brasil, teve início no século XVI, idêntico à marronagem⁵³ nas áreas do Caribe e outras”.

É importante destacar que a imagem da(o) negra(o) socialmente construída era marcada por estereótipos que os situavam como submissos, passivos e acomodados; a quilombagem é justamente a personificação da negação desses estereótipos. O fato de os quilombos pertencerem à dinâmica da sociedade brasileira, cumprindo a função de nódulos de resistência permanente que se contrapunham ao escravismo, situa-os como um dos movimentos sociais mais antigos do Brasil, inclusive a quilombagem é anterior ao movimento abolicionista (MOURA, 2020b)

Desse modo, sendo o quilombo um espaço de protagonismo do negro, Moura (2020b) defende que o(a) quilombola não é uma pessoa escravizada fugida, mas uma pessoa negra que se rebelou contra a escravidão e que conquistou sua liberdade, representando assim a negação ao trabalho escravo.

⁵³A marronagem, de acordo com Gomes (2018), foi um movimento ocorrido em São Domingos no (Haiti) e em outras partes do Caribe francês, similar à quilombagem brasileira. A marronagem foi desenvolvida por meio da formação de comunidades livres organizadas por exescravizadas(os) que criaram um contraponto ao modelo de escravidão vigente na época, representando um importante elemento de preservação e de resistência da cultura africana no Caribe. Em todos os países em que as pessoas negras foram escravizadas ocorreram formas comunitárias de resistência (GOMES, 2018; MOURA, 2020b).

Por outro lado, embora a liberdade da pessoa negra pudesse ser retirada novamente por meio de sua captura, os escravizadores não puderam apagar a mística quilombola, a possibilidade de construção de espaços contínuos de enfrentamento à ordem estabelecida. Para Moura (2020b), o quilombo representa uma forma contínua de protesto das(os) escravizadas(os) contra a escravidão: “Configura uma expressão de luta de classes, para usarmos a expressão já universalmente reconhecida” (MOURA, 2020b, p. 20). Assim, a memória da revolta é que alimenta e mantém a rebeldia viva, no passado, no presente e no futuro.

Não diminuindo a relevância dos estudos de Moura sobre o quilombo, percebe-se, todavia, que o mesmo estava centrado no período de escravidão, sendo Beatriz Nascimento (2021), por sua parte, uma das principais autoras que contribuem para a compreensão dos quilombos no pós-Abolição, em especial na atualidade.

Boa parte dos estudos que antecederam Nascimento (2021) colocam como centro a condição de escravizada(o) da(o) negra(o). Com essa perspectiva, a autora abandona “metodologicamente o estudo dos descendentes de ex-escravos pelo estudo do negro brasileiro que possui também uma herança histórica baseada na liberdade, e não no cativo” (NASCIMENTO, 2021, p. 121).

Nascimento (2021, p. 27) aponta para “as formas de resistência ao sistema escravista, significado ideológico, composição complexa (incluir fugidos e libertos) e continuidade entre quilombos e favelas (sobretudo no Rio de Janeiro)”. A autora apresenta os termos *quilombo* e *sistemas sociais*, levando em conta a relação tempo/ espaço, por considerar as temporalidades e as variações regionais enquanto frutos inicialmente da reação dos negros “quilombolas” ao regime escravista colonial e, por sua continuidade histórica no pós-Abolição, o quilombo se apresenta como reação dos negros ao racismo.

Nascimento (2021) observa que parte da literatura produzida sobre o quilombo no Brasil baseava-se na documentação de repressão, principalmente a produzida sobre o Quilombo dos Palmares. Como efeito, esses textos tratam o quilombo como a tentativa de retorno à situação tribal, como uma forma de a pessoa africana escravizada voltar às suas origens africanas. A autora enfatiza que há ainda uma visão romantizada, que aborda o quilombo como uma busca da(o) negra(a) pelo ideal de liberdade. Ela considera que é justo compreender que o quilombo surja a partir da aspiração da liberdade, mas o que critica é que essa aspiração de liberdade se vincule ao ideal de liberdade da Revolução Francesa, na tentativa de aplicar conceitos europeus à realidade brasileira.

Para Nascimento (2021), a partir da influência da ideologia liberal burguesa, essa interpretação do quilombo está embasada na visão eurocêntrica que tenta transpor conceitos cunhados na Europa para interpretar o quilombo brasileiro. Ademais, a autora alerta que historiadores sob influência de princípios marxistas interpretavam o quilombo como “tentativa frustrada de tomada de poder, entendendo-se assim que o escravo, por não possuir uma consciência “adequada”, não conseguiu lograr essa vitória” (NASCIMENTO, 2021, p. 123). Sendo assim, tanto o ideal de liberdade, como vinculação do quilombo ao retorno para a África, quanto a concepção de tentativa frustrada de revolução contribuem para mistificar e ocultar o real significado do quilombo como parte da história brasileira, já que as condições históricas de seu surgimento se diferenciam da realidade africana e do ideal de liberdade da Europa (NASCIMENTO, 2021).

Além disso, ao se analisar a obra de Nascimento (2021) sobre os quilombos, nota-se que outra importante contribuição da autora é a ressignificação dos termos “negro fujão” e do conceito de fuga, que é utilizado muitas vezes como sinônimo do quilombo. Nesse prisma, Nascimento (2021) sustenta que a literatura produzida historicamente sobre o quilombo retrata a(o) quilombola como “negro fujão” e o quilombo apenas como resultado de fugas. Porém, havia outras formas (como abortos, suicídios, assassinatos de senhores e até de seus descendentes etc.) que a autora considera mais contundentes, que eram utilizadas pelas(os) negras(os) como reação ao escravismo. Partindo desse pressuposto é que Nascimento (2021) argumenta que fugir de maus-tratos não era o principal motivo que impulsionava os “negros a optar por uma vida paralela, comunitária e socializante. Isto é, os maus tratos e os castigos corporais não levariam multidões de homens a criar sociedades ou assentamentos” (NASCIMENTO, 2021, p. 123).

Com isso, Nascimento (2021) procura mostrar que, mesmo diante de uma ordem escravocrata que tirava da pessoa negra sua condição de sujeito, os quilombos representam uma atitude das(os) negras(os) de conservar o sentido histórico de sua resistência baseada na sobrevivência grupal. Em um contexto em que essas pessoas eram objetificadas na condição de escravizada, o surgimento dos quilombos está vinculado à necessidade humana de viver em comunidade, resultando em formas de assentamento social e de organização negra. Dessa forma, o quilombo “se forma mais da necessidade humana de se organizar de um modo específico que não aquele arbitrariamente estabelecido pelo colonizador” (NASCIMENTO, 2021, p. 124).

Nascimento (2021) procurar mostrar a inauguração do quilombo como estrutura

social, destacando que a fuga é elemento importante para iniciar uma nova ordem social, contraposta ao modelo escravocrata vigente, mas a análise do quilombo não pode ficar reduzida a ela. Assim, levando em conta as condições geográficas que ajudaria ou não a estabelecer os quilombos, a fuga representou “a primeira forma de reação escolhida e largamente usada para iniciar uma nova ordem realmente autônoma” (NASCIMENTO, 2021, p. 128).

Nascimento (2021) afirma que o termo “negro fujão”, utilizado nos documentos oficiais para se referir aos quilombolas, foi incorporado pela literatura sobre o quilombo sem que se fizesse a ele nenhuma crítica. Desse modo, a designação do quilombo, por exemplo, por parte do Conselho Ultramarino, de 02 de dezembro de 1740, no qual quilombos e mocambos são definidos como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco” é no mínimo questionável. Isso porque, como Nascimento (2021) demonstra, havia quilombos como Palmares, dentre outros, com mais de 20 mil habitantes. Assim, como grupo social, os quilombos não podem ser tratados pela literatura como cinco fujões: “Mas as dificuldades e passividade da literatura sobre quilombos permitem que essa mal entendimento permaneça mergulhado no seu obscurantismo preconceituoso” (NASCIMENTO, 2021, p. 129).

A partir dessa crítica, Nascimento (2021) aponta que:

A fuga, longe de ser espontaneísmo ou movida por incapacidade para lutar, é, antes de mais nada, a decorrência de todo um processo de reorganização e contestação da ordem estabelecida. É o coroamento de uma série de situações e etapas nas quais estão em jogo diversos fatores: físicos, materiais, psicossociais, ideológicos e históricos (NASCIMENTO, 2021, p. 129).

Partindo do pressuposto que a fuga era impulsionada pela resistência, e não pela acomodação, e que o quilombo não se reduzia à fuga, a autora argumenta que, longe de ser o resultado de uma ação espontânea, a organização do quilombo demandava um determinado planejamento. Ela nos mostra que as primeiras pessoas que fugiam eram os homens, para começar a organizar a defesa do quilombo, sendo escolhidos locais para estabelecer e montar o quilombo que possibilitassem a defesa contra a repressão. Apenas depois que esse novo núcleo social estivesse minimamente em condições de defesa, é que os homens buscavam filhos e mulheres. Diante disso, Nascimento (2021) afirma que enquanto reação ao regime de escravidão “o quilombo ou seus correlatos são tentativas vitoriosas de reação ideológica, social, político militar sem nenhum romantismo irresponsável” (NASCIMENTO, 2021, p. 130).

Cabe notar que embora Nascimento (2021) destaque o papel dos homens à frente da

defesa dos quilombos e na organização dos quilombos, isso não significa dizer que mulheres quilombolas (por exemplo: Acotirene, Aqualtune, Dandara, dentre outras) também não estivessem à frente dessa luta armada e de fugas de escravizadas(os) – conforme veremos na seção 3.2.

Analisando essa evolução histórica dos quilombos, Nascimento (2021) a divide em duas fases: na primeira fase, os quilombos, enquanto sistemas sociais, representavam um meio de resistência, por meio da criação de formas alternativas de produção e reprodução social das pessoas negras perante a ordem escravocrata dominante. Na outra fase, dar-se-ia a continuidade dos quilombos por meio de favelas e das áreas rurais decadentes com grande contingente de população negra, como resposta ao racismo que permanece estruturando a vida social. Assim, outra contribuição importante de Nascimento (2021) é enfatizar que os quilombos, enquanto formas de resistência ao sistema escravista, possuíam significado ideológico, uma composição complexa (incluía fugidos, libertos, população livre) e que tiveram continuidade histórica em áreas rurais decadentes e favelas (sobretudo no Rio de Janeiro), onde a maioria da população é negra. Por compreender que os quilombos possuem continuidade histórica, a autora defende que:

[...] “quilombos” são atualmente favelas ou ex-favelas com grande contingente de população negra (de menor poder aquisitivo) [...] não somente áreas urbanas, como também na economia rural decadente. Nestas últimas, os negros guardam como características marcantes o isolamento da sociedade global, assim como padrões comunitários de organização social e, eventualmente, formas de produção características dos “quilombos” anteriores à abolição (NASCIMENTO, 2021, p. 116).

Nesse sentido, a autora aponta três características fundamentais dos quilombos: população, organização política e produção. Referente à população, a grande quantidade de habitantes era uma das características desse ajuntamento de pessoas com quantidade variada, “sendo que as estimativas populacionais aproximadas de ‘quilombo’ como Palmares e os de Sergipe, no século XVII, e os de Minas Gerais, no século XVIII, são de ordem de 20 mil pessoas” (NASCIMENTO, 2021, p. 112). Quanto à organização política, a autora enfatiza que havia especificidades – por exemplo: existiu em Palmares, o 1º Estado livre do Brasil, períodos marcados por relações diplomáticas entre Palmares e as autoridades coloniais e períodos em que essas relações foram rompidas. Em relação à produção, além de ser voltada à subsistência, o excedente produzido em Palmares era comercializado com os moradores das capitâneas e províncias. Nascimento (2021) destaca ainda que, a partir do século XIX, além das(os) chamadas(os) fugidas(os), faziam parte da população do quilombo pessoas negras libertas, brancas e indígenas.

Ressaltando que o quilombo era um núcleo organizado que mantinha relações sociais e econômicas com as regiões circunvizinhas – possuindo uma estrutura interna autônoma e articulada ao externo –, Nascimento (2021) procura dar visibilidade ao fato de que, embora o quilombo organizasse sua defesa contra os ataques dos escravizadores, havia momentos de paz quilombola:

Pensamos que, pela duração no tempo e pela expansão no espaço geográfico, o quilombo é um momento histórico brasileiro de longa duração, e isso graças a esse espaço de tempo que chamamos de *paz*, embora muitas vezes ele não surja na literatura existente (NASCIMENTO, 2021, p. 133).

Com isso em vista, a autora entende que é possível que o tempo de *paz quilombola* representasse uma ameaça maior do que as guerras, pois é nesse tempo que era forjada uma forma de organização contraposta à ordem escravocrata estabelecida.

Assim, uma das maiores contribuições de Nascimento (2021) é mostrar que mesmo que os quilombos fossem um sistema alternativo de resistência, eles não eram marcados apenas por momentos de guerra, mas também por períodos de paz. Levando em conta a relação tempo-espaço na história do Brasil, para a autora, a *paz quilombola* ocorre justamente durante esse período em que os quilombolas conseguem reproduzir/produzir sua existência, estabelecendo, inclusive, relações econômicas e sociais com o mundo externo, entre um ataque e outro. Ainda que com o risco constante das(os) quilombolas serem capturados e submetidas(os) novamente à escravidão, existiu um período de interstício de organização quilombola. A partir disso, a autora critica a literatura produzida sobre os quilombos, mostrando que o caráter insurrecto, de rebelião dos quilombos, vem sendo o principal enfoque dessa literatura.

Nascimento (2021) pontua que mesmo em autores cujas análises são opostas, como Nina Rodrigues e Clovis Moura, o foco das análises é o período de rebelião quilombola. Entretanto, a autora demonstra que a obra de Moura (2020b), para além do maior destaque dado ao caráter insurgente dos quilombos, também aborda o processo de organização quilombola e as relações econômicas e sociais que o quilombo estabelecia com as regiões circunvizinhas.

Nessa direção, a autora defende que:

O quilombo é uma organização social de negros, que foi só os negros que empreenderam essa organização social e que foi paralela durante todo o período da escravidão. E mais importante ainda, sendo organização social, ela se projetou no século XX como uma forma de vida do negro e perdura até hoje. (NASCIMENTO, p. 149)

Enfatizando o quilombo como organização social dos negros, Nascimento (2021) observa que apesar de a rebelião ser uma característica que compõe a existência quilombola, ela não se restringe ao caráter insurgente. A autora enfatiza que a história oficial foi contada a partir dos documentos oficiais, que registraram os momentos em que a ordem oficial atacou e entrou em conflito contra os quilombos. Assim, “o que há antes, durante ou depois é muitas vezes sonogado” (NASCIMENTO, 2021, p. 132).

Sobre as relações econômicas e sociais estabelecidas entre os quilombos, Gomes (2018) mostra que os quilombos, além de cultivarem suas roças, sobretudo roças de farinha, raramente estavam isolados e articulavam-se economicamente, realizando trocas comerciais com regiões circunvizinhas e também com escravizadas(os).

Na capitania de Minas Gerais, em 1795, já se falava abertamente das alianças que quilombolas estabeleciam com os escravos nas senzalas, os quais eram acusados de roubar e repartir os mantimentos dos paióis dos seus senhores. Há indicações de quilombolas garimpeiros em redutos de muito ouro e diamantes. Outros trocavam produtos de suas lavouras e caçadas com taberneiros e também com os escravos nas senzalas (GOMES, 2018, p. 388).

Observando o caráter regionalizado dessa produção e o comércio paralelo entre quilombos e senzalas, Gomes (2018) procura evidenciar a capacidade de articulação e movimentação dos quilombos para suprir as necessidades de sua sobrevivência coletiva. Com essa observação, Gomes (2018) e Nascimento (2021) retratam as características desse estabelecimento de relações sociais e econômicas entre os quilombos com seus vizinhos, inclusive com as fazendas. Os autores destacam que, em boa parte dos quilombos, a farinha e outros derivados representam um dos principais produtos típicos; além disso, “há criação de animais domésticos, há o fabrico de ferramentas que também vão se tornar produto (meios de produção) de relações econômicas com vizinhos” (NASCIMENTO, 2021, p. 133). Isso porque, após se organizar no espaço geográfico, especialmente nas matas, “o quilombo começa a organizar sua estrutura interna, autônoma e articulada com o mundo externo. Entre um ataque e outro da repressão oficial, ele se mantém ora retroagindo, ora reproduzindo” (NASCIMENTO, 2021, p. 133).

Outro ponto importante para compreendermos as relações no quilombo é o uso do trabalho escravo no seu interior. A partir desse pensamento, Nascimento (2021) relata que alguns historiadores consideram escravizadas nos quilombos aquelas pessoas que estavam lá contra a sua vontade. No entanto, a autora alerta que é necessário ter um olhar atento para o sistema de produção em que se baseava a economia quilombola. A utilização da mão de obra

escravizada no quilombo representava “muito mais a reprodução das formas conhecidas no regime colonial do que reminiscências de organizações sociais africanas” (NASCIMENTO, 2021, p. 134).

A autora enfatiza que, diferentemente do que muitos historiadores querem supor como hipótese, de que a escravidão no quilombo seria uma reprodução do que existia na África, tal recurso de recrutamento de mão de obra escravizada era utilizado pela classe dirigente dos quilombos sob inspiração dos padrões da época colonial escravista que vivenciavam no Brasil naquela época.

Nascimento (2021) tece também considerações sobre as relações de sexo e raça nos quilombos, contribuindo com nossa compreensão quanto às relações no quilombo no tempo de *paz quilombola* e de Rebeliões, seja durante o escravismo colonial, seja nas conformações históricas que essas relações assumiram no pós-Abolição.

Partindo dos textos sobre Palmares escritos por Nina Rodrigues e por Edison Carneiro – em que retratavam Zumbi dos Palmares casado com várias mulheres, sendo branca a esposa principal, que, segundo os autores, ocupava uma posição hierarquicamente superior às esposas mulatas e negras –, Nascimento (2021) entende que a reprodução de hierarquia de raça ou na cor no interior do quilombo neles demonstrada são reflexos do sistema colonial, “a qual, sem dúvida nenhuma, influi muito mais na estrutura interna do quilombo do que a origem africana dos seus componentes” (NASCIMENTO, 2021, p. 135). Isso porque as condições históricas daquele momento são determinantes para as conformações assumidas pelos quilombos – o que será debatido na seção 3.3. Outra questão levantada por Nascimento (2021) é essa composição racial diversa que existia no quilombo, onde pessoas negras, brancas e indígenas viviam no mesmo espaço de forma harmoniosa.

Analisando o quilombo *Jabaquara*, Nascimento (2021) destaca que os quilombos apresentam diferenças, influenciados pela conjuntura histórica em que surgiram e pelos fatos que implicaram de forma maior ou menor a sua organização, até a sua diversidade na estrutura interna. O quilombo, para Nascimento (2021, p.106), “exerce um papel fundamental na consciência histórica dos negros”. Assim, o principal fator de coesão grupal do quilombo está na identidade étnica presente no seio da comunidade. A autora compreende ainda que a relevância do quilombo para o negro na atualidade está no plano simbólico “em que seu caráter libertário é considerado um impulsionador ideológico na tentativa de afirmação racial e cultural do grupo” (NASCIMENTO, 2021, p. 109).

De acordo com Nascimento (2021), no período da escravidão colonial, era a busca

pela liberdade que impulsionava as pessoas escravizadas a formarem ou procurarem quilombos. Nesse sentido, ao analisar a resistência histórica do povo negro, a autora crítica “a generalização do termo “quilombo” para indicar variadas manifestações de resistência, generalização permeada pela postura ideológica dos pesquisadores.” (NASCIMENTO, 2021, p. 114).

Nascimento (2021) destaca o quanto a visão estereotipada e preconceituosa permeia a nossa compreensão sobre o quilombo no Brasil, sendo reforçada uma concepção de negros como malfeitores, seres primitivos e irresponsáveis, “e dos quilombos como bandos destituídos de caráter político.” O que a autora procura enfatizar é que, no decorrer do regime escravista e no pós-Abolição, os quilombos foram alterando sua organização:

Embora o quilombo como agrupamento passível de repressão pareça só existir enquanto houve o sistema produtivo da escravidão, ele não pode ter desaparecido como organização na qual vários grupos sociais estão comprometidos somente porque o regime escravocrata se extingue. Pensamos que ele, tanto como modelo quanto como segmento de estrutura social, perdeu absorvendo os novos elementos que aparecem com a desorganização do trabalho escravo, isto é, os ex-escravos, assim como indivíduos de outros grupos raciais que, de algum modo, ficaram fora da nova reestruturação da economia dominante. É verdade que não vamos vê-lo após a abolição como quilombo passível de repressão. Mas se nós tomarmos a história da repressão do negro após a abolição, talvez possamos identificar essa nova repressão com o que aconteceu historicamente com o quilombo. Queremos dizer que oficialmente o quilombo termina com a abolição. Mas que permanece enquanto recurso de resistência e enfrentamento a sociedade oficial que se instaura, embora não sofrendo mais com aquele nome nem sofrendo o mesmo tipo de repressão. Mas se nós tomarmos a história da repressão ao negro após a abolição, talvez possamos identificar essa nova repressão com o que aconteceu historicamente com o quilombo (NASCIMENTO, 2021, pp. 135-136).

Com isso, Nascimento (2021) aponta a prevalência dos quilombos no período após a Abolição. Isso porque, embora a Lei Áurea tenha significado a formalização da Abolição, as relações raciais no Brasil não foram alteradas, pois o racismo estrutural manteve as relações baseadas na exploração/dominação de brancos sobre negras(os).

Defendendo o quilombo enquanto sistema social alternativo com continuidade histórica seja nas favelas ou em regiões rurais decadentes, Nascimento (2021) enfatiza ainda que entre as(os) negras(os) quilombolas destas regiões rurais de economia decadente, há maior incidência de pessoas negras e com baixo poder aquisitivo. Muitos desses quilombos preservam os modos comunitários de organização social, desenvolvendo atividades produtivas herdadas de seus ancestrais, mais precisamente as atividades que eram desenvolvidas antes da Abolição. Ao defender a continuidade dos quilombos no pós-Abolição, a autora descarta que essa linha de continuidade do quilombo seja “como um

projeto insurrecional, como contestação da ordem social, retendo o sentido de sistema social baseado na autodefesa e na resistência como forma política.” (NASCIMENTO, 2021, p. 116).

A repressão à cultura, a religiões afro e às terras quilombolas assumiram formas mais complexas e variadas na atualidade. Para Nascimento (2021), o quilombo embora transformado, perdura marcado por um processo de marginalização do trabalho e racial. Ao trazer a reflexão referente ao tempo a que a autora chama de *paz quilombola*, em nosso entendimento, Nascimento (2021) não está ocultando o aspecto de rebelião do quilombo e deixando de mostrar que a violência contra o quilombo ganhou novas formas; o que quer demonstrar, isto sim, é que a existência do quilombo também perpassa a construção de relações sociais baseadas em formas de produzir e reproduzir a vida, garantindo sua transformação e continuidade.

Nesse prisma, Nascimento (2021) ressalta que o quilombo faz parte de um dos movimentos sociais mais antigos do Brasil, isto é, mais arcaicos. Assim, enquanto movimento, o quilombo possui uma evolução histórica que o coloca como reação à estrutura racista-capitalista-patriarcal que oprime.

Abdias do Nascimento (1980) é outro estudioso que apresenta uma concepção interessante sobre os quilombos. A partir da denúncia do racismo supremacista branco e colonialista, Nascimento (1980) propõe a unidade pan-africana – política, econômica e cultural –, na perspectiva da construção de um projeto de nação baseado na liberdade e na melhoria socioeconômica da população negra (articulando um projeto progressista, econômico e social).

Tendo como referência o *Pan-africanismo*, Nascimento (1980) postulou o conceito *quilombismo*. Com ele, o autor enfatiza a centralidade de resgatar a memória, que tem sido sistematicamente agredida por essa estrutura de exploração e de dominação racista. Diante disso, ele argumenta que, devido à violência do projeto colonial e racista, a(o) negra(o) pan-africana(o) é marcada(o) pela negação de seu passado histórico, tendo o mito da democracia racial o papel de ajudar a ocultar e mistificar a história do negro no Brasil – o que foi abordado na seção 2.3 do capítulo 2.

O autor pontua que a memória do afro brasileiro é anterior à escravidão colonial, mas a elite dominante tenta apagar essa memória de liberdade para que as pessoas negras não assumam suas raízes étnicas, históricas e culturais africanas: “A memória do negro brasileiro é parte e participe nesse esforço de reconstrução de um passado ao qual todos os afro-brasileiros estão ligados” (NASCIMENTO, 1980, p. 248).

Partindo das condições objetivas da vida das pessoas negras antes e após a Abolição, o autor compreende o surgimento dos quilombos como resultado da necessidade de o povo

negro defender sua sobrevivência e assegurar sua existência como sujeito: “Os quilombos resultam dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativo e da organização de uma sociedade livre” (NASCIMENTO, 1980, p. 255). Para ele, os quilombos tornaram-se um autêntico movimento amplo e permanente, o que afirma que o quilombismo como expressão de resistência cultural e física do povo negro é uma categoria cunhada para demonstrar que o quilombo extrapola o espaço físico, sua existência vincula-se à necessidade de assegurar a sobrevivência do afro-brasileiro:

O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômica-social própria, como também, assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e objetivos declarados: fundamentalmente todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana (NASCIMENTO, 1980, p. 255).

Desse modo, o autor reconhece a importância e a centralidade do território na produção e na reprodução do modo de vida do povo negro, mas reconhece também a importância de outros territórios de resistência negra por meio de associações, irmandades, escolas de samba, terreiros, afoxés, dentre outros, como quilombos que eram legalizados pela sociedade dominante, em um contexto em que os territórios quilombolas não eram reconhecidos formalmente, sendo considerados ilegais (NASCIMENTO, 1980). Ele define, então, o quilombismo como uma práxis afro-brasileira que unificava os quilombos legais e os considerados ilegais na direção de afirmar o povo negro como sujeito histórico, carregado de memórias de suas raízes étnicas e culturais afro-brasileira, na busca pela libertação das correntes colocados pelo racismo. O quilombismo, assim, diz respeito aos espaços de resistência coletiva que as(os) negras(os) moldaram historicamente.

Nascimento (1980) destaca a grande quantidade de organizações que passaram a se intitular Palmares e/ou quilombo, reafirmando que “o quilombismo tem se revelado fator capaz de mobilizar disciplinadamente as massas negras por causa do profundo apelo psicossocial cujas raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros” (NASCIMENTO, 1980, p. 256).

O conceito quilombismo de Nascimento (1980) é interessante justamente por nos apontar que, em uma sociedade marcada pela escravidão e genocídio do povo negro, formar quilombos, seja dentro da legalidade ou não, torna-se uma estratégia de sobrevivência física e

étnico-cultural do povo negro. Além disso, nota-se que o conceito de quilombismo postulada por Nascimento (1980) não se refere apenas à cultura, servindo também para denunciar o apagamento histórico do povo negro e as suas formas de resistência.

O samba-enredo “Ao povo em forma de arte”, escrito em 1980 por Candeia (para o Grêmio Recreativo de Artes Negras e Escola de Samba Quilombo, fundado no Rio de Janeiro em 1975), não apenas exemplifica o significado do quilombismo defendido por Nascimento (1980), mas também mostra que essa escola de samba, enquanto um quilombo que denunciava o caráter comercial que o carnaval estava assumindo naquele período, era pautada na resistência étnica, cultural e física do povo negro:

Quilombo
Pesquisou suas raízes
E os momentos mais felizes
De uma raça singular
E veio
Pra mostrar esta pesquisa
Na ocasião precisa
Em forma de arte popular [...]

Cabe destacar que, em sua obra Nascimento (1980), não somente cita a importância da Escola de Samba Quilombo para o quilombismo, mas também a de Candeia, como um baluarte da resistência negra brasileira. Em seu samba enredo, Candeia (1980) mostra o quanto foi importante revisitar a história do povo negro afro brasileiro, reafirmando que essa história não é baseada na escravidão, sendo, isto sim carregada pela sua memória da liberdade e que a arte se torna um instrumento para recontá-la.

Há mais
De quarenta mil anos atrás
A arte negra já resplandecia
Mais tarde a etiópia milenar
Sua cultura até o Egito estendia
Daí o legendário mundo grego
A todo negro de etíope chamou
Depois vieram reinos suntuosos
De nível cultural superior
Que hoje são lembranças de um passado
Que a força da ambição exterminou
Que hoje são lembranças de um passado
Que a força da ambição exterminou
Em toda cultura nacional
Na arte e até mesmo na ciência
O modo africano de viver
Exerceu grande influência
(CANDEIA, *Ao povo em forma de arte*, 1980)

Nos trechos citados do samba enredo de Candeia (1980) a memória do africano escravizado é um elemento central na resistência negra, sendo a memória um dos pilares do que Nascimento (1980) entende como quilombismo. Nesse sentido, Nascimento (1980) dá uma atenção especial à memória afro brasileira para denunciar o projeto de civilização euro-norte-americano, como responsáveis por forjar uma história única de humanidade, cumprindo o papel de apagar a memória ancestral do povo negro.

Essa reflexão de Nascimento (1980) vai na mesma direção das reflexões desenvolvidas por Nascimento (2021) e por Moura (2020a) no entendimento de que o conhecimento produzido sobre o povo negro era a história do “escravo” e não de um povo que vivia em liberdade, que produzia ciência, arte, política e que embora escravizado, empreendeu historicamente inúmeras rebeliões contra a escravidão e mesmo na ilegalidade forjaram modos de vida baseados em valores de liberdade.

E o negro brasileiro
Apesar de tempos infelizes
Lutou, viveu, morreu e se integrou
Sem abandonar suas raízes
Por isto o quilombo desfila
Devolvendo em seu estandarte
A histórias de suas origens
Ao povo em forma de arte.
(CANDEIA, *Ao povo em forma de arte*, 1980)

As palavras finais do enredo do samba reafirmam o papel do quilombismo não apenas de contar a história do povo negro, mas de manter viva as raízes de luta no quilombo, para inspirar a formação de novos quilombos. Isso porque o movimento quilombista, nas palavras de Nascimento (1980), está longe do esgotamento, fazendo-se presente no Brasil desde o século XVI: “o quilombismo está em constante reatualização, atendendo exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico” (NASCIMENTO, 1980, p. 256).

O autor mostra que, embora tenham ocorrido melhorias superficiais nas condições de vida das(os) negras(os), não houve uma mudança estrutural na opressão e exploração das pessoas negras no Brasil, fazendo com que o movimento quilombista ainda seja atual. Dessa forma, o esforço de sobreviver com dignidade e liberdade forjou os primeiros quilombos no Brasil e mantém vivo o movimento quilombista. O cativo das(os) negras(os) do ontem eram as senzalas, a escravidão e as prisões; era contra esse cativo que elas(es) formavam os primeiros movimentos quilombistas.

Atualmente, o racismo faz com que o cativo do negro sejam as prisões, o

desemprego, a pobreza e o seu genocídio. Para Nascimento (1980), são essas condições objetivas que mantêm viva a necessidade de aprofundar os princípios quilombistas, que, como “uma luta antiimperialista, se articula ao pan-africanismo e sustenta radical solidariedade com todos os povos em luta contra a exploração, opressão, o racismo e as desigualdades motivadas por raça, cor, religião ou ideologia” (NASCIMENTO, 1980, p. 257).

É interessante notar que Nascimento (1980) se baseia em Beatriz Nascimento (2021) ao conceituar o quilombo como um espaço de liberdade do negro, responsável por revigorar seus laços étnicos e ancestrais e que teve fundamental relevância na consciência histórica do negro. O autor vai na mesma direção de Nascimento (2021) ao contestar o quilombo como sinônimo de escravos fugidos. Nas palavras de Nascimento (1980, p.263), “o quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”.

Observa-se, com isso, a centralidade da perspectiva comunitária, ou melhor, coletiva, como fundante do quilombo. Assim, o que o autor propõe com o quilombismo é uma nova forma de produzir e reproduzir a vida social, especialmente de assegurar a vida do povo negro, pautada no uso coletivo da terra e dos meios de produção: “Uma sociedade criativa no seio da qual o trabalho não se define como uma forma de castigo, opressão e exploração; trabalho é antes uma forma de libertação humana” (NASCIMENTO, 1980, p. 264).

Outra questão importante que Nascimento (1980) mostra é que o quilombismo é anticapitalista. Isso porque o capitalismo é indissociável do racismo, fazendo com que os latifundiários, especuladores e com isso as desigualdades e o genocídio do povo negro sejam parte da reprodução dessa estrutura capitalista racista. Nascimento (1980, p. 262) postula que: “Os negros têm como projeto coletivo a ereção de uma sociedade fundada na justiça, na igualdade e no respeito a todos os seres humanos, na liberdade; uma sociedade cuja natureza intrínseca torne impossível a exploração econômica e o racismo”.

Dessa maneira, o quilombismo enquanto uma categoria científico-histórica e cultural, pauta-se em um projeto de transformação radical das estruturas vigente. O autor deixa claro ainda que o quilombismo é inconciliável com uma proposta de adaptação às estruturas vigentes.

Afirmando que Zumbi dos Palmares é o pai do quilombismo – e, em nosso entendimento, Acotirene, Aqualtune e Dandara são suas mães –, Nascimento (1980) apresenta alguns princípios e propósitos do quilombismo. Como um movimento político das(as) negras(os) inspirado em Palmares e em outros quilombos que existiam e existem, o autor propõe o Estado Nacional Quilombista, baseado na felicidade humana. Um dos primeiros

princípios apontado pelo autor é que esse Estado Nacional teria por base a construção de uma sociedade livre, justa, igualitária e soberana. O igualitarismo democrático quilombista é proposto a partir da igualdade de raça, sexo e classe, sustentado em modelo econômico comunitário-cooperativista, por meio do trabalho coletivo e do uso coletivo dos meios de produção.

Um dos pontos que interessa nas reflexões do autor é que ele reafirma a centralidade do trabalho para a vida social, como um elemento que perpassa e redefine as relações sociais no quilombismo. Para Nascimento (1980, p. 276), “no quilombismo o trabalho é um direito e uma obrigação social e os trabalhadores, que criam a riqueza agrícola e industrial da sociedade quilombista, são os únicos donos dos produtos do seu trabalho”. Portanto, o trabalho, que, na sociedade escravista e racista, é sustentado na exploração e dominação de uma raça sobre a outra, é ressignificado na proposta quilombista de Nascimento (1980), passando a ser um meio de suprir as necessidades do quilombo, permitindo a construção de outras relações, e de contribuir para a efetivação da liberdade quilombista como práxis social.

A partir da realidade afro-brasileira, Nascimento (1980) defende uma revolução quilombista que seja “antirracista, anticapitalista, antilatifundiária, antiimperialista e antineocolonialista”, assim como contraposta às relações patriarcais de gênero. Reconhecendo a necessidade do enfrentamento da desigualdade de gênero, o autor propõe como ação concreta de enfrentamento dessa desigualdade, a paridade entre os gêneros em todos os órgãos públicos em todas as esferas de poder, com ocupação por mulheres de metade dos cargos em “todo ou qualquer setor ou instituições do serviço público” (NASCIMENTO, 1980, p. 277). No decorrer de sua obra, o autor ressalta que a capacidade criativa e de luta das mulheres negras é um pilar central do quilombismo.

Partindo do nosso objeto de estudo, nessa tese compreendemos que as contribuições de Nascimento (2021) e Nascimento (1980) nos permitem um olhar mais apurado sobre o objeto proposto. A história de uma sociedade é construída por pessoas, estando elas posicionadas em diferentes espaços. Logo, para compreender o significado do quilombo hoje, torna-se indispensável olhar no retrovisor da história, porque a escravidão das(os) negras(os) foi um dos elementos centrais da formação histórica brasileira. Foi a escravidão do povo negro que sustentou a acumulação capitalista e os lugares de privilégio que os brancos ocupam na atualidade.

Nota-se que, desse modo, que os resquícios da escravidão materializados hoje por meio do racismo permanecem nas taxas de desemprego e subemprego, encarceramento,

pobreza, analfabetismo, nas favelas e no genocídio da população negra. Tais mazelas posicionam pessoas negras e brancas em territórios diferentes mesmo no pós-Abolição; mas a resistência a esse conjunto de opressões também prevalece, sendo o quilombo um dos espaços de resistência do ontem e do hoje. Esse olhar no retrovisor requer fazer memória do Quilombo de Palmares, como uma das principais experiências quilombista brasileira – conforme veremos a seguir.

3.2 ACOTIRENE, AQUATUNE, DANDARA: A REPÚBLICA DE PALMARES COMO NOSSO LUGAR

Brasil, meu nego/ Deixa eu te contar/ A história que a história não conta/ O avesso do mesmo lugar/ Na luta é que a gente se encontra/ Brasil, meu denço, a Mangueira chegou/ Com versos que o livro apagou, / Desde 1500, tem mais invasão do que descobrimento! / [...] Tem sangue retinto, pisado/ Atrás do herói emoldurado, / mulheres, tamoios, mulatos, / eu quero o país que não tá no retrato! [...] Brasil, chegou a vez / De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, Malês! (MANGUEIRA, 2019).

Durante praticamente todo o processo de escravidão colonial e posteriormente, o quilombamento foi uma característica presente em quase todo o território brasileiro, sendo a República de Palmares a de maior destaque entre a história dos quilombos brasileiros. Isso não apenas por ter perdurado mais de 100 anos, mas pela amplitude territorial e pela capacidade de organização e de resistência contra os ataques da coroa portuguesa. Palmares, nas palavras de Gonzalez (2020, p. 204) “foi o primeiro Estado livre das Américas. Um Estado efetivamente democrático”, fundado por negras e negros.

Ao analisarmos a história de Palmares, a partir das obras de Moura (2020a), Nascimento (2021) Nascimento (1980), dois nomes ganham maior expressividade: Ganga Zumba e Zumbi dos Palmares, os principais líderes desse quilombo. Para Almeida (2020, p. 121), “os heróis são geralmente construídos e perpetuados dentro de papéis convencionais de gênero”. Compreendemos a importância que os referidos líderes – principalmente Zumbi – têm para a luta pela liberdade e para o destaque que Palmares tem na luta do povo negro, mas questionando o funcionamento do nó patriarcado-capitalismo-racismo, algo que nos inquieta ao percebermos que não apenas a história do povo negro é invisibilizada historicamente, mas a máquina do patriarcado, articulada com tais estruturas capitalista e racista, da mesma forma faz com que as mulheres negras raramente apareçam na história de Palmares, como nos versos do samba enredo da Mangueira trazido acima, “A história que a história não conta”.

Se a história oficial silencia, o nosso papel como pesquisadoras é perguntarmos: Onde estão as mulheres na história de Palmares? Diante de tal questionamento, compreendemos

que, na formação histórica do Brasil, as mulheres escravizadas não eram dóceis e nem submissas; pelo contrário, empreenderam formas diversificadas de resistência contra o escravismo patriarcal (GOMES, 2018).

Para Cisne; Ianael (2022):

As mulheres cativas recorreram a várias formas de recusa a dominação que lhes são impostas. Podendo ir desde ações individuais e cotidianas, como fugas, abortos, infanticídios e suicídios, até ações mais coletivas como as participações nas rebeliões e na formação de quilombos. (CISNE; IANAEL, 2022, p. 198).

Tendo isso em vista, em se tratando de ações coletivas, faremos nosso esforço teórico em apresentar a organização quilombola da República de Palmares a partir de três mulheres (Acotirene, Aqaltune e Dandara), que, em nossa compreensão, foram lideranças importantes para a estabilidade e resistência desse quilombo tão importante para a história brasileira. Isso pois: “O fato de conhecermos mais Zumbi do que as mulheres citadas é a confirmação de que o histórico processo de luta contra a escravização permanece ainda reduzido à figura masculina” (CISNE; IANAEL, 2022, p. 199).

Conforme explicitado na seção 3.1, os quilombos brasileiros aparecem na historiografia a partir dos registros de ataques por parte do governo colonial. Nesse quadro, segundo Gomes (2018), o primeiro registro sobre a existência de Palmares – localizado na Serra da Barriga, entre os estados de Alagoas e Pernambuco – é datado no final do século XVI, aparecendo a sua primeira referência em 1597. O autor destaca que, em meados do século XVII, a população de Palmares já havia crescido expressivamente, chegando a 20 mil pessoas.

De acordo com Moura (2020a), Palmares se situava em uma das regiões onde havia as terras mais férteis da capitania de Pernambuco, atualmente pertencente ao Estado de Alagoas. A República de Palmares era a aglomeração de vários mocambos e quilombos; o nome de cada mocambo homenageava as suas principais lideranças, dentre eles: Andalaquituche, Aqaltune, Dambraganga, Osenga, Quiloange, Quissama, Subupira e Acotirene. O rei de Palmares morava no centro político, chamado Mocambo do Macaco, transferido posteriormente para o Mocambo de Cucaú, sendo dirigida a república pelo Rei e por um conselho político, formado pelas lideranças de cada Mocambos (GOMES, 2018).

Para Nascimento (1980), a República de Palmares foi o primeiro Estado livre do Brasil que se destacava por sua enorme população, pela amplitude de seu território, como também pelo modo como produziam e reproduzia a vida das(os) palmarinas(os), baseado no trabalho coletivo, onde as pessoas negras plantavam e colhiam livremente sua produção

agrícola diversificada, permutavam e comercializavam a produção excedente com suas(seus) vizinhas(os) brancas(os) e indígenas, sendo organizadas tanto social como politicamente, em especial na arte da guerra. Nesse cenário, Palmares representava uma reação a todo sistema colonial escravista patriarcal, desenvolvendo um modelo de produção contraposto à monocultura para exportação, resistindo a cerca de 27 ataques de holandeses e portugueses e, por meio de ritos religiosos próprios, desafiando também toda estrutura de poder da Igreja Católica.

Gomes (2018) destaca que tanto o governo holandês quanto o português empreenderam vários ataques com o objetivo de destruir Palmares, mas este resistiu por mais de um século, desenvolvendo a agricultura, outras atividades produtivas e técnicas militares, pautada nas necessidades das(os) palmarinas(os). Com isso, Palmares cresceu, devido à “impenetrabilidade da floresta, da fertilidade das terras, da abundância de madeira, caças, facilidade de água e meios de defesa da região, foram-se aglomerando e reunindo gente, juntando braços para a guerra e trabalho” (MOURA, 2020a, p. 299).

Tanto as obras de Moura (2020a; 2020b), quanto as de Nascimento (2021) e Nascimento (1980) abordaram a importância de Palmares para o esgotamento do modelo escravista colonial. Nas palavras de Moura (2020b, p. 59), “Palmares foi a maior manifestação de rebeldia contra o escravismo na América Latina. Durou quase cem anos e, durante esse período, desestabilizou regionalmente o sistema escravocrata”.

Já Gomes (2021) destaca que, nos registros da Coroa sobre Palmares entre 1669 e 1694, consta o temor das autoridades quanto às mulheres quilombolas capturadas. Os documentos usavam a terminologia “negras fêmeas”, sugerindo a expulsão da capitania de Pernambuco das mulheres quilombolas que fossem capturadas pelas autoridades. Essa terminologia utilizada para referir-se às mulheres negras quilombolas representava a sua animalização. Cabe destacar que era sugerido ainda, em tais documentos, que, após capturadas, essas mulheres e suas(seus) filhas(os) fossem exterminadas e/ou encaminhadas para outras capitanias, pois elas representavam um risco à segurança da Capitania e ao projeto racista patriarcal instaurado no Brasil a partir da colonização portuguesa.

Moura (2020a) destaca o quanto a estrutura externa do escravismo colonial impactava as relações de sexo em Palmares. Isso porque o número de escravizados homens era superior ao de mulheres e jovens, sendo em média comprados três homens para cada mulher, o que reverberava na composição por sexo a República de Palmares. Devido ao pequeno número de mulheres, o autor explica que se as relações em Palmares fossem monogâmicas, o quilombo

não teria prosperando, pois resultaria em um desequilíbrio demográfico que causaria uma desarticulação social. Diante disso, para manter seu equilíbrio social, foram instituídos pelas(os) palmarinas(os) dois tipos de organização familiar: a poligamia e a poliandria.

De acordo com o autor, os reis e os demais chefes teriam direito a mais mulheres, estabelecendo relações poligâmicas, demarcando as condições materiais e sociais superiores aos demais. Para as demais famílias palmarinas, prevaleciam as relações baseadas na poliandria, em que cada mulher poderia ter de dois a cinco companheiros. O autor explica que, como era desproporcional a quantidade de mulheres para cada homem, para evitar conflitos, a mulher habitava em paz e harmonia com todos os maridos em um mesmo quilombo e que o parentesco era estabelecido a partir da linhagem materna. Moura (2020a) apresenta um trecho do Conselho Ultramarino no qual um escravizado infiltrado em Palmares, com a promessa da Coroa por liberdade, relata alguns aspectos da poliandria de Palmares, segundo parte do relato:

O próprio dos bárbaros sem as luzes do entendimento e da vergonha que a religião impõe; que todos esses maridos se reconhecem obedientes à mulher que tudo ordena na vida como no trabalho; que cada uma dessas chamadas famílias os maioraais, em conselho, dão uma data de terra para que cultivem e isso o fazem a mulher e os seus maridos [...] que à guerra acordem todos nos momentos de maior precisão, sem exceção das mulheres que nessas ocasiões mais parecem feras que pessoas do seu sexo (MOURA, 2020a, p. 305).

A partir da análise desse relato, é possível perceber que embora os quilombos fossem impactados pela estrutura colonial escravista e patriarcal, as relações assumiam particularidades em Palmares. Nesse sentido, nota-se a importância das mulheres palmarinas para a estabilidade, a existência e a resistência quilombola.

Além de combaterem lado a lado com os homens, uma série de mulheres exercia, com frequência, funções logísticas significativas, transportando alimentos, pólvora e armamentos, bem como cuidando de feridos e transferindo-os para lugares seguros. Ademais, é possível supor que em certos mocambos a população feminina fosse maior do que a documentação tem até hoje apontado. Como estratégia, alguns quilombolas podem ter mantido suas mulheres e crianças em locais mais seguros, em acampamentos afastados, onde dificilmente seriam encontradas pelas expedições de captura. Se a história colonial silenciou sobre seus nomes, não pode evitar falar de seus atos e papéis dentro das comunidades palmarinas (GOMES, 2021, p. 26).

Na história de Palmares, como destacado anteriormente, três mulheres ganharam destaque mesmo diante da estrutura patriarcal-capitalista-racista que tem ocultado historicamente as mulheres, sendo reconhecidas não apenas com o seu nome nos mocambos de Acotirene e de Aqualtune, mas representando, junto a Dandara, grandes lideranças da

República de Palmares. Conforme observamos os nomes dos mocambos, podemos comprovar que, embora apareçam pouco na história de Palmares, as mulheres também foram lideranças palmarinas. (GOMES, 2018).

Gomes (2018), questionando o silenciamento da história das mulheres de Palmares, além de destacar que muitas delas foram comandantes, ressalta que elas tinham como tarefas descobrir de onde viriam os ataques contra os quilombos. As tranças utilizadas por essas mulheres tinham um papel importante na resistência negra, pois o cabelo era trançado como um mapa com os caminhos para os quilombos, como também nele eram guardadas sementes a serem plantadas nos quilombos. Em caso de ataque, eram essas sementes que garantiriam a continuidade da produção quilombola em um novo assentamento (GOMES, 2018; ROLIM, 2021). Buscando apresentar mulheres protagonistas de lutas e resistências contra a escravidão no Brasil, Cisne; Ianael (2022, p. 198) destacam que “as mulheres foram figuras importantes para a estruturação de quilombos, assim como na sua organização política e no desenvolvimento de resistências nos mesmos”.

No que diz respeito a Palmares, Gomes (2005) e Moura (2020a) enfatizam que as mulheres e homens trabalhavam nas atividades agrícolas e nos combates, além de que elas eram ainda líderes religiosas, destacando-se como conselheiras da comunidade, sendo Acotirene não apenas um nome aleatório de um mocambo, mas como uma homenagem a uma das maiores conselheiras de Palmares, que era responsável por um dos mocambos.

Buscando destacar a importância de Acotirene para a República de Palmares, Cisne; Ianael (2022) afirmam que:

Antes do líder Ganga Zumba assumir o poder, Acotirene, exercendo função de matriarca do Quilombo, orientava, aconselhava e guiava a população negra no desenvolvimento das primeiras atividades de resistência a escravidão [...]. Assim, quando Ganga Zumba assume o espaço como regente de Palmares, Acotirene permanece desempenhando a função privilegiada como conselheira, desde questões familiares e internas dos mocambos, até o planejamento e decisões políticas e militares (CISNE; IANAEL, 2022, p. 198).

Desse modo, uma das mulheres que se destacou no início de Palmares no século XVII foi Acotirene. De acordo com Rosa e Bonfim (2007), devido aos poucos registros documentais sobre o modo de vida quilombola, especialmente sobre as mulheres quilombolas, a oralidade é responsável por demarcar a existência e a importância de Acotirene e de outras mulheres palmarinas. Segundo consta na transmissão oral das informações, além de ser matriarca de Palmares, liderança religiosa e conselheira real em questões diversas (familiar, político e militar), Acotirene era encarregada de acolher e aconselhar as(os) primeiras(os)

negras(os) que chegavam ao principal mocambo da Serra da Barriga, na Cerca Real dos Macacos.

A origem real dos reis de Palmares, Ganga Zumba e seu sobrinho Zumbi, é advinda de Aqualtune, que é mãe de Ganga Zumba e avó de Zumbi dos Palmares. Sendo uma das mulheres fundamentais na história de Palmares, Aqualtune era uma princesa africana que foi escravizada no Brasil, “da dinastia Nlanza. Uma princesa guerreira e dirigente política congoleza, que atuou, no século XVII, na linha de frente na batalha de Mbwila, liderando cerca de 10 mil combatentes” (CISNE; IANAEL, 2022, p. 199).

Em sua obra *Heroínas negras brasileiras em 15 cordéis*, a cordelista, poeta e escritora Jarrid Arraes (2020) conta a história de Aqualtune:

Como filha de um rei/ Aqualtune era princesa/ Era no reino do congo/ [...] Lá no Congo era feliz/ De raiz no ancestral/ Mas havia outros reinos/ Dos quais Congo era rival/ E por isso houve guerra/ Com desfecho vendaval./ [...] Aqualtune foi vendida/ Em escrava transformada/[...] Acabou num navio negreiro/ Que ao Brasil foi viajar./ [...] Foi no Porto de Recife/ Que o navio então parou/ [...] Foi vendida como escrava/ Chamada reprodutora/ Imagine o pesadelo/ Que função mais redutora/ Pois seria estuprada/ De escravos genitora [...] (ARRAES, 2020, pp. 28-29).

Como tantas outras mulheres africanas que foram escravizadas no Brasil, ao chegar em Porto Calvo, em Recife, Aqualtune tem sua primeira tentativa de fuga, mas sem sucesso. Porém, ela teve acesso a informações sobre a existência de Palmares enquanto um reduto de negras(os) que resistiam contra o escravismo colonial. Gestante de 6 meses, Aqualtune elaborou, junto a outras(os) escravizadas(os), um novo plano de fuga, com o objetivo final de chegar em Palmares. Esse plano de fuga obteve sucesso e, ao chegar ao quilombo, Aqualtune tem sua origem real reconhecida, ganhando um mocambo para governar, o qual foi batizado com o seu nome. Em Palmares, Aqualtune deu à luz a Ganga Zumba, a Gana e a Sabina, a mãe de Zumbi (ARRAES, 2018).

Aqualtune, infelizmente/ Faleceu numa armação/ Planejada por paulistas/ Com fim de destruição/ Do quilombo de Palmares/ E de sua tradição. / Sua aldeia foi queimada/ Pelos brancos assassinos/ Não se sabe bem a data/ Do seu fim e desatino/ Mas a sua história viva/ Para isso a descortino. / Quando ela faleceu/ Bem idosa já estava/Aqualtune sim viveu/ Como líder destacava/ Essa força feminina/ Que a princesa exaltava. / Eu só acho um absurdo/ Porque nunca ouvi falar/ Na escola ou na tevê/ Nunca vi ninguém contar/ Sobre a garra de Aqualtune/ E o que pôde conquistar [...] (ARRAES, 2020, pp. 28-29).

O cordel de Arraes (2020) ajuda a ilustrar a história da rainha Aqualtune e nos mostra a grandeza e o quanto sua figura foi importante na resistência de Palmares. Mas, ao mesmo

tempo, esse cordel contribui para denunciar o apagamento das mulheres negras na história. Para Ramos e Zenaide (2019, p. 21), “a própria dificuldade em encontrar fontes que falem sobre a figura de Aqualtune retrata essa tentativa de apagamento da história sobre a vida dos que estavam do lado dos oprimidos”. Dessa forma, embora tenhamos limites para contar a história de tantas mulheres, o seu legado de resistência em prol da liberdade deve ser um farol orientador de uma prática teórico- política que possibilite a construção de novas relações sociais. Nascimento (2021) também ressalta a importância de Aqualtune para Palmares, afirmando que ela “determinava decisões a serem tomadas no conselho de guerra, órgão administrativo do Quilombo de Palmares” (NASCIMENTO, 2021, p. 239).

Para Cisne; Ianael (2022, p. 199), “o fato de conhecermos mais Zumbi do que as mulheres citadas é a confirmação de que o histórico processo de luta contra a escravização permanece ainda reduzido à figura masculina”. Dar visibilidade a essas mulheres não significa desmerecer o legado de Zumbi; queremos, isso sim, ressaltar que as mulheres de Palmares também foram essenciais para a existência dessa república. Afinal, sem a luta de sua avó Aqualtune, não seria nem possível a existência e resistência de Zumbi, muito menos a de Ganga Zumba.

De acordo com Cisne; Ianael (2022), Dandara é outra mulher que aparece na historiografia como sombra de um homem influente. Isso porque, para além de ser uma das esposas de Zumbi e mãe de seus três filhos, Dandara era trabalhadora na produção agrícola, sobretudo na produção de farinha, e uma exímia guerreira, lutando, no século XVII, contra os ataques da Coroa e pela liberdade de Palmares, sendo inclusive responsável por liderar as brigadas de mulheres do exército Palmarino.

Cisne; Ianael (2022) destacam que são poucas as informações referentes à ascendência de Dandara, mas afirmam que até 1678 ela lutou por Palmares ao lado de Ganga Zumba. Segundo Arraes (2020), em 1679, o então Rei de Palmares, Ganga Zumba, tio de Zumbi, assinou um tratado com o governo de Pernambuco, abrindo mão de receber novas(os) escravizadas(os) fugitivas(os) e da maior parte das terras que Palmares ocupava, em troca da alforria das pessoas nascidas em Palmares, da libertação de prisioneiras(os) palmarinas(os) e da liberdade de comércio, “desde que lhes fosse dado outro sítio onde pudessem viver sob a obediência ao rei de Portugal, mas livre” (NASCIMENTO, 2021, p. 98). Dandara, Zumbi e o Conselho Palmarino foram contra esse acordo, o que levou à morte do Rei Ganga Zumba e à aclamação de seu sobrinho, Zumbi, como novo Rei de Palmares.

Além da história de Aqualtune e de outras heroínas negras brasileiras, Arraes (2020)

se dedica a contar, também por meio de Cordel, a história de Dandara:

Se você já viu falar/ Da história de Zumbi/ Peço então sua atenção/ Pro que vou contar aqui/ [...] O quilombo dos Palmares/ Por Zumbi foi liderado/ E nesse mesmo período/ Dizem que ele foi casado/ Com uma forte guerreira/ Que tomou a dianteira/ Pelo povo escravizado. [...] Não há dados registrados/ Sobre onde ela nasceu/ Se foi ela brasileira / Ou na África cresceu/ Se ela tinha liberdade/Ou se na dificuldade/Ela livre se verteu. Com Zumbi teve três filhos/ E seus nomes vou citar: /Motumbo, Aristogiton/ e Harmódio a completar/ Eram esses os rebentos/ De um casal muito sedento/que se uniu para lutar. / Mas Dandara não queria/ Um papel limitador/ Ser a mãe que cozinhava/ tendo um perfil cuidador/ As batalhas lhe chamavam/ E seus olhos despertavam/ Pelo desafiador. (ARRAES, 2020, pp. 28-29).

Os versos de Arraes (2020) nos fazem refletir quais eram as outras opções de Dandara enquanto mulher quilombola – que estava em uma posição contra a ordem estabelecida – que não fosse lutar de todas as formas pela sua existência. No caso de Dandara e de tantas outras mulheres quilombolas, a luta era o que garantia a vida e liberdade tanto sua quanto de sua família e comunidade. Para Cisne; Ianael (2022, p, 199): “A escravização foi terrivelmente vivida pela população africana, e de forma mais acentuada sobre as mulheres negras, sujeitas não apenas ao trabalho escravizado, mas, também, à exploração sexual”. Uma vez conhecida a liberdade por meio do aquilombamento, em uma sociedade escravista patriarcal, a mulher negra tinha acesa a inquietação de saber da possibilidade de um outro modo de produzir e reproduzir a vida, baseado na liberdade e na coletividade.

Nesse sentido, olharmos para o quilombo a partir das mulheres nos possibilita compreendermos o papel essencial que elas ocuparam e ocupam na existência e resistência dos quilombos, ou seja, na produção e na reprodução da vida, seja por meio da produção de pessoas (por meio da gestação, amamentação, nas atividades de cuidado), na produção agrícola ou no desempenho de outras atividades produtivas.

Desse modo, nota-se que a República de Palmares é a prova de que se a lógica quilombista não criasse uma nova forma de produção/reprodução da vida social, Palmares não teria tido a população, a extensão e a força necessárias para resistir aos ataques da estrutura dominante por praticamente mais de um século.

Outra questão que nos inquieta referente a Palmares é que possivelmente existiram outras mulheres que tiveram um papel de destaque na história do quilombo, entretanto os poucos registros e o projeto de apagamento arquitetado pelo escravismo colonial patriarcal não apenas tentaram apagar essa história, como também propagaram as mulheres negras escravizadas como pouco confiáveis nos processos de insurreições, dóceis e passivas. Assim, em boa parte dos registros oficiais, quando aparece o nome das mulheres negras, geralmente aparece seu nome completo vinculado à traição ao movimento de rebelião, como no caso da

Insurreição Bahiana.

As mulheres negras que estiveram à frente da resistência são tratadas como mito e a história oficial inclusive questiona a sua existência. Diante disso, umas de nossas inquietações é: quantas mulheres negras estão e estiveram à frente de processos de resistências no Brasil?

Tendo isso em vista, embora poucas apareçam na história do Brasil, aquelas que lograram o seu retrato histórico tornaram-se um farol que ajuda a orientar e impulsionar a organização e luta dos movimentos de mulheres negras no país. Cisne; Ianael (2022) ressaltam que foi a partir da iniciativa e das denúncias dos movimentos de mulheres negras e do feminismo negro, que as mulheres negras começaram a ter mais visibilidade na história do Brasil – o que discutiremos com maior profundidade no capítulo 4.

Diante desse quadro, defende-se que chegou a vez de contar a história de Palmares e de outros quilombos tentando fazer o esforço de escrever *os versos que o livro apagou*, colocando as mulheres quilombolas como protagonistas tanto quanto os homens do movimento quilombista.

A história de vida das mulheres quilombolas é cheia de imprecisões e controvérsias, não havendo praticamente nenhum registro delas. Dessa forma, os movimentos de mulheres, pela sua necessidade de ter figuras dessas mulheres (como Acotirene, Aqualtune e Dandara) criaram imagens retratando-as. Mas tais heroínas, infelizmente, não estão em nenhum retrato, muito menos em quadros emolduradas, pois o racismo e patriarcado tentaram apagar seus vestígios. É a memória quilombista, então, a responsável por manter viva o legado dessas mulheres.

3.3 SER REMANESCENTES DE QUILOMBOS NO BRASIL HOJE: MEMÓRIA DE R(E)EXISTÊNCIA

Quilombo somos nós. Somos parte do Brasil. Esse Brasil democrático, revolucionário, que ajudamos a construir, é assim que o queremos. Contra todas as forças conservadoras. Quilombo hoje é o momento de resgate histórico. Está presente em nós, entre nós, no mundo (NASCIMENTO, 2021, p. 241).

A partir da compreensão de Nascimento (2021) de que os quilombos no Brasil são formas de resistência ao sistema escravista com continuidade histórica, é necessário nos questionarmos: o que aconteceu com os quilombos no pós-Abolição?

Nesse seguimento, buscando refletir sobre o processo de recuperação da identidade e ancestralidade negra, que vem se intensificando desde a década de 1970, Nascimento (2021), em seu texto “A luta dos Quilombos: Ontem, hoje e amanhã”, destaca que “o quilombo é

memória, é história, é o ser” (NASCIMENTO, 2021, p. 241).

Gomes (2015) demonstra que, com a extinção da escravidão, as(os) negras(os) escravizadas(os) teriam agora a condição de homens e mulheres livres – com isso, deixa de existir a condição de escravizados fugidos. No entanto, “os quilombos e mocambos continuaram a se reproduzir mesmo com o fim da escravidão. Eles nunca desapareceram, porém não os encontramos mais na documentação da polícia e nas denúncias de jornais” (GOMES, 2015, p. 120).

Desse modo, “os vários quilombos – que já eram verdadeiras microcomunidades camponesas – continuaram se reproduzindo, migrando, desaparecendo, emergindo e se dissolvendo no emaranhado das formas camponesas do Brasil de norte a sul” (GOMES, 2015, p. 120).

Sob essa perspectiva, Santos (2015) argumenta que embora os quilombos tenham deixado de ser considerados ilegais com a Lei Áurea, o que se percebe é a tentativa de apagamento da história de resistência do negro no Brasil, ficando invisibilizados no período que sucedeu a Abolição, à medida que eles deixaram de existir juridicamente e ficaram mais de 100 anos sem aparecer nos registros jurídicos.

Torna-se necessário também olhar para a promulgação da Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850, a chamada “Lei de Terras”, como um dispositivo que contribuiu para instaurar no território brasileiro a propriedade privada concentrada e desigual e para excluir que as(os) quilombolas e as pessoas recém-libertas através de sua vigência tivessem a possibilidade de acessar e/ou permanecer na terra (XAVIER FILHO, 2016). Nesse sentido, a inexistência de uma legislação que regularizasse as terras quilombolas contribuiu para a sua invisibilidade.

Com isso, o termo “quilombo” somente reaparece na legislação a partir da Constituição Federal de 1988. Antes de pontuarmos sobre o reaparecimento dos quilombos na CF/1988, cabe destacar que, conforme Gomes (2015), no século XX, os quilombos, além de invisibilizados, foram estigmatizados. O autor destaca que esse processo de invisibilidade foi produzido antes mesmo da Abolição.

[...] quando os quilombos se articularam com as roças dos escravos, transformando-se em camponeses, sendo difícil definir quem era fugido diante de roceiros negros, além daqueles que tinham nascido nos quilombos e nunca foram escravos. No pós-abolição, o processo de invisibilidades foi gerado pelas políticas públicas - ou a falta delas – que não enxergavam em recenseamentos populacionais e censos agrícolas centenas de povoados, comunidades, bairros, sítios e vilas de população negras, mestiças, indígenas, ribeirinhas, pastoris, extrativistas, etc. Camponeses negros- parte dos quais quilombolas do passado- foram transformados em caboclos, caiçaras, pescadores e retirantes (GOMES, 2015, p. 120).

Nota-se que esse não reconhecimento legal foi uma forma de tentar apagar a existência dessas comunidades, construídas em contraposição a estrutura racista dominante. A partir das décadas de 1970 e 1980, devido às transformações na estrutura agrária brasileira, com a modernização conservadora da agricultura, intensificou-se a expropriação da população rural, por meio da substituição do modelo agrário exportador pelo urbano industrial, resultando em um massivo êxodo rural (RAMALHO, 2014).

Por consequência desse processo, uma parcela da população negra migrou para as cidades, aumentando a favelização e a periferização. Por sua vez, a população negra que permaneceu no campo continuou invisível, uma vez que grande parte dessa população era composta por trabalhadores migrantes e/ou extrativistas, cujas atividades econômicas desenvolvidas na agricultura eram ignoradas pelos censos agrários, contribuindo para a invisibilidade histórica dessas comunidades rurais negras (GOMES, 2015).

O que Gomes (2015) procura demonstrar é que, após a Abolição, as movimentações de pessoas negras recém-libertas e de quilombolas contribuíram para o surgimento de uma quantidade significativa de comunidades rurais negras, que tinham em comum uma cultura rural de base étnica e familiar específica, com seus batuques, congados, linguagens, manifestações religiosas e formas de produção particulares pautadas na base comunitária, que vem resistindo contra as investidas do modelo de exploração dominante.

Para Gomes (2015), essa ausência de dados e essa invisibilidade contribuíram para constituir uma ideologia do isolamento das comunidades rurais, especialmente as identificadas como negras e descendentes dos antigos povos escravizados.

O invisível passaria a ser isolado e depois estigmatizado. Populações negras rurais-isoladas pela falta de comunicação, transporte, educação, saúde e políticas públicas e outras formas de cidadania- foram estigmatizadas, a ponto de seus moradores recusarem a denominação de quilombolas ou ex escravos. Porém, nunca deixaram de existir lutas seculares no mundo agrário, parte das quais para defender territórios, costumes seculares e parentesco na organização social (GOMES, 2015, p. 123).

Sendo o racismo um elemento estrutural indissociável da questão agrária, depois da Abolição, devido à ausência de políticas de reparação, as lutas seculares do povo negro permaneceram, principalmente por terra e trabalho. Nota-se ainda que a ausência dessas políticas de Estado, contribuíram para que fossem promovidos o isolamento e a estigmatização dessa população negra. De acordo com Gomes (2015), no decorrer da segunda metade do século XX, com o avanço do capitalismo no campo, essa população negra e quilombola passou a sofrer novas investidas, sobretudo contra o manejo dos recursos hídricos.

A ausência de políticas de reparação impulsionou a população negra rural a entrar em um ciclo contínuo de migração temporária ou definitiva em busca de terras e trabalho, para estados como Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo (GOMES, 2015). Além desse deslocamento, seja definitivo ou temporário, essa população de pessoas libertas, segundo Gomes (2015), buscava reconstruir seus territórios para si e suas famílias, a partir de arranjos de moradias, trabalho e parcerias. O autor destaca também que outra experiência seria um “pacto paternalista”, no qual os libertos permaneceram nas fazendas em que seus antepassados foram escravizados, trabalhando nas terras dos antigos escravizadores. Além disso, a existência de *terras de pretos* – que são terras doadas pelos senhores antes da abolição para os escravizados e suas famílias – gerou conflitos posteriormente com descendentes dos escravizadores que não concordavam com tais doações e com fazendeiros vizinhos que queriam ampliar o seu território.

Vê-se, assim, que as chamadas *terras de pretos* vinculam-se à proliferação de comunidades negras rurais e daquelas remanescentes de quilombos, que embora vivenciassem momentos do que Nascimento (2021) compreende como *paz quilombola*, devido à indissociabilidade entre racismo e questão agrária, também tinham a vida permeada pela pobreza, pela ausência de direitos básicos e pelo conflito agrário com fazendeiros e grileiros.

Nesse cenário, Nascimento (2021) aponta o papel das Congadas de Minas, do Caxambu, da Folia de Reis do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, dentre outras manifestações populares, como maneiras de manter viva a memória da ancestralidade quilombola. A autora destaca ainda que foi a partir de 1960 que a referência a Zumbi contribuiu para reavivar a memória da luta quilombola: “Foi ele que nos fez caminhar adiante da história, resgatando o passado, aproximando-nos dos mais oprimidos e inventando o movimento negro na década de 1970” (NASCIMENTO, 2021, p. 241).

Sobre a invisibilidade histórica dos quilombos, é importante ressaltar que ainda que não apareçam nas histórias no pós-Abolição, essas comunidades negras preservaram formas de organização interna, continuaram a se movimentar e resistiram após a Abolição, possuindo um modo de vida enraizado na sua ancestralidade negra (ALMEIDA, 2022).

É justamente a resistência dessas comunidades negras rurais e sua aliança com o movimento negro urbano que foi um elemento essencial para que fosse pautada no texto constitucional de 1988 a existência das comunidades remanescentes de quilombo. Essa inclusão na Constituição ocorreu por meio de emenda popular apresentada pelo Movimento

Negro à Assembleia Nacional Constituinte, sendo reconhecido o direito à terra, a cidadania e a preservação de cultura quilombola (SOUZA, 2008).

Para Souza (2008):

Os movimentos negros urbanos, nesse debate da questão quilombola, são muito relevantes. A discussão sobre os quilombos tem voz na Frente Negra Brasileira, nos anos de 1930; surge em movimentos dos anos de 1940, 1950, tais como o Teatro Experimental Negro (Abdias Nascimento) e ganha fôlego no bojo da institucionalização do movimento negro, nas décadas de 1970 e 1980 (SOUZA, 2008, p. 109).

Segundo Almeida (2022), para o surgimento das comunidades remanescentes de quilombos como novos sujeito de direitos no contexto de redemocratização do Brasil, foi central a emergência das lutas dos movimentos negros. O Movimento Negro Unificado (MNU) se diferenciou dos anteriores, em especial em três temáticas: desmitificação e denúncia do mito da democracia racial; realização de ações que valorizavam a identidade, a cultura negra e a luta em prol de políticas afirmativas de reparação.

Beatriz Nascimento (2021) participou, juntamente a Lélia Gonzalez (2020) e Abdias do Nascimento (1980), da fundação do Movimento Negro Contra a Discriminação Racial (MNUCDR) em 1978, que posteriormente foi denominado por Movimento Negro Unificado (MNU). Esse movimento foi criado para debater a pauta racial e, juntamente à luta quilombola, foi essencial para romper com os processos de invisibilidade das comunidades negras rurais no Brasil e para o avanço do direito ao território dessas comunidades, que passaram a ser reconhecidas a partir de 1988 como Remanescentes de Quilombos.

Gomes (2018) afirma que as comunidades quilombolas só entraram na agenda política do Brasil a partir da década de 1980, através de denúncias e protestos dos movimentos sociais, sobretudo do movimento negro, de partidos políticos, de universidades etc., inspirados por Palmares – como o maior símbolo de resistência negra do Brasil.

Essa luta resultou na oficialização do termo Remanescente de Quilombos na CF/88, por meio do seu art. 68º dos ADCT⁵⁴, que dispõe sobre o reconhecimento legal do território às Comunidades Remanescentes Quilombolas, devendo o Estado emitir título de propriedade aos remanescentes que estejam ocupando estas terras.

⁵⁴ Art. 68 - ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir lhes os títulos respectivos”. O Decreto n° 4.887, de 20 de novembro de 2003: regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos, que trata o art. 68 do ADCT.

Cabe ressaltar que, além de reconhecer legalmente os remanescentes de quilombo, a CF/88, em seus artigos 215 e 216⁵⁵, trata do direito à preservação da cultura quilombola enquanto um patrimônio material e imaterial – sendo criada ainda a Fundação Palmares (FCP)⁵⁶, com a responsabilidade de certificar essas comunidades (GOMES, 2015).

De acordo com Silva (2012):

Na Constituição Federal de 1988, foi assegurado às comunidades remanescentes de quilombos o direito às terras por estas ocupadas, devendo o Estado atuar na titularização dessas terras. Do direito conquistado pelo movimento negro surge a identidade política do quilombola. Muitas comunidades, até então em geral ditas apenas “comunidades negras” ou que habitavam as chamadas “terras de preto” passam a se assumir quilombolas. Diante deste fenômeno houve uma ressemantização do conceito de quilombo, ampliando-o, propiciando que um número crescente de comunidades passasse a se autodeterminar desta maneira (SILVA, 2012, p. 12).

De acordo com Almeida (2022) essa legislação representa a luta antirracista, por conceder direitos à população negra, em especial o direito ao território, por meio do art. 68º (ADCT/CF-88). Quanto a esse artigo constitucional, Arruti (2008, p. 09) argumenta que “a parte relativa à questão fundiária fosse exilada no corpo dito “transitório”, evidenciando o campo da cultura como o limite do reconhecimento público e político da “questão negra””. Dessa maneira, um dos desafios para a implementação do art. 68º era a concepção tradicional e reducionista do conceito quilombo. Ao ser compreendido o quilombo, pelos legisladores, como um lugar marcado pelo isolamento, onde os negros se refugiavam, acreditava-se que seria transitória essa regulamentação – pois existiriam poucos grupos que reivindicariam tal direito – e que após regulamentá-los, a legislação teria cumprido sua finalidade. Com efeito, não é um acaso que esses territórios constem nas Disposições Transitórias da Constituição Federal, uma vez que os legisladores compreendiam que teria validade apenas por um certo período.

Para Gomes (2015):

⁵⁵ Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

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

⁵⁶ Criada pela Lei 7.688/88, a Fundação Palmares foi criada como órgão do Ministério da Cultura, com o objetivo de preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira.

A história dos quilombos, do passado e do presente, se transformou em bandeira do presente, se transformou em bandeira de luta. Na década de 1980, com os debates da Constituinte e a efervescência política, foi criada a Fundação Cultural Palmares (FCP) em pleno período de redemocratização, no governo Sarney. Entidade pública vinculada ao Ministério da Cultura, a FCP tinha como objetivo formular e implementar políticas públicas para “potencializar a participação da população negra brasileira no processo de desenvolvimento, a partir de sua história e cultura” (GOMES, 2015, p. 128).

É nesse contexto de movimentação política e social que temos o reconhecimento público por parte do Estado, ganhando visibilidade a existência de milhares de comunidades negras rurais, comunidades ribeirinhas, povos da floresta e outros povos tradicionais, que passaram não apenas a demarcar as condições de sua existência, mas também “a reivindicar terra, territórios e políticas públicas” (GOMES, 2015, p. 128).

Sendo a regularização de terras quilombolas a única política agrária específica para o povo negro no Brasil, ela representa, nas palavras de Girardi (2022, p. 78), “uma forma, mesmo que diminuta, de reconhecer o erro da escravidão e tentar minimizar os problemas sociais desencadeados por ela”. O autor mostra ainda que o reconhecimento legal da terra quilombola extrapola o direito ao território, todavia também representa reconhecer a importância da cultura negra, do seu patrimônio material e imaterial⁵⁷.

Para Gomes (2015), o conceito *remanescente de quilombo* era amplo e operacional, posto que representava o reconhecimento legal ao território e à cidadania, que se efetivaria a partir de políticas específicas que visem a essa reparação histórica.

Santos; Neves; Dayrell (2019) apresentam uma reflexão interessante sobre a categoria *Comunidade Remanescente de Quilombo*. Para eles, tal expressão relaciona-se a aspectos econômicos e sociais, enquanto uma categoria operacionalizada pelas comunidades rurais negras, como meio para assegurar o seu direito a produzir e reproduzir um modo de vida comunitária específico, em que a relação com o território é baseada na preservação, na valorização e na resistência da ancestralidade negra quilombola dessas comunidades.

Refletindo sobre o processo de produção e reprodução nas Comunidades Remanescente de Quilombo, Santos; Neves; Dayrell (2019) destacam que essas comunidades geralmente são rurais e são baseadas em laços de solidariedade, além de a terra ser a base da sua reprodução social.

⁵⁷ De acordo com Gomes (2015, p. 128), o art. 216, § 5º, da Constituição, instituiu o tombamento de “documentos” e sítios detentores de reminiscências de antigos quilombos”, determinando assim que os “remanescentes de quilombos” sejam reconhecidos como patrimônio cultural da nação.

Estas comunidades camponesas ao acionarem um objeto jurídico e requererem a titulação, passam a indicar uma formalização da sua condição de vida social e econômica, a reivindicar a visibilidade política e geográfica e a apresentar um posicionamento de oposição às práticas de opressão vivenciadas por elas. O reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo se dá no âmbito interno das comunidades, nas redes de povos e comunidades tradicionais, na sociedade civil, nas instâncias acadêmicas, jurídicas e estatais. (SANTOS NEVES; DAYRELL, 2019, p. 146).

Esse reconhecimento representa uma afirmação coletiva das práticas econômicas e sociais ancestrais negras que foram utilizadas historicamente como meio de resistência e luta contra a escravidão e pela sobrevivência. Sendo assim, é um modo de reconhecer tanto a escravidão negra no Brasil quanto a organização das pessoas negras por meio dos quilombos, como um território de luta e resistência negra, que possuía um modo de produzir e reproduzir específico e que teve início no período da escravidão, mas que nunca deixou de existir no Brasil.

Para Silva (2012):

É necessário então entender a constituição da identidade quilombola face à necessidade de luta pela manutenção ou reconquista de um território material e simbólico, pois o processo de territorialização pressupõe a tensão nas relações estabelecidas. Quando um grupo se organiza em prol de territorializar-se ele está negando o lugar que lhe havia sido destinado, numa dada circunstância espaço-temporal, ou seja, está negando o lugar marginal que lhe havia sido designado pela sociedade abrangente, seja por grandes empresas privadas que plantam eucalipto ou cana-de-açúcar em seus territórios, seja pelo próprio poder público que lhes impõe áreas protegidas, ambos disputando territórios com populações quilombolas (SILVA, 2012, p. 07).

Percebe-se que territorializar-se é assumir uma nova identidade, pautada na manutenção e disputa por uma forma de produzir e reproduzir a vida social, baseada em relações sociais intrinsecamente coletivas. Nesse sentido, “o território foi visto como um espaço físico, mas também como um espaço de referência para a construção da identidade quilombola” (SILVA, 2012, p. 07).

Enquanto um espaço dinâmico e contraditório, o território só pode ser compreendido no conjunto das contradições que permeia as relações sociais construídas historicamente (ABREU, 2016). Desse modo, concordamos com Abreu (2016, p. 29) que o “território é o chão da vida social em movimento”. Segundo Soares (2020), os territórios são marcados por um atravessamento múltiplo e dinâmico. No que tange aos territórios quilombolas, a autora ressalta que esse é um espaço marcado por particularidades, pois:

[...] Contém formas de viver não mercantis construídas a partir da sobrevivência imediata, da

ancestralidade, do parentesco, das conexões com a natureza e com a terra, da religiosidade e da memória individual e coletiva, de modo que não se limita às dimensões capitalista de propriedade privada (SOARES, 2020, p. 275).

Com isso, o quilombo passa a ser, de acordo com Fiabani (2005, p. 205), “toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência, e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado”. Cabe destacar ainda que embora a maioria das Comunidades Remanescente de Quilombo estejam localizadas em áreas rurais, tanto os quilombos do passado como as Comunidades Remanescentes do presente também estão localizadas em áreas urbanas e periféricas das cidades (XAVIER FILHO, 2020).

Silva (2012, p. 08) defende que “as comunidades quilombolas ao se organizarem pelo direito aos territórios ancestrais, elas não estão apenas lutando por demarcação de terras, as quais elas têm absoluto direito, mas, sobretudo elas estão fazendo valer seus direitos a um modo de vida”. A partir dessas reflexões, é válido destacar que o(a) negro(a) no Brasil teve historicamente a negação do seu direito à terra, ao trabalho e também a desenvolver sua cultura. Por isso, compreendemos o quilombo como um espaço de resistência, política, econômica, social e cultural do povo negro.

3.3.1 Comunidades Remanescentes de Quilombo no Brasil: Legislações e conflitos em pauta

*Agora falam em direito dos pretos, dos descendentes de escravos que viveram errantes de um lugar para o outro.
Falam muito sobre isso.
Que agora tem lei. Tem formas de garantir a terra.
De não viverem à mercê de dono, correndo pra acolá, como no passado
(VIEIRA JUNIOR, 2021, p. 212).*

A população negra no Brasil historicamente teve a vida permeada pela expropriação, ausência e negação de seus direitos básicos, especialmente do direito à terra. Se com a CF de 1988 ser quilombola passou a significar tornar-se sujeito de direitos, Souza (2008) observa que o termo quilombo não foi historicamente apropriado pelas comunidades negras que, tradicionalmente, eram denominadas terras de pretos, terras de santos, dentre outras denominações. Uma vez que os quilombolas eram invisibilizados, tais comunidades sequer sabiam o que era um quilombo e muito menos se reconheciam como quilombolas.

Conforme a autora:

É fundamental, portanto, ressaltar que esse é um termo utilizado para denominar essas comunidades que foi construído pelo poder colonial. Durante o século XX, foi reapropriado pelas lutas de resistência dos movimentos negros e colocado em pauta na Assembleia Constituinte, na elaboração do Artigo 68, do Ato das Disposições Transitórias. Portanto, tal como conhecemos hoje, o termo quilombo é uma construção exógena às comunidades (SOUZA, 2008, p. 90).

A obra literária “Torto Arado”, de Itamar Viera Junior (2021), ilustra muito bem a invisibilidade histórica do quilombo e, ao mesmo tempo, as contradições que permeiam a construção da identidade de uma Comunidade Remanescente de Quilombo⁵⁸, a partir do art. 68º (ADCT/CF-88). Assim, tornar-se quilombola foi, para muitas comunidades, redescobrir suas origens ancestrais e a possibilidade de terem seus direitos aos territórios reconhecidos. Como destacado na seção 3.3, a inclusão dos direitos ao território para os quilombolas foi uma conquista importante para as comunidades negras, mas a sua implementação vem ocorrendo de forma lenta no país: “trata-se de uma opção dos governos por não fazer” (GIRARDI, 2022, p. 80 – grifos do autor).

Almeida (2022), para explicar a lentidão dos avanços dos direitos do território quilombola, propõe a categoria *governabilidade racista*⁵⁹, que seriam as formas pelas quais os governos vêm incidindo sobre as comunidades quilombolas. Em nossa percepção, a governabilidade racista abordada pela autora nada mais é do que expressão do racismo estrutural e institucional. Nessa direção, a Figura 6 apresenta uma linha do tempo sobre a evolução da regulamentação dessas comunidades relativa a como o racismo estrutural vem impactando o processo de regulamentação das Comunidades Remanescente de Quilombos no Brasil.

⁵⁸ Segundo Almeida (2022), as palavras “certificação”, “demarcação”, “identificação” e “titulação” são etapas da regularização fundiária dos territórios quilombolas. A autora observa que, para garantir a titulação, são necessários sete passos: I – *Autodefinição Quilombola*, devendo a comunidade apresentar ao INCRA uma Certidão de Autorreconhecimento – é nessa fase que a comunidade cria uma identidade coletiva; II – *Elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação* (RTDI), primeira etapa para o INCRA delimitar a terra – a elaboração do RTDI envolve uma equipe multidisciplinar com geógrafos, antropólogos, historiadores, a fim de fazer um levantamento cartográfico e histórico da área; III – *Publicação do RTDI*, que deve ser feita em até 90 dias junto à superintendência regional do INCRA; IV – *Momento de Contestação*, ou seja, eventuais interessados têm até noventa dias, após a publicação e as notificações, para contestar o RTDI. V – *Portaria de Reconhecimento*, fase de publicação da Portaria do Presidente do INCRA, reconhecendo os limites do território demandado; VI – *Demarcação*, pelo Incra, do território quilombola. Para o Decreto de Desapropriação, para os casos em que há imóveis privados nas áreas demandadas, é necessária a publicação do Decreto Presidencial de Desapropriação por Interesse Social, em que o Presidente da República autoriza a vistoria e indenização dos imóveis privados localizados na área demandada; VII - *Titulação*, em que o Presidente do INCRA outorga o título coletivo da área, sendo imprescritível, pró-indiviso à comunidade, sem nenhum ônus financeiro; é proibida a venda do território (MELO; XAVIER, 2019; ALMEIDA, 2022).

⁵⁹ Para Almeida (2022, pp. 87-88), a *governabilidade racista* é um conjunto de procedimentos, técnicas e saberes que, operando por meio de mecanismos de exclusão, englobam: a burocratização do acesso ao direito territorial, a folclorização das práticas e dos corpos quilombolas e o desamparo social a que essas populações estão submetidas, causado pelo incipiente alcance das políticas públicas nos territórios quilombolas.

Figura 6 – Linha do tempo



Fonte: Arruti (2008); Almeida (2022) e Comissão Pró Índio (2022).

Tal como podemos acima, a aprovação do art. 68 (ADCT/CF-88), mesmo sendo uma conquista o direito constitucional à regularização fundiária das terras quilombolas, a efetivação de tal direito tem sido precária e morosa. Contribuiu para essa morosidade a necessidade de regulamentação do texto constitucional e também de conceituação jurídica da categoria *Comunidades Remanescentes de Quilombos*.

Nesse sentido, levando em conta a tradição e memória dos quilombolas, em 1994 a Associação Brasileira de Antropologia (ABA)⁶⁰, contribuiu com a reestruturação do conceito *quilombo* e com a redefinição do conceito de *Remanescente de Quilombo*. Centrada na identidade e no território, essa concepção da ABA contesta o quilombo como algo isolado e de uma população homogênea (XAVIER FILHO, 2020).

Para Almeida (2022), é somente a partir da década de 1990 que o art.68 (ADCT/CF-88) começou a ser regulamentado, surgindo novas normas que possibilitaram aos moradores das comunidades negras rurais se reconhecerem enquanto sujeitos de direitos e utilizarem-se de estratégias jurídicas para acessar os direitos conquistados com a carta constitucional. De acordo com a autora, a paralisia em torno da aplicabilidade do art. 68, até 1995, decorreu da indefinição sobre o que é o quilombo por parte dos órgãos responsáveis pela regulamentação

⁶⁰ De acordo com Almeida (2022), o Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombo, promovido pela FCP e pelo grupo de trabalho da ABA, contribuiu para resolver os impasses referentes à aplicação do artigo 68 do ADCT e da CF/88, resultando na atualização da formulação do conceito remanescentes de comunidades quilombolas que foi incorporado posteriormente pelo Decreto n.º 4.887 de 2003.

desses territórios e pela indefinição quanto aos procedimentos a serem adotados. Observando a Figura 6, percebe-se que a regulamentação do texto constitucional vem sendo feita por meio de decretos presidenciais, como ato privativo do chefe do Executivo, e de portarias expedidas, principalmente pela Fundação Palmares.

Segundo Arruti (2008) e Almeida (2022), um dos maiores retrocessos desse período ocorreu com o Decreto n.º 3912, de 2001⁶¹, que instituiu um marco temporal para o direito dos quilombolas ao território. A partir dele, só poderia ser reconhecida a propriedade sobre terras ocupadas pelos quilombolas em 1888 e que estivessem ocupadas por Remanescentes das Comunidades de Quilombos em 05 de outubro de 1988.

Baseando-se em uma conceituação ultrapassada, esse Decreto de Fernando Henrique Cardoso desconsiderou o art. 68 (ADCT/CF-88) e os avanços da reformulação do conceito de quilombo⁶² feita pela ABA em 1994. Como resultado, em todo o seu mandato, nenhum quilombo foi regularizado no Brasil: “As comunidades mais afetadas foram aquelas que, devido a conflitos agrários, não tinham posse de suas terras na data de promulgação da Constituição, em 05 de outubro de 1988” (ABRAJI, 2021, p. 13).

Por consequência, a pressão do movimento quilombola sobre o recém-eleito governo Lula foi central para reverter o referido Decreto e avançar nas políticas públicas voltada à população Remanescente de Quilombo. A revogação desse decreto ocorreu por meio da edição, pelo governo Lula, de um novo decreto (n.º 4.887/2003) – conforme podemos observar na Figura 6. Em consonância com a Convenção 169 da OIT, publicada em 2002, com esse Decreto, são adotados os conceitos *autoatribuição* ou *autoidentificação*, por parte de comunidades e terras quilombolas, e foi estabelecida a possibilidade de desapropriação das terras, “atribuindo ao Incra a responsabilidade de titulação dos territórios” (ABRAJI, 2021, p. 13). Outrossim, a Fundação Palmares ficou, então, com a responsabilidade de reconhecer esses territórios.

Vale notar que, até 2003, destacaram-se as políticas públicas no campo cultural, em detrimento das ações voltadas a garantir terra, educação e saúde. Esse 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 (ALMEIDA, 2022, p. 98).

⁶¹ Com esse decreto, a autenticidade de um quilombo estava restrita ao registro de reminiscências, como sítios arqueológicos, emblemas ou senzalas, ou a uma ocupação contínua centenária das terras de antepassados (ALMEIDA, 2022).

⁶² Para Costa Filho (2016), a reformulação feita pela ABA aborda o quilombo em uma perspectiva ampliada. O Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003, incorpora a conceituação elaborada pela ABA, tratando, em seu art. 2º, de conceituar, que: “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 1988).

Percebe-se que, com o Governo Lula, ocorreu um salto importante na regulamentação dos territórios quilombolas e também na implementação dessa nova legislação, sobretudo em relação à certificação dessas comunidades. Como mostrado no Gráfico 1 (abaixo), a maior taxa de resolutividade dos processos de regularização dos territórios quilombolas ocorreram em 2006, no Governo Lula (PT), atingindo 85% de certidões emitidas sobre o total de processos em andamento.

A reflexão de Almeida (2022) é importante, pois os dados do Gráfico 1 nos mostram que, embora o Governo Lula tenha avançado em um primeiro momento na regulamentação do art.68 (ADCT/CF88), o agronegócio, que compunha a base do governo, e os deputados contrários aos direitos dos quilombolas trabalharam ativamente para dificultar a efetivação do Decreto de 2003.

A autora explica que:

Em 2007, o governo federal passou a negociar com a oposição, aceitando impor limites à aplicação do Decreto 4.887, bem como fazer ajustes nos procedimentos de reconhecimento e regularização nele previsto (ARRUTI, 2009). Como expressão dessas negociações, ou seja, da “boa” arte de governar, criou-se a Portaria 98/2007, da FCP, que aprovou novas regras para o cadastro geral de remanescentes das comunidades de quilombos (ALMEIDA, 2022, p. 153).

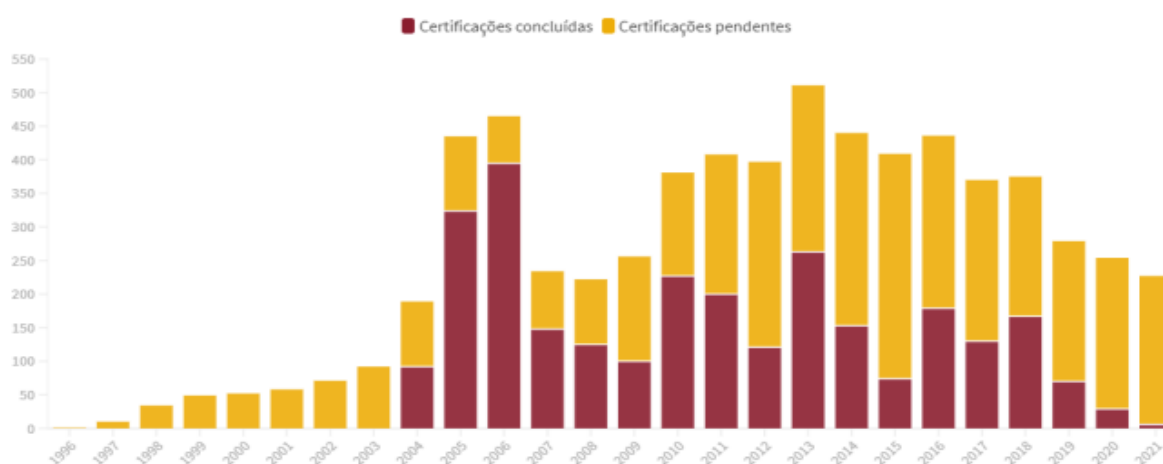
Essa criação de novas regras para o cadastro geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos foi um verdadeiro retrocesso, posto que previa inclusive a revisão de certidões já entregues às comunidades quilombolas. Cabe ressaltar que o movimento quilombola se posicionou contrário a essa portaria, denunciando que ela representava o aumento da burocratização, da morosidade e que dificultava a regulamentação dos direitos ao território quilombolas (ALMEIDA, 2022).

Por outro lado, em 2004 os quilombolas tiveram uma conquista importante com a criação do Programa Brasil Quilombola (PBQ). Esse programa, com o objetivo de implementar políticas públicas interinstitucionais para a população quilombola, foi uma proposta inovadora, uma vez que bastava a comunidade ser certificada para que ela pudesse acessar as políticas públicas disponibilizadas a partir dele.

No entanto, esse programa também foi marcado por uma disputa política intensa com a bancada ruralista pelo orçamento, resultando no esvaziamento deste e, posteriormente, em 2016, após o Golpe contra a presidenta Dilma (PT), o então presidente Temer (MDB)

encerrou o Programa Brasil Quilombola⁶³ (ALMEIDA, 2022). Assim, se, com o governo Lula, tivemos avanços importantes, como o Decreto 4.887 de 2003 e o Programa Brasil Quilombola em 2004, a aprovação Portaria 98/2007, da FCP, foi contraditória, já que “no mesmo momento em que as possibilidades de acesso às políticas públicas são ampliadas para as comunidades quilombolas, os procedimentos de regulamentação fundiária ficam excessivamente morosos” (ALMEIDA, 2022, p. 153). A partir do governo Temer, não apenas o Programa Brasil Quilombola foi encerrado, mas dificultou-se ainda mais o reconhecimento e a titulação dos territórios quilombolas no Brasil, conforme demonstrado no Gráfico 1.

Gráfico 1 – Ritmo de certificação de territórios quilombolas na Fundação Cultural Palmares ano a ano⁶⁴



Fonte: Abaji (2021)

Em 2015, no primeiro ano do segundo mandato de Dilma Rousseff (PT), como visto nos dados do Gráfico 1, a taxa de resolutividade apresentada foi inferior a 20%. Quanto ao governo Bolsonaro (PL), para além de representar, segundo a CONAQ (2022), um retrocesso na regulamentação desses territórios (ver Gráfico 1), “em 2020, a taxa de resolutividade de processo de certificação pela Fundação Cultural Palmares atingiu 11%, a menor proporção desde 2004, quando foram feitas as primeiras certificações” (ABRAJI, 2021, p. 13).

Em vista disso, se a Portaria n.º 98, emitida pela FCP em 2007, regulamentando o

⁶³ CPT Nacional. Conflitos no campo: Brasil 2021/ Centro de Documentação Dom Tomás Balduino- Goiânia, 2022. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/downlods?task=download.send&id=14271&catid=41&m=0>. Acesso em: 17 dez. 2022.

⁶⁴ De acordo com Almeida (2022), o Programa Brasil Quilombola era coordenado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e propunha ações governamentais para as comunidades remanescentes de quilombo, por meio da articulação transversal, setorial e interinstitucional, com ênfase na participação da sociedade civil. Um dos efeitos do Golpe de 2016 foi a retirada dos poderes ministeriais da Seppir, retirando sua autonomia orçamentária e extinguindo o referido programa.

Cadastro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos, já dificultava os direitos da população quilombola, em 2022, a Portaria n.º 57 da FCP, e a Normativa n.º128, de 30 de agosto de 2022, do INCRA, emitidas no último ano de mandato do governo Bolsonaro, representam a tentativa de destruição total das conquistas jurídicas que a população quilombola teve desde 1988. Como resposta, a CONAQ (2022) emitiu notas de repúdio contra tais regulamentações, uma vez que foram elaboradas sem diálogo com o movimento quilombola e contribuem para inviabilizar a efetivação dos direitos conquistados a partir CF/88 (CONAQ, 2022).

Sobre a Portaria n.º 57 da FCP, a CONAQ (2022) explica que tal dispositivo viola vários direitos da população quilombola, mais precisamente o direito de consulta, livre, prévia e informada às comunidades; viola ainda o direito ao reconhecimento coletivo das comunidades quilombolas, tendo em vista que agora é o ente público que diz quem é ou não quilombola, acabando com o direito de autodeterminação reconhecido no Decreto n.º 4887/2003 (CONAQ, 2022).

Quanto à Instrução Normativa n.º128 do INCRA, de 30 de agosto de 2022, a CONAQ, por meio de nota de repúdio⁶⁵, denunciou que essa normativa torna mais morosa e burocrática o processo de demarcação e titulação dos territórios. Com esse dispositivo, determinou-se que os decretos de desapropriação de territórios reconhecidos como Comunidades Remanescentes de Quilombo só podem ser assinados se houver recurso disponível para indenizar os proprietários, condicionando assim o direito constitucional à previsão orçamentária. Consequentemente, mais de 90% das comunidades quilombolas são excluídas de terem seus direitos efetivados, isso porque passa a ser reconhecida como Comunidade Remanescente de Quilombo apenas 10% das comunidades que já possuem o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), publicado pelo Diário Oficial da União (DOU), o que resultou na redefinição do conceito quilombo a partir de uma perspectiva burocratizante e excludente (CONAQ, 2022).

Referente à implicação dessa normativa sobre as Comunidades Remanescente de Quilombo do Vale do Jequitinhonha, foco desse estudo, ao se consultar o levantamento da FCP (2022), percebe-se que apenas a Comunidade Quilombola Mumbuca, no município de Jequitinhonha, tem o RTID publicado no DOU. Com isso apenas essa comunidade permanece sendo reconhecida como comunidade quilombola.

⁶⁵ Cf. a nota de repúdio na íntegra: <http://conaq.org.br/noticias/nota-de-repudio-as-comunidades-quilombolas-sofrem-mais-um-ataque-do-estado-brasileiro/>. Acesso em: 17 dez. 2022.

Segundo Almeida (2022, p. 153): “para a racionalidade neoliberal, o direito quilombola constitui uma aberração, 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 assentadas em bases comunitárias”.

À vista disso, é possível afirmar que um dos pilares do direito ao território das comunidades quilombolas é a propriedade coletiva, conquistada a partir da titulação do território, que vai contra a toda a lógica individualista que a estrutura capitalista racista patriarcal, em um contexto neoliberal, propaga. Observando as etapas para o processo de titulação de comunidades quilombolas, é possível perceber que o caminho até chegar à titulação das terras quilombolas é longo e burocrático. Nota-se também que a quantidade de terras quilombolas tituladas no Brasil ainda é pouco expressiva, uma vez que o processo de titulação fica à mercê do interesse político dos governos e dependente da previsão orçamentária (MELO; XAVIER, 2019).

Na compreensão de Costa Filho (2016), um dos documentos indispensáveis para a identificação e delimitação do território de uma comunidade remanescente de quilombo a ser titulado é a perícia antropológica. Tal documento é essencial para a territorialização e a afirmação da identidade quilombola, pois visa demonstrar o território que foi usado historicamente para produção e reprodução dessas comunidades.

Nota-se que a titulação dos territórios quilombola coloca em questão a estrutura fundiária concentrada e desigual do Brasil, posto que ela ocorre por meio da outorga de um título coletivo e pró-indiviso em nome de uma associação legalmente constituída, sendo obrigatório que essa terra titulada não seja vendida, dividida, loteada, arrendada ou penhorada (ALMEIDA 2022). Diante disso, ao analisarmos os dados do Incra (2021) sobre a área dos quilombos no Brasil organizados por Girardi (2022), percebe-se que apenas 10, 4% dos processos de regularização fundiária em andamento no Brasil foram titulados ou parcialmente titulados como terras quilombolas.

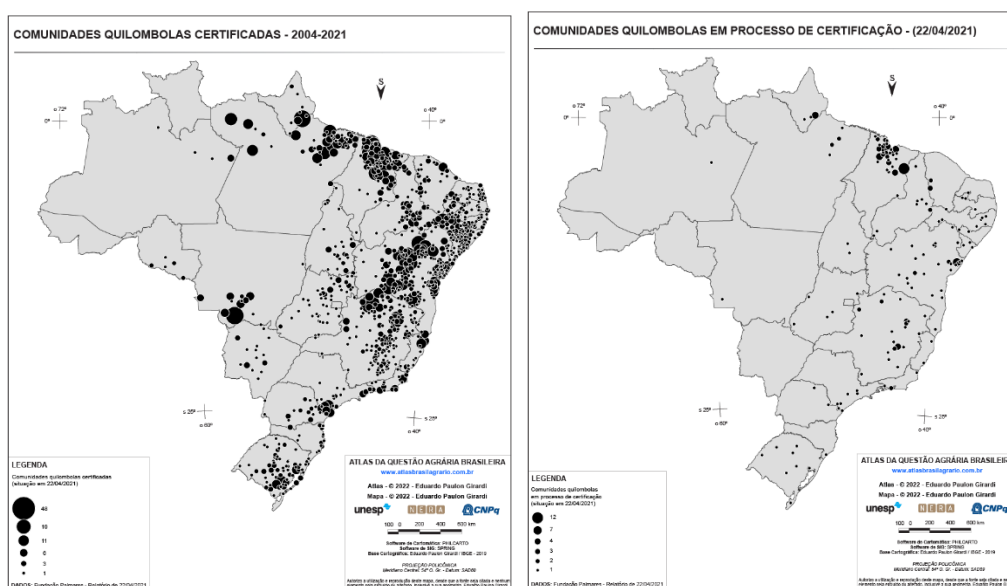
Desse modo, embora o direito de certificação esteja assegurado, no art. 68 da ADCT da CF, desde 1988, segundo a Pro Índio⁶⁶ (2015), a primeira certificação de terras quilombola no Brasil ocorreu somente em 20 de novembro de 1995, com a certificação da Terra Quilombola Boa Vista, no Pará.

A partir da análise dos dados da Fundação Palmares (2021) sobre as comunidades

⁶⁶ Mais informações disponível em: <https://cpisp.org.br/primeira-titulacao-de-terra-quilombola-no-brasil-completa-20-anos/#:~:text=Desde%20a%20titula%C3%A7%C3%A3o%20pioneira%20da,direito%20assegurado%20na%20Constitui%C3%A7%C3%A3o%20Federal>. Acesso em: 13 dez. 2022.

certificadas e com processo de certificação em andamento, Girardi (2022, p. 79) demonstra, por meio da figura 7, que: “entre 2004 e 2021 foram certificadas no Brasil 2.809 comunidades quilombolas e, em 22 de abril de 2021, estavam tramitando na fundação processos de solicitação de certificação de 223 comunidades.”

Figura 7 – Comunidades quilombolas certificadas e em processo de certificação



Fonte: Girardi (2022)

Outro dado evidenciado pelos mapas apresentados na figura 7 é que a maior parte das comunidades remanescentes de quilombos certificados e/ou em processo de certificação está localizada no Nordeste do país. Estas comunidades passaram a assumir uma nova identidade pautada no resgate do conceito quilombo e o “fenômeno da memória passou a ter importância fundamental num campo de disputas primordialmente territoriais” (SILVA, 2012, p. 12).

Ao avaliar o andamento atual desse processo de certificação, a partir da consulta ao site da Fundação Palmares das Certidões Expedidas às Comunidades Remanescentes De Quilombos (CRQS) publicadas no DOU até 30/06/2022, os dados evidenciam que temos 2.851 comunidades quilombolas certificadas no Brasil (FCP, 2022). Em comparação com os dados de 2021 analisados por Girardi (2022), percebe-se que, até a referida data, o processo de certificação foi inferior a 2%.

Outro dado interessante apresentado por Girardi (2022, p. 80) é que, até fevereiro de 2021, “não há informações precisas para todas as terras quilombolas, mas os registros disponíveis dão conta que residem nelas no mínimo 29.400 famílias”.

A linha do tempo apresentada na Figura 6 demarca que, em 02 de maio de 2022, entrou em vigor uma nova portaria, que institui o cadastro e novas exigências no processo de Reconhecimento das Comunidades de Quilombos a serem adotadas pela FCP, em substituição à portaria que estava em vigor desde 2007.

Buscando abordar os impactos dessa portaria, o Portal G1⁶⁷ apresenta uma reportagem sobre essa alteração, mostrando a indignação da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ) quanto a essa medida, que, no entendimento da entidade, burocratiza e dificulta o processo de certificação. Além disso, a reportagem aponta que a morosidade do governo no processo de regularização fundiária contribui para causar a maioria dos conflitos no campo.

De acordo com os dados do Caderno de Conflito Agrário de 2021, organizado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT)⁶⁸, “os dois primeiros anos de governo de Jair Bolsonaro foram os mais violentos da série histórica produzida pela CPT” (CPT, 2022, p. 26). Referente aos assassinatos no campo, o ano de 2021 foi marcado pelo aumento em 75% dos casos em comparação a 2020. Os dados do Caderno de Conflitos Agrários de 2021 (CPT, 2022) evidenciam ainda que, em 2021, quem sofreu mais violência no campo foram os indígenas (317 casos), seguidos pelos quilombos (210 casos).

Tais números, mais do que refletirem o avanço da violência contra áreas de destinação estabelecida e seus recursos naturais, demonstram que, hoje, a ofensiva no campo, compreendida não como uma sucessão aleatória de conflitos, mas como um processo dinâmico, coordenado, regido pela lógica dos interesses econômicos e fundiários da classe ruralista (CPT, 2022, p. 27).

Em um contexto em que o modelo de produção da agricultura é o agronegócio, o qual é baseado na monocultura para exportação, no latifúndio, na expropriação, na violência contra a população rural, no uso intensivo de agrotóxicos e na superexploração do trabalho e dos recursos naturais, tal modelo tem o Estado como principal defensor (RAMALHO, APOSTOLOS, REIS, 2021).

Girardi (2022) aponta que a violência no campo contra a população Remanescente Quilombola é agravada no momento em que inicia o seu processo de reconhecimento,

⁶⁷ CPT Nacional. Conflitos no campo: Brasil 2021/ Centro de Documentação Dom Tomás Balduino- Goiânia, 2022. Disponível em: https://www.cptnacional.org.br/downlods?task=download_send&id=14271&catid=41&m=0. Acesso em: 13 dez. 2022.

⁶⁸ Reportagem disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2022/04/06/governo-bolsonaro-portaria-autodefinicao-quilombolas.ghtml>. Acesso em: 13 dez. 2022.

principalmente devido à morosidade estatal no processo de regularização das terras quilombolas, consagrando a aliança entre agronegócio e Estado. Além de assassinatos e ameaças, as comunidades quilombolas são violentadas pela “contaminação por agrotóxicos, poluição das águas, cerceamento de liberdade, criminalização por processos cíveis, criminais e administrativos, destruição de casas e/ou plantações, perda ou possibilidade de perda de território e/ou intervenção de terceiros” (GIRARDI, 2022, p. 80).

De acordo com Soares (2022), embora até 2020 existissem no Brasil cerca de 6 mil comunidades remanescentes de quilombo, apenas 5% dessas comunidades foram tituladas. Assim,

o uso comunitário e coletivo de terras e de recursos naturais é uma característica das comunidades quilombolas no Brasil que se opõe à forma particular de propriedade privada do capital e se constitui como resistência a um modelo imposto de mercantilização da vida (SOARES, 2022, p. 289).

Desse modo, como o avanço na titulação de terras afetaria a concentração da estrutura agrária brasileira, a burocracia, a correlação de forças com os fazendeiros e as mineradoras e o desmonte da Fundação Palmares (FCP) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), em especial por meio do esvaziamento do seu orçamento, funcionam como expressão do racismo estrutural e institucional, resultando na paralisação da titulação de terras quilombolas no Brasil (SOARES, 2022).

Outro fator que ameaça a sobrevivência dessas comunidades, conforme a autora, é a demonização de suas práticas culturais e tradicionais, que ocorre sobretudo pela instalação de igrejas neopentecostais nesses territórios. Percebe-se com isso que o aparato burocrático, religioso e violento da estrutura capitalista racista patriarcal é acionado contra o caráter emancipatório das comunidades quilombolas rurais.

Essa expansão do capital nos territórios das comunidades tradicionais, sobretudo dos quilombolas, é expressão do racismo estrutural, que, juntamente às relações patriarcais de gênero na sociedade capitalista, afeta principalmente as mulheres quilombolas. Resultando assim, no “aumento da violência contra comunidades tradicionais e a destruição de modos particulares de vida, portanto, são o resultado de uma combinação que mistura acumulação por espoliação, racismo e práticas neocoloniais de opressão e exploração” (SOARES, 2022, p. 275).

Para Girardi (2022), o que temos, no campo brasileiro, é a consolidação das disparidades entre brancos e negros no acesso à terra no Brasil, conforme abordado na seção

2.3. Nesse sentido, o Caderno de Conflitos Agrários (CPT, 2022) e a obra de Girardi (2022) explicitam que as regiões Norte e Nordeste de Minas Gerais, em especial o Vale do Jequitinhonha, apresentam maior concentração de negros no campo. Essas regiões, além de se destacarem pela quantidade expressiva da população rural negra, em especial a Remanescente Quilombola, também concentram os conflitos agrários, as desigualdades e a pobreza que essa população sofre, como veremos na seção seguinte.

3.4 QUILOMBOS DE MINAS GERAIS NO PERÍODO DA ESCRAVIDÃO

Ao abordar os Quilombos, Moura (2020a) (2020b), Nascimento (2021) e Nascimento (1980) ressaltam a necessidade de observarmos o tempo histórico e os aspectos regionais. Seguindo essa perspectiva, tendo em vista que o lócus de pesquisa são as comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha, no estado de Minas Gerais, faremos algumas considerações sobre os quilombos de Minas Gerais antes da Abolição, destacando a importância que eles tiveram no período da mineração e, posteriormente, apresentaremos uma reflexão sobre as comunidades remanescentes de quilombos na atualidade, dando enfoque às comunidades do Vale do Jequitinhonha.

No tocante aos quilombos em Minas Gerais, de acordo com Lima (2010):

O estado de Minas Gerais possui uma história significativa com a população negra devido à grande quantidade de escravos africanos que vieram trabalhar nas minas no período colonial. Muitos destes trabalharam no Vale do Jequitinhonha, na extração de ouro de aluvião, diamantes e outras pedras preciosas. Áreas de mineração se estendiam desde a atual cidade do Serro, passando por Diamantina até chegar a Minas Novas - hoje município - cujo território englobava boa parte da Alta e Média Bacia do Rio Jequitinhonha (LIMA, 2010, p. 06).

Sobre a origem da população quilombola de Minas Gerais, consoante o CEDEFES (2008), a maioria das pessoas africanas escravizadas em Minas Gerais era de origem banto, principalmente do Sul e Sudeste da África. Mas também foram trazidos para Minas Gerais, escravizadas(os) de origem mina-gegês do Oeste e Noroeste da África. Estão presentes também traços culturais nas comunidades de Minas Gerais dos povos iorubás e haussás, da região nagô, localizado no Norte, Noroeste e Nordeste África (CEDEFES, 2008).

Conforme Moura (2020a), em Minas Gerais, como em outros estados do Brasil, os quilombos foram estabelecidos em reação à utilização do trabalho negro escravizado pelo escravismo colonial. A partir da compreensão de que as particularidades econômicas de cada região interferem na produção e organização quilombola, Moura (2020a) aponta algumas

especificidades da sociedade mineira que contribuía com a fuga de escravizadas(os), especialmente a cisão que existia entre a metrópole e os demais membros da sociedade mineira, fermentando um caldo cultural que, desde os séculos XVII, impulsionou sucessivas revoltas. Essa cisão contribuía para fortalecer alianças entre quilombolas, brancas(os) e escravizadas(os). Nessa mesma direção, Gomes (2015, p. 20) destaca que “nas regiões das Minas Gerais se falava abertamente das alianças dos quilombolas com os escravos nas senzalas, acusados de roubarem e repartirem os mantimentos dos paióis de seus senhores”.

Para Gomes (2015, p. 23), “a face camponesa quilombola se ampliava e se articulava diferentemente em regiões, contextos e períodos diversos.” O autor destaca que embora tenhamos poucas informações sobre o modo de vida nos quilombos, há indícios de que eram desenvolvidas atividades agrícolas, como o plantio de feijão, arroz, mandioca, algodão e outros produtos. Os quilombolas caçavam e pescavam, produziam tecelagem, cerâmica, cachimbos, dentre outros utensílios da cultura quilombola, sendo todo excedente produzido destinado a trocas mercantis. Ele afirma ainda existirem evidências de que, no século XVIII, a economia quilombola mineira era baseada na agricultura, na mineração e nos saques que os quilombolas faziam nas fazendas. Além disso, o autor relata que, em períodos de escassez de alimentos, em capitânicas como Minas Gerais, Bahia, dentre outras, a farinha dos quilombos e mocambos ocupava um papel importante para a reprodução dos quilombolas. Com isso, durante os ataques das autoridades aos quilombos, “destruí-los para além da captura de fugidos significava também a possibilidade de confiscar a produção agrícola deles” (GOMES, 2015, p. 23).

Outro dado importante que Gomes (2015) apresenta para compreendermos as particularidades das comunidades quilombolas de Minas Gerais é a existência de relações de trabalho livre entre quilombos e determinados fazendeiros, uma vez que, durante o período de escravidão, “houve caso de quilombolas – embora clandestinos, mas amplamente reconhecidos – que se tornaram trabalhadores sazonais em determinadas regiões para os fazendeiros, especialmente como coletores extrativistas” (GOMES, 2015, p. 21).

A partir da análise dos dados do historiador e arqueólogo Carlos Magno Guimarães, Gomes (2015) ressalta que foram identificados 160 quilombos em Minas Gerais entre os anos 1701 a 1798, localizados em diversas áreas, dentre elas: áreas de mineração, garimpo, vilas e cidades e em fronteiras com outros estados. Desse total de quilombos identificados, percebe-se que uma parcela localizava-se em cidades na região do Vale do Jequitinhonha: em Araçuaí, nos anos de 1745 e 1777; demarcação em Diamantina em 1752 e 1753; em Itamarandiba, no

ano de 1785. Cabe ressaltar também que esses quilombos, ao serem identificados pelas autoridades, eram perseguidos e destruídos.

Sobre a formação dos quilombos em Minas Gerais, Gomes (2015) afirma que:

De qualquer modo, era nas áreas de fronteiras abertas- para onde partiam expedições de bandeirantes à procura de ouro e também visando capturar indígenas para serem escravizados- que os quilombos buscavam refúgio e proteção. Houve episódios de quilombos descobertos acidentalmente por expedições que desbravavam várias regiões tentando localizar ouro. Foram os casos do quilombo Casa da Casca no início do século XVII, do quilombo Araçuaí (1745), do quilombo Pitangui (1766) ou de um quilombo entre as cabeceiras dos rios Indaiá e Abaeté (1768) (GOMES, 2015, p. 100).

A aliança entre quilombolas e contrabandistas de diamantes é outra particularidade de Minas Gerais. Tal aliança resultou em constante preocupação dos dirigentes da Capitania, advinda do aumento e da facilidade das fugas e da formação de novos quilombos (MOURA, 2020a). Como resposta, os dirigentes da Capitania passaram a investir no aumento da vigilância repressiva, por meio da instalação de quartéis em pontos centrais, “as cadeias públicas se transformado nos edifícios mais importantes das cidades, vilas e povoados mineiros.” (Moura, 2020a, p. 165).

Para Moura (2020a), o interesse da metrópole em espoliar as riquezas do subsolo mineiro era o que determinava a intensidade da repressão do governo, que era acentuada.

Figuras como o lendário negro Isidoro representam memória da resistência negra em Minas Gerais, particularmente no Vale do Jequitinhonha. Isidoro morava no Distrito Diamantino, “conhecido posteriormente por O Mártir, que durante anos lutou à frente de 50 quilombolas, praticamente invencível até a morte, no ano de 1809” (Moura, 2020a, p. 165). De acordo com Nascimento (1980) Isidoro era africano, resistiu à várias incursões das autoridades, entrincheirado no Quilombo dos Garimpeiros, no Tijuco com outros escravizados fugidos da mineração.

Nascimento (1980) relata que

Desencadearam contra Isidoro e o quilombo que liderava uma perseguição cerrada e após longo tempo conseguiram feri-lo a bala; feito prisioneiro, surraram, maltrataram e torturaram Isidoro de forma bárbara. Morreu em 1809 com as carnes do corpo rasgadas, o sangue jorrando através dos ferimentos abertos. Depois de cruelmente assassinado pelas forças repressoras, os escravos passaram a dedicar-lhe um culto só reservado aos santos: Isidoro, o Mártir, santo da raça negra (NASCIMENTO, 1980, p. 54).

É interessante notar a representatividade de Isidoro, como referência para a luta

quilombola dos mineiros na atualidade. Inclusive, na cidade de Berilo no Vale do Jequitinhonha, existe uma comunidade remanescente de quilombo, certificada pela Fundação Palmares em 2006, nomeada Vila Santo Isidoro, em homenagem a esse mártir da luta quilombola.

Nascimento ressalta que:

Ainda em Minas houve o *Quilombo do Ambrósio* (1746-47), o *Quilombo Sapucaí*, por longo período de tempo inexpugnável. Entretanto, a maior comunidade de africanos rebelados foi a do *Quilombo de Campo Grande*, em 1726, que reunia acima de 20.000 pessoas (NASCIMENTO, 1980, p. 54 – grifos do autor).

Considerando a duração (a partir dos registros das rebeliões) e o grande número de quilombolas ajuntados, o quilombo de Campo Grande conforme Moura (2020a) é um dos mais representativos para Minas Gerais. Com uma população que chegou a quase vinte mil pessoas, esse quilombo, até ser destruído, deu bastante trabalho para as autoridades. Localizado entre as capitânicas de Minas Gerais e Goiás, o quilombo Campo Grande não representava apenas um quilombo, mas um conjunto de quilombos, que se interligavam por interesses diversos, em particular contra os ataques das autoridades. A organização de Campo Grande era similar à de Palmares, tendo reis, rainhas e conselheiros e um exército com cerca de seiscentos quilombolas.

Outra questão pontuada por Moura era o pavor que a população circunvizinha tinha dos ataques dos quilombolas e, por outro lado, a existência de um comércio paralelo entre comerciantes clandestinos e garimpeiros contrabandistas de diamantes com quilombolas. Para Moura (2020a, p. 168 – grifo do autor) “era todo um complexo econômico, portanto, que se formava, dentro de categorias *extralegais* e conferia possibilidades de sobrevivência ao quilombo”. A partir disso, o autor afirma que o movimento quilombola causava um alarde em Minas Gerais.

Nascimento (1980) cita outros importantes quilombos para a história da resistência negra em Minas Gerais: o quilombo de Ambrósio e o Quilombo Sapucaí – que, como o quilombo de Campo Grande, foram perseguidos pelos bandeirantes. Sobre o quilombo Campo Grande, o autor mostra que as suas relações de produção e convivência eram similares às de Palmares, baseadas no comunitarismo agrícola e articuladas à atividade mineradora. A história de massacre desse quilombo não é diferente de outros tantos quilombos do Brasil, particularmente em Minas Gerais, sendo destruídos por milicianos que atuavam dentro da ordem, sem o mínimo respeito à vida.

Outra questão é que Campo Grande, como um quilombo com mais de vinte mil pessoas, tinha uma população de crianças, adolescentes, mulheres e idosas(os) significativa, mas, nos relatos das autoridades, não aparecem as crueldades que eram feitas contra essas pessoas, particularmente contra as mulheres e crianças. Os registros sobre os quilombos foram escritos a partir de quem foi responsável por sua destruição, por isso tais feitos são contados a partir do *caçador*, e não da *caça*.

Em se tratando dos quilombos durante o período de apogeu e declínio do ciclo do ouro em Minas Gerais, Gomes (2015) destaca que essa época foi marcada pela ampliação de quilombos por todo o território brasileiro. Assim, como forma de coibir e combater essa ampliação, as autoridades coloniais usavam diversas estratégias, objetivando evitar as fugas, acabar com quilombos e coibir os quilombolas. Cortar orelhas, os tendões dos calcanhares das(os) capturadas(os) e marcar suas costas com “F” por meio de ferro e fogo eram algumas das medidas punitivas utilizadas pelas autoridades contra aquelas(es) que capturavam, com o intuito de reprimir as fugas (GOMES, 2015).

Para Gomes (2015), uma preocupação das autoridades mineiras era a aliança dos quilombolas com o comerciante clandestino de ouro e diamante. Essa aliança contribuía para dificultar a cobrança de impostos e a fiscalização de tal comércio, além de favorecer o fortalecimento e a formação de novos quilombos. Em resposta a tal aliança, as autoridades utilizaram sistematicamente capitães do mato, com uma prática que foi sancionada em leis nos séculos XVII e XVIII e que consistia na atribuição de patentes em forma de licenças para pedestres, capitães do mato e capitães de assalto, pessoas livres incumbidas de capturar quilombolas e indígenas em troca de remuneração; contratadas para evitar fugas e impedir, por meio da destruição dos quilombos, que eles se consolidassem como grandes focos de resistência.

Moura (2020a) relata o papel da aliança entre autoridades mineiras e bandeirantes paulistas na perseguição e destruição das comunidades quilombolas. Um dos marcos dessa aliança ocorreu em 1759, quando o paulista Bartolomeu Bueno do Prado destruiu vários quilombos em Minas Gerais, dentre eles o Quilombo de Campo Grande.

Mais tarde aquele “herói” da história paulista exibiria como troféus de sua façanha mercenária 3.900 pares de orelhas arrancadas dos corpos ainda quentes dos africanos assassinados naquele brutal e frio massacre. Assim, ficamos compreendendo que os chamados bandeirantes, saídos dos quadros coloniais brancos de São Paulo para a expansão territorial, por seu comportamento frente aos índios e africanos, não passaram de meros criminosos assassinos (NASCIMENTO, 1980, p. 54).

Essas expedições de bandeirantes tinham como objetivo localizar ouro e diamante, capturar indígenas e destruir quilombos – sendo encontradas também pelos bandeirantes, pequenas localidades habitadas por garimpeiros – entre eles, pessoas livres e pobres que tentavam fugir dos altos tributos da Coroa. Segundo Gomes (2015), essas expedições influenciaram a fundação de vilas e arraiais em Minas Gerais.

Nestas ocasiões, vilas e arraiais acabavam sendo fundados, legitimando - em termos coloniais- frentes de ocupação em várias direções. Capelas e igrejas eram erguidas em muitos lugares, em outros eram construídas pequenas pontes que facilitavam as entradas das tropas, sem falar de lavouras plantadas com objetivo primeiro de abastecer as tropas. Enfim, as expedições contra os quilombos muitas vezes duravam anos e anos a fio de caminhos percorridos e áreas desbravadas, assim como frentes de ocupação e colonização. (GOMES, 2015, p. 101).

Ao se observar o impacto desse período de ciclo do ouro na formação histórica de Minas Gerais, percebe-se que muitas de suas cidades e regiões, particularmente as cidades do Vale do Jequitinhonha, contam, em sua história oficial, com a presença de bandeirantes como seus fundadores.

Como exemplo desse processo, temos as cidades de Minas Novas e Francisco Badaró – lócus de nossa pesquisa –, que tiveram bandeirantes como responsáveis pela sua fundação (IBGE, 2017).

De acordo com o IBGE (2017), o bandeirante Sebastião Leme do Prado é o fundador da cidade de Minas Novas. Junto a outros bandeirantes, por volta de 1727, Leme do Prado localizou a ocorrência de ouro no Rio Fanado, que impulsionou a ocupação e a construção de uma igreja em Minas Novas. Foi possível observar, na incursão da pesquisa de campo realizada em Minas Novas, ruas e a praça principal da cidade com o nome em homenagem a esse bandeirante. Além disso, a hoje cidade de Leme do Prado, que foi distrito subordinado de Minas Novas até 1995, recebeu seu nome em homenagem a ele.

Francisco Badaró foi outra cidade que surgiu no século XVIII, no período do ciclo do ouro, em decorrência da atividade de mineração. Sua fundação também se vincula à bandeira de Sebastião Leme do Prado, pois os bandeirantes que constam como os seus fundadores, Antônio de Faria e Atanásio Couto, eram pertencentes a ela. O território encontrado foi dividido entre os dois bandeirantes. No entanto, a definição do local que seria destinado à construção da igreja gerou uma disputa entre os bandeirantes Faria e Atanásio, pois ambos queriam que a igreja fosse construída nos seus domínios. Como solução, o bandeirante que ofertasse mais dinheiro para a igreja edificaria uma capela em sua terra. O bandeirante

Antônio de Faria, por ter oferecido um valor maior, construiu a capela em seu território, o que levou à geração de um povoado em torno da igreja, resultando na fundação da cidade de Francisco Badaró.

Nas histórias oficiais de ambas as cidades, não apareceu a presença de indígenas e quilombolas, embora no relato da população esteja presente a presença de índios botocudos. A partir da análise de Gomes (2015), nota-se que ao destruir quilombos e aldeias indígenas, capturar sua população e acabar com os garimpos ilegais, os bandeirantes, por meio de suas expedições, instauravam seu domínio nesses locais. Essa dominação era simbolizada pelo hasteio de uma cruz e da construção de uma capela, iniciando um processo de ocupação e povoamento do território.

Beatriz Nascimento, na década de 1980, desenvolveu pesquisas em Minas Gerais em três antigos quilombos: Carmo da Mata, Quilombo Grande e de Alagoas. Conforme a autora, localizados na área rural, em regiões que não eram isoladas, esses territórios na época foram considerados ex-quilombos na relação do IBGE de municípios (NASCIMENTO, 2021). Essa pesquisa contribuiu para ela comprovar a hipótese de que “as áreas onde no passado se localizavam “quilombos” implicam uma continuidade espacial com o presente, preservando ou atraindo população negra rural no século XX” (NASCIMENTO, 2021, p. 142). Apesar de sua pesquisa não ter sido concluída, é importante destacar, para além da continuidade dos quilombos defendida pela autora, há a importância da base comunitária da produção e reprodução dos quilombos e de suas manifestações culturais e religiosas como formas de resistência e de continuidade.

Em Minas Gerais, para além dos quilombos mineratórios, de acordo com CEDEFES (2008), foi possível identificar, na documentação colonial guardada no Arquivo Público Mineiro, quilombos agrícolas, pastoris, de serviços e quilombos de pilhagem:

Com o fim da escravidão, milhares de escravos dirigiram-se para as áreas onde existiam quilombos, implantaram novos quilombos ocupando áreas ermas, áreas doadas a santos, áreas abandonadas pelos mineradores, áreas doadas pelos senhores em reconhecimento à dedicação de alguns de seus escravos ou áreas adquiridas por membros de cada família. Dessa forma, novos quilombos se implantaram em todo o território mineiro (CEDEFES, 2008, p. 27).

Essa diversidade de quilombos existentes em Minas Gerais tem em comum a sua constituição como comunidades que baseavam sua reprodução social na liberdade, na solidariedade, no uso sustentável dos recursos naturais e na preservação do meio ambiente (CEDEFES, 2008).

Todavia, a expansão do modo produção e reprodução capitalista em um contexto de modernização conservadora, nas décadas de 1960 e 1970, impactaram essas comunidades rurais negras. Isso porque essas comunidades passaram a disputar o território com a expansão urbana, com a silvicultura que invadiu as chapadas, com a mineração e com projetos de parques e hidrelétricas. Com isso, os quilombos são inviabilizados como espaços de reprodução social, obrigando sua população a se submeter à migração definitiva ou a entrar em ciclos contínuos de migração temporária (CEDEFES, 2008).

No que se refere à população quilombola do sertão mineiro, essas regiões possuem os menores Índice de Desenvolvimento Humano – IDH de Minas Gerais. O CEDEFES (2008) aponta que essa população vivencia uma situação de miserabilidade e não consegue acessar políticas públicas mínimas que assegurariam saúde, educação, abastecimento de água, estradas de qualidade a ela. Isso porque permanecem no poder “os fazendeiros que fazem parte dos grupos das elites locais que dominam a vida política municipal e que estigmatizaram, discriminaram e excluíram centenas de comunidades negras dos direitos de cidadania e das benesses da vida moderna” (CEDEFES, 2008, p. 28).

De acordo com Souza (2008):

As comunidades quilombolas, muitas delas surgidas nos séculos XVII, XVIII e XIX, chegam ao século XXI como uma forma alternativa de organização social, etnicamente constituída, com dimensões históricas, social e culturalmente distintas, e esses elementos tem vínculo profundo com o modo de acesso e com os usos da terra (SOUZA, 2008, p. 89).

Percebe-se, assim, que as comunidades quilombolas enquanto uma forma alternativa de organização social, ontem e hoje, são sinônimo de resistência. É na luta pelo território e pela preservação de seu modo de vida que o quilombola explicita as contradições do racismo estrutural e constrói a sua (re)existência.

Cabe observar, ainda, que as comunidades não são uniformes, pois carregam características distintas, influenciadas pelo tempo histórico, pela cultura, pela região e pelo conjunto das relações sociais estabelecidas. O que unifica essas comunidades remanescentes de quilombo na atualidade é o vínculo que elas possuem com a terra, com a forma de uso e acesso a ela, sendo isso central para forjar a identidade das comunidades remanescentes de quilombo do Vale do Jequitinhonha, conforme observaremos na subseção seguinte.

3.4.1 As comunidades remanescentes de quilombos no Vale do Jequitinhonha

*Já ouço o tambor do congado
 Parece que meu coração
 Hoje pulsa mais fora do peito
 “Tum tum tum” Negro vem do grotão
 O sangue que corre em tuas veias
 Carrega marcas de um tempo vilão
 Tempo em que o solo era rubro
 Tempo de guerra e opressão.
 Canta filhos de Reis, que vieram do mar.
 Trazendo consigo proteção divina de Oxum e Oxalá
 Canta e dança Negro guerreiro, salta e gira no ar.
 Toca forte o tambor Influência Nagô
 Rainha do Rosário a quem o Negro Coroou
 Canta e dança pra libertar, canta e dança pra Iemanjá.
 Negro teu cabelo é tão firme, quanto a tua honra.
 Canta e dança pra libertar, canta e dança pra Iemanjá.
 Toca forte o tambor Influência Nagô
 Rainha do Rosário a quem o Negro Coroou
 Rio Jequi!
 E o Jequi?
 Nona vila no ciclo do ouro
 Na estrada uma história real em Minas Novas
 O Grande rio mar mistura raças e tribos
 E cria uma nova Nação
 Um povo forte aguerrido
 Jaz oprimido pela europeia civilização.⁶⁹*

Falar sobre os Remanescentes de Comunidades Quilombolas é falar das *marcas de um tempo vilão, tempo de guerra e opressão*. Mas também de falar de *um povo forte aguerrido*, que vem resistindo há mais de 500 anos de dominação-exploração.

Conforme destacado na seção 3.1, no pós-Abolição, os quilombos passaram por um processo de invisibilidade no Brasil. Com isso, embora não deixassem de existir quilombos em Minas Gerais, não são encontradas referências a eles na legislação até 1988, quando, a partir da Constituição Federal de 1988, ocorreu o reconhecimento legal da continuidade dos quilombos, instituindo o direito ao território e à preservação da cultura das comunidades remanescentes de quilombos.

Faz-se relevante ressaltar que, na seção 3.3, foi abordado que na atualidade o conceito quilombo ultrapassa os antigos grupos de escravizados fugidos do período colonial e imperial, englobando, com o art. 68 (ADCT/CF88), “comunidades rurais e grupos urbanos que se autodefinem como comunidades negras e pedem o registro de seu espaço como “território negro”” (CEDEFES, 2008, p. 31).

⁶⁹ Música “Influência Nagô” (Autor: Marco Aurélio Pérola; Coautor: Ivan Pestana). Disponível pelo link: <https://www.youtube.com/watch?v=-EcR44JFR3U>.

De acordo com dados do CEDEFES (2008), mais de 97% das Comunidades Remanescentes de Quilombos em Minas Gerais estão localizadas nas áreas rurais, sendo o Vale do Jequitinhonha a segunda região do Estado que concentra maior quantidade de comunidades quilombolas – como o Figura 1 explicitou. Foram nas grotas e chapadas do Vale do Jequitinhonha, que eram conhecidas como *terras de ninguém*, que as pessoas escravizadas se refugiaram, formando os primeiros quilombos. Com a abolição, além de se aumentar a população dos quilombos existentes, formaram-se novos quilombos, tendo em vista que foram libertadas(os) escravizadas(os) sem nenhuma compensação e que estes buscaram *as terras de ninguém* para sobreviver ou permaneciam como agregadas(os) nas fazendas em que antes eram escravizadas(os).

Somente em 18 de julho de 2000, tivemos, em Minas Gerais, o primeiro reconhecimento de uma comunidade remanescente quilombola pela Fundação Palmares, com a certificação e titulação da Comunidade Quilombola Porto Coris⁷⁰, localizada no município de Leme do Prado, na mesorregião do Vale do Jequitinhonha (SANTOS et al., 2019). É válido observar que essa comunidade remanescente de quilombo foi atingida em 2003 pela construção da Usina Hidrelétrica de Irapé (UHE)⁷¹, tendo seu território alagado; as famílias da comunidade foram reassentadas na fazenda Mandassaia, no mesmo município.

É importante ressaltar que o tratamento da existência de quilombolas na área diretamente atingida pela Usina de Irapé tornou-se pública apenas durante o processo de licenciamento ambiental da obra, e até mesmo a reivindicação de reconhecimento da comunidade situa-se no contexto da mobilização da população atingida pela hidrelétrica. A Companhia Energética do Estado de Minas Gerais (CEMIG) até chegou a contestar judicialmente a condição de quilombola de Porto Coris, mas logo depois retirou a ação após assinatura, em julho de 2002, do Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) com o Ministério Público Federal (MPF), no qual assumiu a sua posição em favor de benefícios à comunidade, com as melhorias necessárias do ambiente e reconstituição de direitos dos atingidos no posterior reassentamento (FIALHO DE FREITAS et al., 2015, p. 20).

Penso ser simbólico que a primeira e única – até o momento – comunidade quilombola a ser titulada em Minas Gerais tenha sido atingida por esse grande empreendimento e que

⁷⁰ O reassentamento de Porto Coris ocorreu na Fazenda Mandassaia, no formato de agrovila. Nesse *layout*, as casas foram construídas fora da área de plantio, concentradas num mesmo local. A organização territorial, portanto, está definida, contemplando a divisão em lotes na agrovila e na área rural próxima, totalizando um módulo fiscal de 40 hectares de terra para cada família reassentada (FIALHO DE FREITAS et al., 2015, p. 20).

⁷¹ Inaugurada em julho de 2006, a Usina Hidrelétrica de Irapé, ou Usina Presidente Juscelino Kubitschek, localiza-se no rio Jequitinhonha, região nordeste do estado de Minas Gerais. Com uma potência instalada de 399 MW, distribuída em 03 unidades geradoras, essa é uma das mais importantes hidrelétricas da CEMIG. Irapé possui a barragem mais alta do Brasil e a 2ª maior da América Latina, com 205 m de altura. O empreendimento está localizado entre os municípios de Berilo, margem direita, e Grão Mogol, margem esquerda, e fica aproximadamente a 540 km de Belo Horizonte. O local do barramento está situado a 566,9 km da foz do rio.

tiveram que lutar judicialmente contra a contestação de sua titulação feita pela CEMIG, uma empresa de economia mista, em que o Governo de Minas detém 51% das ações. Embora tenha ocorrido essa tentativa da CEMIG de deslegitimar o processo de reconhecimento, para o CEDEFES (2013), o processo de titulação desse território ocorreu sem maiores problemas legais, pois era interessante para a empresa regularizar a situação desse território, para viabilizar, sem maiores imbrólios jurídicos que dificultassem, a construção da hidrelétrica de Irapé.

Isso demonstra o desafio de ser comunidade remanescente de quilombo em Minas Gerais, apresentando também que, para além do agronegócio, da especulação imobiliária, das mineradoras, dos latifúndios e grandes projetos, essas comunidades ainda precisam lutar para terem seus direitos reconhecidos e respeitados, principalmente junto ao Estado. Para Fialho Freitas et al (2015), esses empreendimentos hidrelétricos representam uma verdadeira violência contra as populações atingidas – sobretudo, quando as comunidades quilombolas são atingidas, ocorre a violação dos direitos constitucionais ao território e à identidade.

É em um contexto de resistência que, entre os anos 2004 e 2022, foram certificadas em Minas Gerais 429 Comunidades Remanescentes de Quilombo, passando Minas Gerais a ser o 2º Estado do Brasil com mais comunidades certificadas, ficando atrás apenas da Bahia, que possui 829 comunidades certificadas, e do Maranhão, com 849 comunidades certificadas (FCP, 2022). Minas Gerais, em comparação com outros estados, ainda que tenha avançado na certificação, tituló apenas a comunidade quilombola Porto Coris. Ou seja, apenas uma comunidade passou por todas as etapas do processo de titulação – entretanto, como dito, essa comunidade perdeu seu território titulado devido ao alagamento provocado pela construção da hidrelétrica de Irapé.

Cabe reafirmar que, desde a década de 1960, com a modernização da agricultura, as comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha vêm sofrendo um intenso e violento processo de expropriação. Levado a cabo pelo Estado, tal processo vem resultando na substituição das matas nativas por florestas de eucalipto e na expropriação do campesinato, principalmente das comunidades negras rurais que sobreviviam nas grotas e nas chapadas (SILVA, 1999), uma vez que as chapadas foram consideradas terras devolutas pelo Estado e doadas e/ou vendidas para empresas de silvicultura. Essas empresas extrativistas substituíam as matas nativas do Vale do Jequitinhonha por florestas de eucalipto. Em relação à monocultura do eucalipto e aos seus reflexos nas comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha, é possível afirmar que “o impacto ambiental causado nas comunidades é

catastrófico, pois, além da destruição do meio ambiente, a poluição da água e seu abastecimento ficam comprometidos” (CEDEFES, 2008, p. 78).

Silva (1999) afirma que, com esse projeto de modernização:

O modo de vida secular assentado na relação homem-natureza, no direito costumeiro de posse pessoal e da terra comum e na existência histórica da natureza sucumbiram, em menos de duas décadas, diante do fogo nas chapadas, das grandes máquinas de terraplanagem, dos motosserras, das invasões das terras nas veredas, das destruições das nascentes de água (SILVA, 1999, p. 45).

Nesse sentido, as obras de Silva (1999) e de Ramalho (2014) nos ajudam a refletir sobre os impactos dessa expropriação sobre a população rural do Vale do Jequitinhonha, sendo importante questionar esses reflexos sobre as comunidades remanescentes de quilombo. Assim, como resultado dessa modernização, parte da população expropriada migrou para as cidades e as pessoas que permaneceram nas comunidades não tinham mais as mesmas condições de produção e reprodução, visto que não dispunham mais das chapadas.

O CEDEFES (2008) destaca que grande parte dessas comunidades quilombolas de Minas Gerais perdeu seus territórios históricos para a “grilagem de terras ocorridas, principalmente, durante as décadas de 60, 70 e 80 do século XX. A problemática da terra origina-se na demanda pelos territórios quilombolas, seja por grilagem, silvicultura ou urbana” (CEDEFES, 2008, pp. 75-76).

É importante enfatizar que, em todo esse processo de expropriação, foi central a aliança entre o Estado e as empresas capitalistas. O Estado foi o grande financiador dessa modernização da agricultura e legislou em favor da expropriação do campesinato, favorecendo a criação de uma massa farta e barata de trabalhadoras(es) rurais. Para Ramalho et al. (2021) e Silva (1999), desde a década de 1970, o Vale do Jequitinhonha oferta força de trabalho farta e barata com a expansão capitalista no campo. Grande parte desses trabalhadores e dessas trabalhadoras é oriunda de comunidades quilombolas da região, que, pela inexistência de alternativas de sobrevivência, se submeteram à migração definitiva para as cidades ou temporária para o corte de cana, a colheita de café, laranja e outras frentes de trabalho temporário.

Em um contexto de avanço do agronegócio, Silva (1999), Leite (2011) e Ramalho; Apóstolos; Reis (2021) apontam que a migração foi e continua a ser imposta ao Vale do Jequitinhonha, desestruturando todas as alternativas locais para a reprodução. Analisando a territorialidade em tensão no Vale do Jequitinhonha-MG, Bohnenberger (2011, p. 35) destaca que “os conflitos mais expressivos por que passam essa população quilombola se relacionam

à grilagem, 61% e 12% com projetos de silvicultura, ou seja, com eucalipto”.

Para Bohnenberger (2011), no Vale do Jequitinhonha, a luta pela conquista e manutenção do território tem sido pauta da luta de quilombolas, indígenas, sem terras e comunidades camponesas. Outro conflito muito presente nas comunidades quilombolas do Jequitinhonha envolve a questão da água, seja como resultado das longas estiagens que provocam a seca e dificultam a permanência no território, seja pela construção de grandes projetos de barragens e também da usina hidrelétrica de Irapé, que atinge e atingiu essas comunidades tradicionais. Ademais, a luta pela preservação de suas raízes ancestrais e pela manutenção da cultura quilombola (CEDEFES, 2008).

Segundo o CEDEFES (2008, p.76), “a regularização e a titulação dessas terras são anseios que dificilmente serão conquistados dadas à ineficácia da legislação atual e a lentidão dos órgãos públicos. Nessas condições, os conflitos continuam a ocorrer”. Desse modo, por meio de legislações, regulamentações, financiamentos e isenções, o Estado tem, em diferentes períodos e regiões do país, beneficiado, a elite agrária, as mineradoras e o agronegócio.

De acordo com Ramalho; Apóstolos; Reis (2021), na atualidade, conforme a 3ª edição do documento Projeções do Agronegócio Mineiro 2017 a 2027⁷², o Vale do Jequitinhonha é responsável pela maior produção de carvão vegetal de Minas Gerais, sendo que apenas o município de Itamarandiba representa 2,1% da produção estadual. Além do eucalipto, no Vale do Jequitinhonha, há a exploração de minérios (ferro, granito, lítio, pedras coradas, ouro e diamantes – estes últimos dois em menor escala). A extração desses minérios é realizada por grandes empresas, que efetivam a espoliação de recursos naturais que são, com efeito, bens comuns que asseguram a reprodução social camponesa – muitas das regiões exploradas estão localizadas em comunidades remanescentes de quilombo. Ao passo que novas jazidas de minérios vão sendo descobertas, há um cercamento desses territórios (SILVA; VERÇOZA; REIS, 2019, p. 39)⁷³.

Consoante o Comitê Nacional em Defesa dos Territórios Frente à Mineração⁷⁴, o Vale

⁷² SEAPA – Secretaria de Estado de Agricultura, Pecuária e Abastecimento de Minas Gerais. Projeções do Agronegócio – Minas Gerais 2017 a 2027. Disponível em: http://www.agricultura.mg.gov.br/images/Arq_Relatorios/Publicacoes/projecoes_2017_a_2027.pdf. Acesso em: 14/12/2022.

⁷³ Destacamos que apesar de o lítio, por exemplo, ser extraído no Vale do Jequitinhonha, a primeira fábrica de bateria de Minas Gerais que utilizará o lítio será instalada na Zona Franca do estado, em Juiz de Fora. Desse modo, ao Vale do Jequitinhonha cabe ser território de exploração, inclusive de depósito dos rejeitos da extração do lítio, mas não dos lucros e empregos gerados pelo processamento industrial do produto extraído. Isso é precisamente a produção política da pobreza.

⁷⁴ Mais informações consulte: <http://emdefesadosterritorios.org/decreto-de-bolsonaro-promove-abertura-para-exploracao-do-litio-e-permite-que-multinacionais-explorem-regioes-ja-empobrecidas-pelos-processos-historicos-de-mineracao-como-o-vale-do-jequitinhonha-em-m/amp/>. Acesso em: 14/12/2022.

do Jequitinhonha possui 85% das reservas de lítio do Brasil. Uma das empresas que mais exploram lítio hoje na região é a empresa canadense Mineradora Sigma Lithium, que prevê a utilização de 42 mil litros de água por hora na extração do Lítio. Toda essa água está sendo retirada do rio Jequitinhonha, em uma região marcada pela escassez. Nota-se ainda que a exploração de lítio na Vale do Jequitinhonha deve ser intensificada, como resultado do Decreto n.º 11.120, de julho de 2022⁷⁵, do Governo Bolsonaro, que reduz a burocratização e o controle do Estado sobre as operações de comércio exterior de minerais e minérios de lítio e de seus derivados, bem como também flexibiliza e desmonta dos órgãos de fiscalização.

Desse modo, o processo de expropriação no Vale do Jequitinhonha vincula-se a sua formação social histórica. Desde a época da mineração, no século XVIII, fez-se uma construção exploratória do espaço, em que as pessoas camponesas e a quilombolas foram expropriadas de suas terras pela constituição das grandes fazendas e, depois, pela entrada das empresas reflorestadoras (financiadas pelo Estado) e, posteriormente, das grandes mineradoras nos séculos XX e XXI.

Em 2020, tais territórios têm a paisagem tomada por modernas fazendas de café (em especial de *holdings*, voltadas às exportações do café) e pela maior floresta contínua de plantação de eucalipto do Brasil, que, em sua maioria, contam com forte participação de capitais internacionais. Ainda destacamos a exploração de recursos minerais (granito, lítio, ferro etc.), que também tem forte influência de grupos estrangeiros, contando com massivos incentivos do Estado, por meio de isenções fiscais e financiamentos via BNDES. Convivendo com essas produções, está a pobreza de uma parcela significativa da população dos Vales do Jequitinhonha. A coexistência de aspectos modernos da produção agrícola e a pobreza racializada não são um acaso, mas resultado de um tipo de acumulação capitalista que é indissociável da miséria, da espoliação. É justamente essa conformação que obriga os trabalhadoras(os) a migrarem para sobreviver.

O Relatório da Comissão Pastoral da Terra (CPT, 2020) referente ao período de 29 de abril de 2020 a 29 de maio de 2020, sobre os impactos da pandemia do novo coronavírus sobre as(os) trabalhadoras(es) dos Vales do Jequitinhonha, Mucuri e do norte de Minas que migram temporariamente para trabalhar em outras regiões do Brasil, apontou que, mesmo nesse período (de pico da pandemia), essa migração permaneceu (RAMALHO et al., 2021). A pesquisa mostrou que parte dessas(es) trabalhadoras(es) migraram de comunidades

⁷⁵ Decreto disponível em: <https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/1566086766/decreto-11120-22>. Acesso em: 14/12/2022.

remanescente de quilombo – por exemplo, da comunidade Macuco no município Minas Novas para o trabalho na colheita de café no Espírito Santo – e também foi apontada a migração de trabalhadoras(es) moradoras(es) do município de Francisco Badaró, que migraram para o corte de cana. Ou seja, mesmo em um contexto de pandemia, essas(es) trabalhadoras(es) rurais e quilombolas não têm outras alternativas de emprego e renda na sua região de origem. Assim, são impelidos a colocar suas vidas em jogo, migrando para atuar no período de safra das atividades agrícolas em outras regiões.

É fundamental observar que, como pesquisadora militante desde 2008 em prol dos direitos dessa população migrante temporária do Vale do Jequitinhonha, foi possível perceber que grande parte dessas(es) trabalhadoras(es) migrantes são de comunidades remanescente de quilombo que vivenciam um contínuo processo de expropriação de suas condições de sobrevivência e de superexploração de seu trabalho na condição de migrante. A relação entre migração temporária e comunidades remanescentes de quilombo, embora seja um aspecto da realidade, foi pouco observada nos estudos desenvolvidos anteriormente (RAMALHO, 2009; 2014). Assim, embora não seja objeto dessa tese, ao perguntarmos quem são essas(es) trabalhadoras(es) migrantes temporários, é possível notar que, em grande parte, são afrodescendentes, muitas(os) delas(es) de comunidades remanescentes de quilombo.

Nesse enfoque, o CEDEFES, juntamente à fundação N'golo, mapeou os principais problemas que as comunidades quilombolas de Minas Gerais (especialmente no Vale do Jequitinhonha) enfrentam, dentre eles aparecem: migração (trabalho sazonal); grilagem de terras; mineração; monocultura/pecuária; geração de renda; desconhecimento das legislações ambientais e dos direitos quilombolas; acessibilidade; acesso à água e titulação dos territórios (CEDEFES, 2013). Esses problemas impactam diretamente o modo de vida das comunidades remanescentes de quilombos e suas formas de produzir e reproduzir a vida social.

Sob essa ótica, nota-se que fatores como desemprego, subemprego, pobreza, analfabetismo, péssimas condições das estradas, dificuldade de acesso à água, falta de titulação dos territórios têm sido historicamente grandes desafios que permeiam a vida das comunidades remanescentes de quilombo no Vale do Jequitinhonha (CEDEFES, 2008).

Assim, percebe-se que o reconhecimento dessas(es) trabalhadoras(es) como quilombolas e a titulação desses territórios representa uma possibilidade de construção coletiva da resistência a esse processo de expropriação e violência. Expropriar as condições de existência da população negra no Brasil e convertê-la em força de trabalho farta e barata têm sido, em nosso percurso histórico, fruto do capitalismo racista patriarcal.

Nesse contexto, a titulação é o único meio de retomar o território, que vem sendo constantemente expropriado pelo avanço do capital, ou seja, a titulação dos territórios quilombolas é uma reparação histórica. Assim, a (re)existência da população quilombola de ontem e de hoje, pautada na organização coletiva, é o único meio de fazer ecoar as suas demandas e de denunciar a barbárie produzida historicamente pelas estruturas de opressão e exploração. Nesse quadro, a organização coletiva quilombola, a aliança com outros movimentos, o reconhecimento e a titulação dos territórios são pilares para avançar as políticas públicas de reparação e para barrar o projeto genocida em curso no Brasil. Afinal, ser quilombola perpassa, ontem e hoje, um movimento de construção coletiva. Nesse sentido, buscaremos, na seção seguinte, abordar o movimento quilombola no Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais e no Brasil.

3.4.2 Quilombola: o movimento que se movimenta

Aqui, estamos partindo do pressuposto de que os quilombos, por si só, já são um dos movimentos mais antigos do Brasil e possuem historicamente organização própria, uma vez que preservam uma forma de produzir e reproduzir a vida baseada em relações comunitárias. O nosso olhar exógeno, viciado e eurocêntrico sobre os quilombos muitas vezes impossibilita de captar as relações que se dão no seu interior, de perceber o movimento se movimentando. Os quilombos se movimentam nas congadas, nas folias, no batuque, na farinheira, no trabalho comunitário, nos terreiros, nos cultos, nas missas, nas novenas, nas associações, enfim, em diversos locais em que mantêm fortalecidos os seus laços comunitários. Sendo assim, o *quilombismo*, ou melhor o *aquilombamento*, baseado em relações sociais estruturadas a partir da comunidade, assegurou no passado e vem assegurando no presente que a mística quilombola (re)exista diante do racismo estrutural. Os quilombos no Brasil no pós-Abolição, como ressaltado anteriormente, ficaram mais de um século em total invisibilidade no escopo do Estado (SOUZA, 2008). Porém, essa invisibilidade não significa dizer que tais comunidades não possuíam organização interna ou não se movimentavam e resistiam.

Souza (2008) aponta contradições advindas do projeto de modernização da agricultura a partir de 1970 e 1980, que resultou no acirramento dos conflitos agrários, que, com o aumento da grilagem de terras, contribuíram com um cenário no qual as comunidades quilombolas “[...] se juntaram às organizações do movimento negro urbano, às vinculadas à luta pela reforma agrária e empreenderam forte mobilização pela visibilidade da questão das

comunidades negras rurais, terras de pretos e mocambos em diversos estados do País” (SOUZA, 2008, p. 109).

Dessa forma, foi toda a mobilização negra impulsionada a partir da década de 1970 que contribuiu para colocar em pauta o direito das comunidades quilombolas ao seu território e à preservação de sua cultura. Resultou disso a aprovação do artigo 68 (ADCT/CF88), enquanto uma medida de reparação a toda violência historicamente sofrida pela população afro-brasileira (SOUZA, 2008).

Para Souza (2008, p. 109), “o artigo 68 marca um divisor de águas da categoria quilombo no escopo legal do Estado, uma vez que de categoria de transgressão e crime (presente nas legislações coloniais e imperiais brasileiras), passa para categoria que reivindica direitos”. Isso porque o racismo está no cerne da Estado brasileiro, sendo possível observar que, após a aprovação do artigo 68, o que tem ocorrido, tal como enfatizado anteriormente, é a inoperância do Estado, mas também tem se intensificado a “organização e mobilização das comunidades quilombolas, cuja pauta se volta para a efetivação de seus direitos, com destaque o direito à terra” (SOUZA, 2008, p. 110).

Para Saffioti (1988, p. 155), os movimentos sociais são “expressões de lutas, de resistências, de reivindicações: [...] Seus atores representam forças potencialmente capazes de promover, em níveis diferenciados, mudanças mais ou menos profundas na sociedade”. É com base nas relações de contradição e conflito que permeiam as classes sociais numa totalidade, expressas através dos processos de mediação das relações sociais, que se constituem, em linhas gerais, os movimentos sociais. Isso nos proporciona o entendimento da própria dinâmica da luta de classes, a qual vem constituindo o movimento da sociedade e adquirindo diversas formas na realidade concreta.

Os movimentos sociais populares, de acordo com Elias (2014, p. 232), são “manifestação das lutas sociais, que possuem determinações acerca da questão social e que adquirem configurações específicas de acordo com o movimento histórico, tendo como eixo central desse processo as lutas de classes”. É válido destacar que as contradições advindas do modo de produção capitalista produziram tanto movimentos sociais de caráter conservador quanto movimentos de caráter popular e progressista (ELIAS, 2014).

Nessa esteira, Elias (2014) enfatiza que as ações advindas das contradições geradas pelo modo de produção capitalista entre as décadas de 1960 e 1980 aprofundaram debates sobre a discriminação de gênero e raça, o meio ambiente, a violência e os direitos humanos. Isso foi o que se chamou “Novos Movimentos Sociais”.

Para Gonzalez (2020):

[...] foi na década de 1970 que novos movimentos de cultura negra começaram a proliferar no Sudeste brasileiro. Isso foi resultado da libertação dos países da África negra e do movimento afro-americano pelos direitos civis, cujos efeitos se fizeram sentir no Brasil. Em 1972, o Grupo Palmares, de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, lançou a ideia de se transferirem todas as tradicionais comemorações do aniversário da abolição (13 de maio de 1888) para 20 de novembro, data da morte Zumbi, o grande líder da República de Palmares. O 13 de maio foi assim abandonado como a data historicamente mais significativa para os negros no Brasil. Afinal, a verdadeira abolição ainda não ocorreu (GONZALEZ, 2020, p. 115).

Destacando o contexto de ditadura militar, marcada pela crise do petróleo e pelas contradições advindas do milagre brasileiro, Gonzalez (2020) ressalta que o surgimento do MNU está vinculado a essa conjuntura nacional de fim da ilusão do suposto milagre e também do sonho internacional da libertação dos países africanos e das mobilizações do movimento afro-americano.

Diferentemente dos seus predecessores – a Frente Negra Brasileira (FNB) e o Teatro Experimental do Negro (TEN) se preocupavam especialmente com a integração do negro e a personificação de suas lideranças –, o MNU tinha uma atuação descentralizada e sua atuação focava nos problemas de raça e classe. Por meio de uma atuação descentralizada, formada por Comitês Municipais e Regionais de Coordenação, Comitês Estaduais e uma Comissão Executiva Nacional composta por três membros de cada estado do Brasil, o MNU não possuía um líder com o poder de controlar a organização, sendo a criação de núcleos operacionais básicos os chamados Centro de Luta (CLS), posteriormente denominados Grupos de Ação, que foram centrais para evitar essa centralização do poder. Com essa perspectiva, o MNU voltou seu olhar para o quilombo de Palmares, buscando resgatar Zumbi como símbolo da resistência negra do Brasil.

Tendo esse cenário em vista, o processo de reconhecimento e de conquista de direitos da população remanescente de quilombos no Brasil perpassa a luta histórica do povo negro, sobretudo a luta do MNU, do movimento quilombola, dos partidos de esquerda e de intelectuais comprometidas(os) com um novo projeto de sociedade em um contexto de redemocratização política. Nesse momento, ampliam-se a visibilidade e a realização de mobilizações quilombolas em prol dos direitos, fortalecendo as organizações local e estadual e estabelecendo articulações no âmbito nacional (SOUZA, 2008).

Souza (2008) compreende o movimento quilombola como essencialmente vinculado aos Novos Movimentos Sociais. A autora explica que:

Concebo o movimento quilombola, nessa perspectiva, como uma mobilização

pautada num referencial coletivo, que baliza suas ações tendo como bases critérios subjetivos, identitários e comunitários. Para além de uma abordagem voltada para os aspectos econômicos, o movimento quilombola se constitui também a partir de aspectos culturais e sociais (SOUZA, 2008, p. 111).

É essencial enfatizar que são múltiplas as interpretações sobre os movimentos sociais. Gonçalves (2005), ao analisar o surgimento no Brasil dos chamados Novos Movimentos Sociais a partir dos anos 1970, contribui para nos posicionar diante desse debate: “a questão é detectar sua novidade e examinar suas diferenças e similitudes com a dos, na época, *novos* movimentos sociais das sociedades de capitalismo avançado” (GONÇALVES, 2005, p. 88).

Nesse prisma, a autora apresenta um questionamento muito pertinente referente ao que seria a novidade quanto aos movimentos sociais e à necessidade de não absolutizar esses novos movimentos: ela aponta para a demanda de que a análise dos movimentos sociais no Brasil considere as particularidades da formação social e econômica do país. Como destacado anteriormente, no capítulo 2, as relações de classe, sexo e raça estão presentes na forma de produzir e reproduzir a vida social, por isso é importante considerar que sendo os movimentos sociais resultados dessas contradições da estrutura capitalista racista patriarcal, o que se tem de “novo” é o nosso olhar sobre a realidade – já que os quilombos são a forma mais antiga de contestação da ordem e que, mesmo após a Abolição, permaneceram produzindo e reproduzindo resistências que foram desconsideradas e invisibilizadas.

Dessa forma, é importante destacar a importância do Movimento Negro Unificado (MNU) para o reconhecimento legal das comunidades negras remanescentes de quilombo e atualmente da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos(CONAQ), em um processo contínuo de luta pelos direitos das comunidades quilombolas: “Esse processo de luta do movimento quilombola para a construção de novo parâmetro jurídico que regulamentasse o Artigo 68 começou a dar frutos concretos no início do Governo do presidente Lula, em 2003” (SOUZA, 2008, p. 59).

Souza (2008) explica que:

Em 1995, no I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado durante a Marcha Zumbi dos Palmares, é criada a Comissão Nacional Provisória das Comunidades Quilombolas, realizado durante o Encontro de Avaliação do I Encontro Nacional das Comunidades Quilombolas, que tem como caráter central se constituir como movimento social, não se configurando como outras formas organizativas tais como organizações não governamentais, sindicatos e partidos políticos (SOUZA, 2008, p. 110).

Nesse sentido, é importante ressaltar que a CONAQ, representando as pautas e lutas do movimento quilombola, é um movimento de cunho popular. Isso porque é no campo de

lutas e resistências que se situam os movimentos sociais populares. Atualmente a CONAQ está organizada em 23 estados da federação, sendo organizada nesses estados por meio de federação, associação com personalidade jurídica e também em comissões (CONAQ, 2022).

A Constituição da CONAQ lança o movimento quilombola no cenário nacional. A partir daí, o movimento quilombola é reconhecido como um dos mais ativos agentes do movimento negro no Brasil contemporâneo e introduz um debate que busca fortalecer a perspectiva de que este País tem em suas estruturas mais profundas uma grande pluralidade étnica- racial (SOUZA, 2008, p. 163).

A CONAQ, enquanto um movimento popular, tem sido um dos principais responsáveis pela articulação nacional de comunidades quilombolas no Brasil e tem atuando fortemente na defesa dos direitos das comunidades remanescentes de quilombo, em um contexto de desmonte dos direitos conquistados a partir da CF/88 – conforme abordado na seção 3.4.

Ao abordamos a organização das comunidades quilombolas de Minas Gerais, é possível perceber, a partir de levantamento de dados realizado em 2006 pelo CEDEFES (2008), que as comunidades têm se reunido, ao longo do tempo, por meio de associações e grupos de congado, de mães, de cunho religioso, mas principalmente por meio de associação comunitárias.

No período pesquisado pelo CEDEFES (2008), apenas 28% das comunidades quilombolas possuíam alguma associação e uma parcela das comunidades que não possuíam associação era apoiada por entidades, sindicatos e prefeituras. No entanto, uma parcela significativa de comunidades não contava com nenhum apoio e encontrava-se totalmente desarticulada.

Para o CEDEFES (2008), ao reconhecerem suas particularidades étnica e valorizar sua cultura, as comunidades remanescentes de quilombo são despertadas para a necessidade de se organizarem, com vistas a pautá-las enquanto sujeito de direitos. Nesse contexto, as associações quilombolas têm surgido para agregar essas pautas. Segundo o CEDEFES (2008), as comunidades auto-organizadas têm conseguido articular as demandas e avançar nas conquistas sociais e culturais, como também freado a ofensiva de empresas de silvicultura e de mineração, dentre outras. Já no tocante às comunidades não organizadas, o CEDEFES (2008) alerta que esse processo de desarticulação tem resultado inclusive na perda de seu território.

Nessa conjuntura, compondo a CONAQ em 2005, temos o surgimento em 2005 da Federação de Comunidades Quilombolas de Minas Gerais (N’Golo), que “é uma entidade sem

fins lucrativos que representa política e juridicamente as comunidades quilombolas mineiras” (CEDEFES, 2008, p. 86).

Foram essenciais para a fundação da N’Golo as mobilizações realizadas iniciadas em 2004, durante o 1º Encontro de Comunidades Negras e Quilombola, ocorrido em Belo Horizonte, e o II Encontro de Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais, na cidade de São João da Ponte, ocorrido em 2007. O I Encontro foi um evento que contou com 78 comunidades quilombolas, permitindo um primeiro contato entre essas lideranças e as autoridades governamentais. Foi decidida no evento a construção de uma organização que pudesse representar as demandas das comunidades quilombolas; com isso constituiu-se a Comissão Quilombola Provisória. Em 2005, após assembleia da Comissão provisória em Belo Horizonte, com a presença de 170 quilombolas de 76 comunidades, foi fundada a Federação de Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais- N’Golo. Durante essa assembleia, para além de serem debatidos os vários problemas que afetam as comunidades quilombolas, elegeu-se a primeira diretoria da N’ Golo e realizou-se o planejamento das ações (CEDEFES, 2008).

Em 2007, a N’Golo, com o apoio do CEDEFES, realizou o II Encontro de Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais na cidade de São João da Ponte no norte de Minas. A partir da conclusão de que a regularização dos territórios era essencial para preservação da cidadania e diversidade étnicas dos quilombolas, reivindicou-se no encontro o avanço na titulação de terras quilombolas em MG, visto que a única comunidade titulada no estado se encontrava submersa (CEDEFES, 2008). Dessa maneira, percebe-se que, quinze anos após a realização do II Encontro da N’Golo, a titulação de terras quilombolas no Estado não avançou em nada, permanecendo a pauta da titulação dos territórios um motor que movimenta a luta do movimento quilombola no estado. Faz-se importante destacar que a N’Golo acompanha e denuncia os conflitos que as comunidades remanescentes de quilombo têm vivenciado em Minas Gerais.

Atuando de forma descentralizada, como estratégia de atender MG em sua amplitude, a N’ Golo é dividida em cinco regiões, tendo um coordenador para cada região, sendo elas: centro-oeste, central, Paracatu, Jequitinhonha e norte. Esses coordenadores se articulam entre si e com coordenadores locais por meio de encontros esporádicos.

Nesse sentido, a partir da realização do Encontro de Comunidades do Vale do Jequitinhonha, organizado pelo CEDEFES em 2015, na cidade de Chapada do Norte, surgiu a Comissão das Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha (COQUIVALE), sendo o ano de 2016 atribuído à sua fundação (REVISTA QUILOMBO JEQUI, 2021).

A COQUIVALE tem como bandeira de luta o fortalecimento das comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha, atuando em defesa da “certificação e demarcação dos territórios, acesso a água, melhoria da acessibilidade, luta por educação de qualidade e ingresso na universidade, defesa da mulher e juventude, proteção a biodiversidade do território e a preservação do mesmo” (REVISTA QUILOMBO JEQUI, 2021, p. 29).

Observa-se que foram fundadoras e fundadores da COQUIVALE 11 mulheres e 5 homens⁷⁶ das cidades de Berilo, Chapada do Norte, Jenipapo de Minas, Francisco Badaró, Itinga e Araçuaí (REVISTA QUILOMBO JEQUI, 2021, p. 29). Dentre elas(es), quilombolas e também representantes do movimento negro. No entanto, chama-nos a atenção que, desde a fundação da COQUIVALE, apenas homens foram presidentes da organização, ocupando as mulheres cargos de vice-presidentas, secretária e outros cargos administrativos. Embora as mulheres não ocupassem ainda o cargo de presidenta, percebe a importância delas para o direcionamento das ações dessa comissão, que é a principal entidade organizativa do movimento quilombola no Vale do Jequitinhonha. Desse modo, os Encontros de Mulheres Quilombolas, organizado pela COQUIVALE em 2016 e 2018, são expressões importantes das pautas das mulheres na luta quilombola do Vale do Jequitinhonha.

De acordo com a Revista Quilombo Jequi (2021), organizada pela COQUIVALE, o 1º Encontro de Mulheres quilombolas ocorreu no Quilombo Santo Isidoro, na Cidade Berilo, entre os dias 26 e 27 de novembro de 2016, configurando-se como um evento construído coletivamente, a partir das demandas das mulheres quilombolas, tendo em vista que carregam a discriminação de gênero, raça e classe. O evento contou com a participação 250 mulheres quilombolas e de entidades que apoiam a luta. Um dos resultados do encontro foi a elaboração de uma carta das Mulheres Quilombolas do Vale. Esse documento apresentava as pautas das comunidades remanescente de quilombola da região, sendo “entregue aos órgãos públicos municipais, estaduais, federais e a representante do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), que estava presente no encontro” (REVISTA QUILOMBO JEQUI, 2021, p. 29).

Consoante a Revista Quilombo Jequi (2021), o 2º Encontro de Mulheres Quilombolas aconteceu entre os dias 26 e 27 de maio de 2018, na Comunidade Quilombola Tocoíós, no município de Francisco Badaró. Tal encontro contou com a presença de 210 mulheres quilombolas. Durante o evento, ocorreram oficinas que abordavam a luta das mulheres em

⁷⁶ São considerado os fundadores da COQUIVALE: Berilo – Alessandro Borges, Sanete Esteves e Maria Geralda Gomes; Chapada do Norte – Ana Maria e Rosaria Costa; Jenipapo de Minas – Claudiana Soares e Ana Paula; Francisco Badaró – Suely Pinheiro e Maria Valdete Alves; Araçuaí – Maria Helena e Antônio Baú; Virgem da Lapa – Rodrigo Pereira e Kerlane; Itinga – José Claudionor dos Santos Pinto e Alzilene Souza e o colaborador do Movimento Negro, Marcos Luiz (Araçuaí) (REVISTA QUILOMBO JEQUI, 2021, p. 29) .

seus territórios. Na Revista não consta informações sobre os encaminhamentos e resultados desse encontro, que foi o último encontro de mulheres quilombolas que a COQUIVALE organizou até o então⁷⁷.

Diante desse quadro, se quilombo é movimento, hoje, para ter seus direitos reconhecidos e respeitados, os remanescentes de comunidades quilombola vêm se movimentando em diversos espaços, como associações, quilombos, coordenadorias, frente negras, movimentos negros etc. Desse modo, convém reafirmar a importância da CONAQ, da N'Golo e COQUIVALE enquanto organizações do movimento quilombola que têm ocupado um papel essencial nessa conjuntura de aumento de conflitos e de negação dos direitos que estamos vivenciando – o que foi abordado na seção 3.4.1.

É importante ressaltar, ainda, que não é possível o reconhecimento, sem a reunião fraterna e livre, em que é a comunidade que se autodeclara como remanescente de quilombo. Como aprendemos com Nascimento (1980, p. 263) – apresentado na seção 3.1 –, “o quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial.” Sendo assim, sob velhos e novos moldes, a organização social quilombola persiste: se a pauta principal do período anterior à Abolição era a liberdade, na atualidade é pela liberdade de produzir e reproduzir suas condições de existência que os quilombolas se reconhecem e se organizam.

A titulação das terras, a preservação da cultura e do modo de vida, a busca pela efetivação dos direitos de cidadania e a defesa das conquistas constitucionais nada mais são do que meios de assegurar a existência de uma população que há mais de 500 anos é violentada pela estrutura de opressão e dominação. Percebe-se ainda que sendo os quilombos uma reunião fraterna, compreendemos, conforme Nascimento (2021), que não são espaços isentos das contradições, ou seja, as contradições advindas das relações de classe, raça e das relações patriarcais de gênero se expressam também nos quilombos. Essas contradições estão presentes em organizações do movimento quilombola, mas também no chão das comunidades remanescentes de quilombos, sendo importante desmitificá-las para avançarmos na construção de uma nova sociedade.

⁷⁷ Essa parte do texto foi escrita em setembro de 2022.

4 AS MULHERES QUILOMBOLAS: o nó das relações patriarcais de gênero, raça e classe no Brasil

*Eu vim cobrar
O coração dilacerado do meu bisavô
Ao ver levar a bela índia (bela negra)*

*Eu vim cobrar
A honra da minha bisa
Eu vim cobrar o martírio
Da miscigenação forçada*

*Eu vim cobrar
A peleja na mata
A surra no tronco*

*Eu vim cobrar
O sangue na mata
O lamento no tronco
Eu vim cobrar ...*

(Música: Cobrança /Araci Cachoeira/ Adaptação para o Blue Guê Oliveira, 2021)⁷⁸

Chibata, humilhações, estupros constantes, torturas, máscara na boca, negação da possibilidade de exercer a maternidade, inclusive da possibilidade de amamentar suas(seus) filhas(os), eis o que os corpos das mulheres negras no Brasil carregam de memórias de mais de trezentos anos de escravidão. Nessa tese ao falar dessas dores, do processo de opressão e dominação que as mulheres negras têm sofrido historicamente no Brasil, também apontaremos a sua resistência e as suas lutas. Ao tratarmos da temática proposta, estamos aqui cobrando; cobrando a *miscigenação forçada*, a peleja na mata, a surra no tronco; cobrando a violência sobre os corpos de nossas ancestrais; cobrando a violência que ainda sofrem as mulheres negras no Brasil. Com essa cobrança, estamos com um olhar especial para as mulheres quilombolas.

4.1 O PROCESSO DE OPRESSÃO E EXPLORAÇÃO DAS AMEFRICANAS NO BRASIL

As reflexões sobre a mulher negra no período de escravidão e pós-Abolição perpassaram os debates desenvolvidos nos capítulos 2 e 3. A invisibilidade e silenciamento foram forjados, no passado e no presente, pelo sexismo e racismo para garantir a produção e reprodução do capitalismo. Nesse sentido, torna-se necessário destacar que a (dominação)

⁷⁸ Vídeo de 2021 disponível na plataforma do facebook do GMOM pelo link: <https://fb.watch/gXPN4-AQey/>. Acesso em 46:10.

opressão e a exploração das mulheres negras foram construídas historicamente, sendo o processo de escravidão colonial patriarcal essencial para definir os lugares que essas mulheres ocupam atualmente na pirâmide social.

No entanto, para Paixão e Gomes (2012), diferentemente do Caribe e dos EUA, ainda são poucos os estudos que abordam a temática mulheres negras durante a escravidão no Brasil. Com isso, ao olharmos para a formação sócio-histórica do Brasil, boa parte dos estudos produzidos desconsidera o papel do racismo estrutural e da ordem patriarcal de gênero como elementos indissociáveis do desenvolvimento do país.

Convém, então, reafirmar que a formação histórica do Brasil foi enraizada pelo colonialismo aristocrata, heteropatriarcal escravista. Foram as escravizadas as mais violentadas pela colonização de tipo patriarcal e racista e, na atualidade, as mulheres negras continuam a carregar o fardo da reprodução social, baseada em relações hierarquizadas de classe, gênero e raça que conformam nossa sociabilidade (GONZALEZ, 2020). Dessa maneira, afirmam Cisne; Araújo (2020, p. 350): “falar da mulher e especificamente da mulher negra no Brasil remete-nos a tratar das características históricas de nossa formação, identificando os traços do passado que permanecem ainda presentes, mesmo que sob novas roupagens”.

Destaca-se, nessa perspectiva, que essa divisão social, racial e sexual do trabalho que coloca as mulheres negras cumprindo papéis definidos na produção e reprodução social não é natural, mas resultado de uma construção sócio-histórica que foi baseada na opressão e exploração racista, patriarcal e capitalista. Assim, “compreendemos que não existe a figura de uma mulher geral e abstrata, mas mulheres concretas, inseridas em relações sociais de sexo, classe e raça” (CISNE; IANAEL, 2022, p. 351).

Ao abordar o processo de escravidão das mulheres negras, Hooks (2019a) destaca que, durante a captura de pessoas escravizadas, os escravizadores compreendiam que as mulheres africanas ofereciam menos resistência durante a captura, sendo consideradas presas fáceis e dóceis. Além disso, eles sequestravam primeiro as filhas dos reis das tribos, para que, durante a tentativa de resgate, fosse facilitada a captura dos demais. Ademais, parte das mulheres africanas eram vendidas pelas tribos para a escravização como punição por infringir leis da tribo, por exemplo: uma mulher considerada adúltera poderia ser comercializada como escrava. Após a captura, Ferreira (2016) relata que era realizado um ritual como forma de converter os africanos e as africanas em escravizadas(os). Assim, objetivava-se apagar a memória da(o) africana(o) escravizada(o), para que elas(eles) oferecessem menos resistência no processo de escravidão. O ritual consistia no seguinte processo: antes do embarque, cada escrava(o) era obrigada(o) a dar 9 voltas (homem) e 7 voltas (mulher) ao redor de uma árvore

conhecida, na África, como árvore do esquecimento. Esse dado histórico demonstra que a subjugação da mulher negra se expressa inclusive no simbólico.

O martírio da mulher negra escravizada se aprofundava durante o tráfico, pois o “branco escravizador exercia livremente o poder absoluto, porque conseguia ser violento e explorá-la, sem medo de uma retaliação ameaçadora” (hooks, 2019b, p. 41). Sobre o tráfico escravo, Hooks (2019b) esclarece que, no início da escravidão, priorizou-se mais o tráfico de homens para o Novo Mundo, “mas quando o comércio de pessoas escravizadas aumentou, mulheres passaram a representar um terço da carga humana embarcada na maioria dos navios” (hooks, 2019b, p. 40).

No início, a bordo de um navio, toda pessoa escravizada era marcada por ferro quente. Um chicote “gato de nove caudas” era usado pelos escravizadores para acoitar os africanos que gritassem de dor ou resistissem a tortura. Mulheres eram gravemente açoitadas por chorarem. Arrancavam suas roupas e batiam em todas as partes de seu corpo [...] Depois de serem marcadas, todos os escravizados ficavam sem qualquer peça de roupa. A nudez da mulher africana servia como um constante lembrete de sua vulnerabilidade sexual. Estupro era um método comum de tortura usado pelos escravizadores para subjugar negras recalcitrantes. A ameaça de estupro e de outras violências físicas causava terror psíquico nas africanas que haviam sido deslocadas (hooks, 2019b, p. 41).

Embora o foco de Hooks sejam as africanas que foram escravizadas nos Estados Unidos, o processo de violência do tráfico de escravos não era diferente em outras partes do continente americano. Parte dessas mulheres chegavam ao Novo Mundo grávidas, em decorrência dos estupros. As africanas que eram capturadas grávidas eram forçadas a passar pela gravidez sem qualquer cuidado com alimentação ou assistência ao parto, vivenciando, nos navios negreiros, processos constantes de violências sem precedentes. Uma parte delas morria no parto e, além disso, um número enorme de natimortos – um número desconhecido – adveio desse processo. Em tal cenário, as violências contra mulheres, crianças e homens escravizadas(os) demonstravam o total desprezo que eles tinham pelas pessoas africanas, como também a necessidade de imporem o seu poder (hooks, 2019b).

As experiências traumáticas de mulheres e homens a bordo de navios negreiros foram apenas as primeiras etapas de um processo de doutrinação que transformaria o ser humano africano livre em escravo. Um aspecto importante no trabalho do escravizador era efetivamente transformar a personalidade africana a bordo dos navios, para que fosse comercializada como um “escravo dócil” nas colônias americanas (hooks, 2019b, p. 43).

Assim, o escravizador converteu africanas(os) em escravizadas(os) por meio da “destruição da dignidade humana, a eliminação de nomes e status, a dispersão de grupos, para não haver língua comum, e retirada de qualquer sinal evidente de herança africana” (hooks,

2019b, p. 43). Eles usavam métodos diversos por meio de práticas de torturas e castigos variados que desumanizavam homens e mulheres africanas(os). Além disso, algumas escravizadas eram assassinadas para servir de exemplo para as demais. Todos esses métodos e essas práticas tinham por objetivo suprimir a identidade, a consciência de liberdade das pessoas africanas e convertê-las à identidade imposta de escravizada. Segundo Hooks (2019b) essas práticas eram registradas em diários de bordo, que continham os métodos sádicos e cruéis que eram usados contra as(os) africanas(os) como meio de “amansá-las(os)” ou “domá-las(os)” durante o tráfico: “O espírito orgulhoso, arrogante e independente das pessoas africanas precisava ser quebrado, para que estivesse em conformidade com o conceito que o colonizador branco tinha de comportamento escravo apropriado” (hooks, 2019b, p. 43).

Segundo Hooks (2019b, p. 44), as mulheres amefricanas “recebiam a pior parte dessa violência e desse terror em massa, não somente porque poderiam ser vitimizadas pela sexualidade, mas também porque eram mais propensas a trabalhar intimamente com a família branca do que os homens”. A partir de uma visão sexista, o escravizador considerava que a mulher negra poderia ser escravizada como cozinheira, ama de leite etc., por isso era essencial que ela fosse tão aterrorizada, a ponto de se submeter passivamente à vontade do senhor, da senhora e das crianças brancas. Diante disso, Hooks (2019b) destaca os danos psicológicos em homens e mulheres escravizadas(os) devido às violências sofridas durante o tráfico, pois a única garantia que era dada aos compradores advinha da habilidade de os escravizadores domarem a pessoa escravizada.

Evidencia-se, então, que o processo de colonização, no período do capitalismo comercial, é indissociável das estruturas patriarcal e racista, as quais foram determinantes para o desenvolvimento do capitalismo. Em função disso, a categoria *amefricanidade*, cunhada por Gonzalez (2020), é bastante relevante para pensarmos nas mulheres negras amefricanas. Para a autora, apresentando as faces da dominação-exploração, o racismo nos países colonizados desempenhará uma função primordial na internalização da “superioridade” do colonizador europeu; daí a importância da “categoria amefricanidade como meio de ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, como também é essencial articular essa categoria com o sexismo” (GONZALEZ, 2020, p. 135).

De acordo com Gonzalez (2020), embora já houvesse escravizadas(os) trabalhando no Brasil antes de 1550, oficialmente o tráfico teve início no Brasil nesse ano. No século XVI, as pessoas escravizadas representavam mais da metade da população da colônia – conforme abordado no capítulo 2.

Saffioti (2013), ao examinar o papel das mulheres negras escravizada no processo de colonização no Brasil, destaca a sua coisificação e desqualificação histórica. Com relação aos

papéis assumidos pelas mulheres negras escravizadas no Brasil, Saffioti (2013, p. 16) ressalta que “cabia à escrava, além de uma função no sistema produtivo de bens e serviços, um papel sexual, via de maior reificação e, simultaneamente, linha condutora do desvendamento do verdadeiro fundamento da sociedade de castas”.

Ao se falar de papel sexual das mulheres negras escravizadas, concordamos com Hooks (2019b), Saffioti (2013), Gonzalez (2020) e Cisne; Araújo (2021) na compreensão de que o “papel sexual” que as mulheres negras exerceram ocorreu por meio de violência sexual, já que elas pertenciam ao escravizador branco, que as explorava sexualmente. Para Carneiro (2019), a violência sexual contra mulheres negras é muitas vezes romantizada, sendo ocultados inclusive os estupros constantes a que elas foram sujeitadas.

Sofrendo assim como o negro todo o típico processo do trabalho forçado e diversas violações, a mulher negra ainda sofre pela particularidade coercitiva derivada de seu sexo. Não apenas “coisa”, mas como uma “coisa” no feminino, para as mulheres negras pesava não só a exploração do seu trabalho como escravizada, mas de seus corpos — como mulher negra — para fins de reprodução de força de trabalho e de satisfação sexual dos homens (CISNE, ARAÚJO, 2021, p. 354).

Nesse sentido, Saffioti (2013), Nascimento (2019), Gonzalez (2020) e Davis (2016) evidenciam o papel ativo desempenhado pela mulher negra no período de escravidão, sendo explorada sua capacidade produtiva tanto no trabalho nas plantações quanto no trabalho doméstico na casa grande ou ainda na função de reprodutora de novas pessoas escravizadas, já que elas concorriam com o tráfico negreiro como fornecedoras de força de trabalho, na produção de pessoas.

Para Cisne; Ianael (2022):

É importante frisar que essas mulheres tinham não apenas seus corpos apropriados, como os produtos dos mesmos, como o leite — no caso das amas de leite —, bem como na garantia da reprodução gratuita de força de trabalho, mercadoria central para produção de riqueza ou mesmo para venda (CISNE; IANAEL, 2022, p. 193).

Desse modo, é necessário desmitificar a romantização da exploração sexual das mulheres negras escravizadas, demonstrando que caso essas mulheres não atendessem às investidas sexuais do senhor e dos capatazes, seriam punidas e violentadas (hooks, 2019b). No caso do Brasil Colônia, a figura da pessoa mulata é fruto de uma miscigenação forçada, por meio de estupros de mulheres negras escravizadas. Desse modo, nota-se que o mito da “democracia racial” reedita e romantiza a exploração sexual das mulheres negras escravizadas, como abordado na seção 2.3. Com isso, as relações sociais de gênero, raça e classe ajudam a produzir constantemente a desvalorização e desumanização das mulheres

negras; e esse olhar sobre tais relações coloca a nu as contradições presentes no mito da democracia racial. Afinal, não há possibilidade de vivermos em uma democracia racial forjada por meio de estupros de mulheres negras escravizadas.

Na seção 3.2, demonstramos as resistências das mulheres quilombolas Acotirene, Aqualtune e Dandara em Palmares contra o processo de escravidão. Nessa perspectiva, os corpos das mulheres negras carregam memórias da escravidão, mas também memórias de resistência ativa e passiva. Além de Acotirene, Aqualtune e Dandara, é importante destacar Esperança Garcia, Eva Maria de Bom Sucesso, Luísa Mahin, Maria Felipa, Maria Crioula, Na Agontimé, Tereza de Benguela e Zacimba Gaba⁷⁹, que também foram resistência ativa durante a escravidão (ARRAES, 2020).

Ao analisar as mulheres negras no período da escravidão, Gonzalez (2020) procura ressaltar que, para além da resistência ativa, a mulher negra escravizada por meio da mãe preta também desenvolveu uma resistência passiva. Tratando da resistência passiva, a autora argumenta que a mãe preta foi essencial para a formação dos valores e crenças do nosso povo: “conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era representante” (GONZALEZ, 2020, P.54): Com isso, o português falado se africanizou (transformando-se em “pretuguês”). Nesse sentido, ela procura desmitificar a imagem da “mãe preta”, como um tipo de mulher negra acomodada, passiva e que aceitou a escravidão. Gonzalez (2020) contesta esse estereótipo que a figura da mãe preta carrega e defende que, por toda humilhação e violência que essas mulheres passaram, é preciso ter um olhar atento para perceber que ela desenvolveu uma resistência passiva.

Referente a resistências das amefricanas no Brasil, Gonzalez (2020) explica que:

Enquanto escrava, ela foi dirigida para diferentes tipos de trabalho, que iam desde aquele no campo (plantação de cana, de café, etc) até o trabalho doméstico. No primeiro caso, enquanto escrava do eito, ela estimulou os companheiros para a revolta, a fuga, a formação dos quilombos. Enquanto habitante destes últimos, ela participou, como em Palmares, das lutas contra as expedições militares destinadas à sua destruição, nunca deixando de educar seus filhos dentro do espírito antiescravista, anticolonialista e antirracista (GONZALEZ, 2020, p. 198).

Assim, Gonzalez (2020) compreende que a mulher negra é uma grande herdeira quilombola, de Dandara, Aqualtune, Luíza Mahin, dentre outras. Isso porque, seja na casa grande ou na senzala, no eito dos canaviais, nos quilombos, no candomblé ou na umbanda, em todos os espaços que a mulher negra pisou nesse Brasil, por meio da resistência ativa ou

⁷⁹ Para conhecer a história dessas mulheres negras, consultar a obra de Arraes (2020)

passiva, ela contribuiu para garantir a “sobrevivência de todo um povo, raça e da cultura negra” (GONZALEZ, 2020, p. 115).

Para Gonzalez (2020), ser mulher negra no Brasil é ser objeto de uma tripla discriminação (racial, sexual e de classe). A autora ainda procura destacar o fato de como, nas décadas de 1970 e 1980, as mulheres negras eram excluídas dos textos e dos discursos do movimento feminista brasileiro e da esquerda. A autora cita os textos de Hahner (1978) e Saffioti (2013), dentre outros, que procuraram apontar essa realidade, mas naquele período a maioria dos trabalhos que tinham as mulheres pobres como objeto de análise ressaltava a articulação apenas entre sexo e classe.

Diante disso, a autora compreende que essa secundarização das relações raciais era fruto da reprodução do racismo, o qual resulta no ocultamento dos mecanismos da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial. Ela cita, em sua obra, vários momentos junto à esquerda, em especial feminista, que colocavam o foco na exploração da mulher e do operariado, mas no momento em que as mulheres negras expunham suas realidades, suas falas eram desqualificadas, ridicularizadas, acusadas “de emocional por umas e até mesmo de revanchista por outras” (GONZALEZ, 2020, p. 61).

Gonzalez (2020) afirma que a situação da mulher negra na atualidade, não é tão diferente do seu passado de escravidão:

Enquanto negra e mulher, é objeto de dois tipos de desigualdades que fazem dela o setor mais inferiorizado da sociedade brasileira. Enquanto trabalhadora, continua a desempenhar as funções modernizadas da escrava do eito, da mesma mucama, da escrava do ganho. Enquanto mãe e companheira, continua aí, sozinha, a batalhar o sustento dos filhos, enquanto o companheiro, objeto de violência policial, está morto ou na prisão, ou então desempregado e vítima do alcoolismo. Mas seu espírito de quilombola não a deixa soçobrar (GONZALEZ, 2020, p. 199).

Aos questionarmos sobre a dita integração de negras e negros no período após a Abolição, Gonzalez (2020) e Cisne; Ianael (2022) destacam de que basta ampliarmos nossa perspectiva sobre a posição da mulher negra na sociedade escravista patriarcal para percebermos que a fantasiosa integração – essa dita integração entre raças – foi fruto do estupro de mulheres negras, conforme abordado no capítulo 2. Dessa maneira, as lutas das mulheres negras contra todo esse processo de opressão e dominação sempre se fizeram presentes antes e após a escravidão ser abolida. Para Saffioti (2013), a resistência das mulheres negras se expressava em forma de fugas, abortos, infanticídios, suicídios e também em formas coletivas, participando de rebeliões e da formação de quilombos.

Como vimos, a estrutura patriarcal herdada de Portugal origina uma série de imposições que incidem diretamente sobre as mulheres, a julgar pela exigência dos padrões que impõe o fortalecimento da supremacia masculina em todas as esferas sociais. Essa substância unida ao racismo estrutural constitui uma hierarquia de poder expressa por meio das relações desiguais entre sexos e também, na dimensão étnico-racial. Nesse ambiente, é formulada uma espécie de pirâmide social, na qual os homens brancos ocupam a primeira posição, ao mesmo tempo em que mulheres negras permanecem em sua base (CISNE; IANAEL 2022, p. 195).

Isso posto, a análise crítica da realidade tem que levar em consideração as relações sociais de sexo, raça/etnia e classe de forma articulada. Isso porque tais relações conformam “um único sistema de exploração, aqui denominado patriarcado-racismo-capitalismo” (SAFFIOTI, 1987, p. 60), o qual é sustentado por violências, desigualdades e opressões. Cabe enfatizar ainda que, em cada momento histórico, o processo de opressão e dominação assume particularidades. No entanto, segundo Lélia Gonzalez (2020) anuncia em seu artigo *Mulher negra, essa quilombola*, a situação da mulher negra hoje não é muito diferente de seu passado de escravidão, conforme veremos.

4.1.1 A máscara de Anastásia: silenciamentos de ontem e hoje

Figura 8 – Jacques Etienne Arago, Castigo de Escravos, 1839. Litografia aquarelada sobre papel (sem dimensões definidas)



Fonte: Coleção Museu AfroBrasil.

Evaristo (2020) nos ensina que as experiências individuais abarcam a história da coletividade e suas complexidades. Sendo assim, a imagem de Anastásia, na obra *Castigo de escravos*, para além de representar uma memória da escravidão, faz-me viajar pelas memórias de silenciamentos e medos. Afinal, o silêncio precisa se tornar uma escolha, e não uma imposição da opressão e exploração. Kilomba (2020), Hooks (2019a) e Gonzalez (2020) postulam que esse silenciamento das mulheres negras não ficou apenas no passado escravista colonial patriarcal.

Sobre essa imagem de Anástasia, Kilomba (2020), em sua obra *Memórias da plantação*, explica que:

Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do *sujeito negro*, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanas/os escravizadas(os) comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e tortura (KILOMBA, 2020, p. 33).

O retrato da escravizada Anastácia explicita os horrores da escravidão e, no século XX, torna-se símbolo de resistência do povo negro (KILOMBA, 2020). Esse retrato nos inquieta, no sentido de perceber que o *nó* das relações patriarcais de gênero, o racismo estrutural e o capitalismo, que colocou a máscara na boca da escravizada Anastásia no período do escravismo colonial, ainda se faz presente na opressão e dominação das mulheres negras:

Nesse sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os “*Outras/os*”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (KILOMBA, 2020, p. 33).

A partir disso, compreendemos que a tríade do racismo-sexismo-capitalismo produz e reproduz um conjunto de opressões/exploração na vida cotidiana das mulheres negras que marcam os seus corpos. Nessa lógica, o racismo estrutural faz com que essas marcas da escravidão ainda se façam presentes em nossos comportamentos, nossas posturas, nossos olhares, nossa fala, nosso ato de escutar, nossa subjetividade e em especial nosso silêncio.

Enquanto um órgão que simboliza a fala e enunciação, a boca seria, para Kilomba (2020, p. 34), “uma metáfora para a posse”. A autora explica que “no âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/ os brancas/os querem- e precisam controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido

severamente censurado” (KILOMBA, 2020, p. 34).

É interessante notar que o controle sobre a boca das mulheres é parte da história do patriarcado, mas o racismo estrutural faz com que esse controle sobre as mulheres negras seja ainda maior. Para Hooks (2019a, p. 45), devido à estrutura sexista racista, “falar se torna tanto uma forma de se engajar em uma autotransformação ativa quanto um rito de passagem quando alguém deixa de ser objeto e se transforma em sujeito”. Cabe ressaltar que as mulheres negras permaneceram objetificadas após a escravidão, fruto da estrutura racista patriarcal, fazendo com que as mulheres negras não tivessem voz e fossem definidas e interpretadas pelas(os) outras(os) (hooks, 2019a).

Conforme Hooks (2019a, p. 46), a “consciência da necessidade de falar, de dar voz às variadas dimensões de nossas vidas, é uma maneira de a mulher não branca começar o processo de se educar para a consciência crítica.” Ao abordar a fala enquanto potência revolucionária, a autora procura ressaltar que é diferente uma conversa corriqueira do falar como um ato de resistência. A autora enfatiza ainda que “há o silêncio do oprimido que nunca aprendeu a falar e há a voz daqueles que têm sido forçadamente silenciados porque ousaram falar e, ao fazer isso, resistem” (hooks, 2019a, p. 47). A imagem de Anastásia nos ajuda a lembrar que mulheres negras tinham que engolir suas palavras para não serem torturadas, inclusive podendo ter a língua cortada por se atreverem a falar, o que nos possibilita refletir que, mesmo na atualidade, a fala das mulheres negras continua a representar um ato de resistência contra a opressão e exploração que silencia e mata.

Gonzalez (2020) destaca que o racismo faz com que as(os) negras(os) sejam tratadas(os) não como sujeitos, mas como objetos. Para a autora, a libertação da mulher branca se deu às custas da exploração da mulher negra. Como resultado, ao se colocar como sujeito, essa mulher negra, na denúncia dessas estruturas, é infantilizada e não tem direito à voz própria (GONZALEZ, 2020).

Assim, o olhar de Anastásia e a máscara de ferro que a impedia de falar ilustram bem a temática mulheres negras, mas também expressam minha construção enquanto mulher negra. Para Gonzalez (2020), em termos de consciência sobre as opressões, o primeiro passo da mulher negra está vinculado à luta contra o racismo, já que ela tende desde criança a ser vítima. É depois que ela percebe o sexismo.

O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans* é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (GONZALEZ, 2020, p. 78).

Enquanto mulher negra que se reconhece como sujeito que pensa, sente e produz conhecimento, retorno a minhas memórias de infância e de juventude. É a partir da minha memória dessa infância pobre, de filha de uma dona de casa, trabalhadora rural e lavadeira e de um trabalhador rural que passou boa parte da vida migrando para trabalhar como ajudante de pedreiro, cortador de cana e em todo serviço que aparecesse em outras regiões do Brasil, que trago minha escrevivência. Morei até os 5 anos de idade em uma comunidade rural de Araçuaí, no Vale do Jequitinhonha, nas terras que pertenciam a meus avôs. Foi a construção da barragem do Calhauzinho que atingiu uma boa parte das terras de meu avô, o motivo de nossa migração para a periferia de Araçuaí. É visitando essa memória de infância que percebo que senti primeiro o que era ser negra: o racismo eu consegui perceber antes do machismo. Depois que percebi o que significava ser negra e mulher. Penso que, para libertar as Anastásias que estão em nossa subjetividade, foram essenciais a escuta de outras mulheres e a consciência dessas estruturas de opressão e dominação que me impediam de falar, por meio de minha vivência de pesquisadora militante.

Falo de minha infância como uma criança negra pobre, apelidada de macaca, nega do cabelo duro e tantos outros apelidos que causavam vergonha de minha cor e me faziam sentir como se fosse suja, feia, burra e, por isso, quanto menos chamasse atenção e ficasse em silêncio, melhor. Assim, o silêncio e o olhar para baixo tornaram-se uma estratégia de sobrevivência. Não falar em público, guardar as palavras, foi um ato que passou a ser menos dolorido e pavoroso do que tentar falar. Como não estava acostumada a usar as palavras, na sala de aula, quando era o momento de apresentar trabalhos, era uma verdadeira tortura. O medo, a insegurança e a vergonha sempre me colocaram em uma posição desfavorável em toda a minha infância e em uma parte da adolescência. Aos 16 anos, a máscara de Anastásia ainda estava presente, pude sentir a força dela quando comecei a chorar na frente da escola toda ao tentar apresentar um trabalho. Por mais preparada que estivessem as palavras, elas não saíam. Chorar desesperadamente era a única forma de falar em público.

Certa vez escutei de uma professora que a cadeia estava cheia de pessoas como eu. Essa violência sofrida na escola passou a me inquietar quanto a compreender a realidade e, ao mesmo tempo, perceber que de fato as cadeias eram cheias de pessoas negras como eu, mas que meus colegas de escola pública e vizinhas(os) também eram a maioria negra.

Aos 19 anos, passei no vestibular para estudar História. Escolhi esse curso porque amava o tema. Mas a máscara de Anastásia ainda estava presente em minha boca, e ela ainda era dolorida e pesada demais. Por isso, o medo de não conseguir falar fizeram com que eu

desistisse de realizar esse sonho de fazer tal faculdade, pois não queria ser professora, achava que não iria dar conta de falar em público, de ministrar uma aula. Aos 21 anos, entrei na faculdade de Serviço Social e novamente, no dia de apresentar o primeiro trabalho em sala de aula, a máscara de Anastásia me impediu de conseguir falar. Embora tivesse estudado muito e preparado a apresentação desse trabalho, a dor, o medo, a vergonha, a insegurança se transformaram mais uma vez em lágrimas, tremedeira, em uma crise de pânico, de uma forma que meus colegas de faculdade e professor ficaram sensibilizados com todo o meu sofrimento. Fui, então, acolhida pelo professor e colegas. No final da apresentação do grupo, o professor perguntou se eu queria falar algo, eu levantei, respirei, falei e me senti escutada. Mesmo com medo, eu falei e continuei falando desde então. O corpo gelado, a tremedeira, o suor frio nunca mais tiraram minhas palavras. Falei muitas vezes gaguejando, mas não só passei a falar, como também a erguer minha voz, a cantar em público quando sinto vontade.

Gonzalez (2020) nos ensina que a gente nasce moreninha, mulata, neguinha, que não se nasce mulher negra, mas que se torna mulher negra. Nesse sentido, foi tornar-se mulher negra um elemento essencial para construir estratégias de sobrevivência e para trabalhar essas dificuldades de me expressar. Assim, por muito tempo, para começar a falar em público, eu necessitava começar quebrando a dominação e opressão que me silenciavam e isso eu fazia dizendo *quem eu sou*, não a partir do meu currículo, mas do sujeito em construção, que é mulher, negra, que começou a trabalhar com 13 anos, que é do Vale do Jequitinhonha, filha trabalhadores.

Gonzalez (2020, p. 76) aponta que “o lugar que nós situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo”. Desse modo, era falando inicialmente quem eu sou e reverenciando quem veio antes que encorajou as palavras a saírem e ajudou a quebrar a máscara que me emudecia. Hoje, percebo o quanto foi desafiante quebrar a máscara de Anastásia e que esse processo é contínuo, pois permaneço sentindo o peso do racismo e do sexismo em um país capitalista dependente. Quando decidi me tornar professora universitária, essa máscara me atrapalhou em vários processos seletivos. Foram cinco concursos para professora efetiva até ser aprovada. Mesmo com muita terapia, falar ainda continuava sendo sinônimo de dor e sofrimento.

Hoje, sendo professora universitária, palestrante, doutoranda e liderança de movimentos de mulheres, percebo que minha escrevivência não diz respeito apenas à individualidade, pois são inúmeras as mulheres (principalmente as negras) que, na sala de aula ou nos movimentos sociais, não conseguem se expressar com as palavras e muito menos são

escutadas. Por isso, o meu papel atualmente tem sido romper com a máscara de Anastásia, que mesmo estando invisível, ainda nos silencia. Noto que minha vivência tem contribuído para ajudar outras mulheres negras a se fortalecerem e assim romperem também com essa máscara. E cada vez que vejo uma mulher negra conseguir quebrar essa máscara e falar, sinto que minhas palavras se tornam mais fortes. Não é apenas a voz da Claudilene, é a voz da Alba, da Verdiana, da Débora, da Andréia, da Ana Patrícia, da Lívia, da Júlia, da Liota, da Eudirene, da Sandrinha, da Mara, da Guê; são muitas vozes que se somam para denunciar toda essa estrutura racista patriarcal capitalista que tenta nos silenciar e nos violenta cotidianamente.

Para Hooks (2019a, p. 48), “falar como um ato de resistência é bastante diferente de uma conversa corriqueira, ou da confissão pessoal que não tem nenhuma relação com alcançar consciência política, desenvolver consciência crítica”. A autora nos mostra que encontrar a voz não pode ser romantizado ou banalizado, pois não basta falar, temos que refletir sobre o que se fala, para quem falamos e se somos escutados. Os mecanismos opressivos de silenciamento, submissão e censura fazem com que as mulheres negras precisem, inclusive, aumentar o tom de voz, falar gritando, acreditando na possibilidade de serem escutadas. Com efeito, as estruturas que permeiam as relações sociais moldam nossa entonação da voz, nossas expressões corporais e nossas formas de sociabilidade.

Uma contribuição importante para refletimos esse processo de silenciamento e de resistências das mulheres negras são os conceitos corpo-documento e corpo-território desenvolvidos no filme “Ori” por Beatriz Nascimento, em que ela aborda a interrelação entre corpo, espaço e identidade (RATTS, 2006). A autora procura demonstrar, conforme Ratts (2006, p. 68), que “o corpo além de ter a aparência- cor da pele, textura do cabelo, feições do rosto- pelas quais negros e negras são identificados e discriminados”; ele é um documento que carrega significados, memórias das travessias forçadas, de silenciamentos e das resistências das(os) negras(os); além disso, ele também “ocupa espaços e se apropria deles” (RATTS, 2006, p. 68).

Ratts (2006) ressalta que Beatriz apresenta o corpo negro como um quilombo, enquanto um território físico e existencial indispensável para a autoafirmação da população negra, sendo esse corpo central na experiência negra, uma vez que é expressão da ancestralidade. Dessa forma, em nosso entendimento, o conceito corpo-documento diz respeito às marcas ancestrais que nos identificam e que estão grafadas nos corpos negros, carregados de história e memória. Assim, o racismo estrutural e sexismo ajudam a manter

viva e documentada nos corpos das mulheres negras a memória dos silenciamentos. O corpo-território relaciona-se ao pertencimento de um território, por exemplo: quando um território quilombola ou um terreiro de candomblé é ameaçado, o corpo negro, por ser parte desse território, também está sendo ameaçado. Logo, esses conceitos se complementam e nos ajudam a entender a dominação-exploração das pessoas negras.

A população negra no Brasil foi historicamente desumanizada pela escravidão, sendo o racismo estrutural o responsável pela reatualização desse processo de desumanização e de silenciamentos. Dessa maneira, é um passado que se entrecruza com o presente e que contribuiu para constituir e redefinir as experiências dos corpos negros.

4.2 *EU SOU PORQUE NÓS SOMOS*: MULHERES REMANESCENTES DE QUILOMBO TECENDO SUAS RESISTÊNCIAS

[...] hoje entendo que ser mulher quilombola tem a ver com a força, mas não significa ser forte sempre, não significa lutar a todo instante, mas é travar uma vida de batalhas intermináveis. E, sobretudo, tem a ver com RESISTÊNCIA. Resistiram por mim, e eu continuarei resistindo, pois eu sou porque nós somos. UBUNTU! (BORGES, 2020, p. 162).

Ubuntu é uma palavra africana que traduz bem o significado do que é ser uma mulher negra remanescente de quilombo, pois *eu sou porque nós somos, eu existo porque nós existimos*. Sendo assim, as mulheres das comunidades remanescentes de quilombo são continuidades históricas de Anastásia, de Dandara dos Palmares, de Tereza de Benguela, Aqaltune, Acotirene e de tantas outras que almejavam a liberdade e o fim das violências que a estrutura patriarcal colonialista racista impôs historicamente aos corpos das mulheres quilombolas. Para Silva (2020, p. 54), “são muito escassos os registros sobre o papel central das mulheres na constituição e na manutenção da vida política e cultural do quilombo”. A autora destaca que são as mulheres quilombolas o bastião da pluralidade dos conhecimentos que emergem e são praticados em seus territórios.

Recentemente, as mulheres quilombolas não são apenas sujeito/objeto de pesquisa, mas também são pesquisadoras. Dentre essas mulheres, cabe ressaltar a quilombola Selma dos Santos Dealdina (2020), que, em seu texto *Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política*, demonstra que essas mulheres têm sido “desafiadas a continuar lutando contra todas as formas de violência, opressão e violação dos nossos corpos e dos nossos direitos” (DEALDINA, 2020, p. 37).

Para Soares (2021), as mulheres quilombolas são a tecitura cotidiana da resistência

quilombola. Nas comunidades negras rurais são as mulheres que dão formas, contornos e conteúdos às lutas quilombolas. Essas mulheres “tecem, noite e dia, espaços coletivos onde depositam força, conhecimento, sabedoria e tecnologias diversas que rompem em momento oportuno, na forma de luta comunitária, coletiva e transgressora” (SOARES, 2021, p. 523).

A autora afirma que, tendo em vista o projeto colonial e dependente em curso no Brasil, as mulheres quilombolas representam o esperar da construção de um modo de vida baseado em novas relações sociais.

Para Dealdina (2020), as mulheres quilombolas são tecelãs que tecem:

[...] os elementos forjadores da identidade cultural e política do quilombo e da representação da mulher negra quilombola: somos rezadeiras, raizeiras, benzedoras, parteiras, coveiras, líderes comunitárias, representantes associativas, estudantes, profissionais de diferentes áreas de trabalho, integrantes e de lideranças de movimentos, guardiãs dos santos e das bandeiras das manifestações culturais, entre tantos outros afazeres (DEALDINA, 2020, p. 38).

São essas mulheres diversas que defendem e preservam a identidade quilombola e seu território, uma vez que são elas que têm o papel de transmitir e preservar os valores culturais, educacionais, sociais e políticos. Dealdina (2020, p. 37) postula que são elas “que desempenham um papel central, estabelecendo vínculo de solidariedade e transmissão de experiências”.

Compreendendo a estrutura de opressão e dominação que sustenta a sociedade, e enfatizando que sua análise sobre essa temática não parte de uma visão romantizada, Soares (2021) destaca que “é preciso falar da dor da luta cotidiana em ser em uma sociedade em que estas mulheres ainda são vistas como o não ser, o complemento de alguém; mas também é preciso falar da força e da esperança que essa luta traz” (SOARES, 2021, p. 523).

Nessa lógica, as mulheres quilombolas são tecelãs da resistência, que historicamente foram invisibilizadas, sendo importante recorrer à memória presente, como Soares (2021, p. 523) destaca – “nos terreiros, nos quilombos, nos territórios ancestrais, nos povos da floresta, nos movimentos negros e indígenas, com os anciões e os griôs, e nas trocas intergeracionais nesses territórios” –, para recontar essa história.

Para Soares (2021):

A memória comporta a trama histórica da vida vivida que ficou marcada nos corpos, nos sentidos, nas dimensões materiais e imateriais da vida em comunidade. Nos quilombos são as mulheres, principalmente, que tecem os sentidos dessas memórias e dão liga a elas (SOARES, 2021, p. 523).

Ao falarmos de mulheres quilombolas, estamos falando de mulheres situadas em um determinado território. Esses territórios por si só carregam um apagamento histórico e também memórias de resistências: “Como territórios de insurgências, os quilombos resistiram, reconfiguraram-se, ressignificaram-se e recompuseram-se, para além dos espaços ocupados, em cartografias rurais e urbanas do País” (SOARES, 2021, p. 523).

No Brasil, desde o período do capitalismo colonial patriarcal, as mulheres quilombolas têm sido as mais exploradas, violentadas e silenciadas, mas elas resistiram. No entanto, a condição da mulher quilombola no período colonial e das mulheres remanescente de quilombo estão retratadas em poucos documentos, tal como apresentado no capítulo 2. Na atualidade, de acordo com Soares (2021), são as mulheres que têm mais sofrido os impactos dos projetos destrutivos do capital, mas, ao mesmo tempo, são elas “que principalmente resistem no território e que dão corpo à luta diária pela sobrevivência e à organização contra as violências diversas a que a comunidade está submetida” (SOARES, 2021, p. 527).

Essa resistência se dá por meio da produção e reprodução de um modo de vida específico, assegurando a manutenção da identidade e da territorialidade quilombola. São as mulheres quilombolas, tal como afirma Soares (2021, p. 527), que “garantem a produção de alimentos por meio da agricultura, da pesca, do extrativismo e têm papel fundamental em assegurar práticas de aprendizado, de memórias coletivas e de trocas intergeracionais”. Mas são elas que sofrem o peso da reprodução das relações patriarcais de gênero no território quilombola, devido à hierarquização das relações sociais sustentada em violências e opressões contra essas mulheres (SOARES, 2021):

No enfrentamento a essa violência, na linha de frente e no acúmulo de forças cotidianas que garante a resistência na luta, estão as mulheres. A batalha das quilombolas e sua ação política não é instintiva, porque estão sob ameaça suas vidas, dos seus filhos e dos seus companheiros; como poderíamos supor, é política, mas a política delas comporta afetos, pois, para elas e dentro da cosmovisão quilombola, o afeto pode ser transgressor e político. Nós, que estamos do lado da academia, temos de entender essa dimensão da luta dessas mulheres, a partir de sua cosmovisão, de seus modos de ser e, sobretudo, da ancestralidade, que é parte de suas interações e organicidade com os territórios. (SOARES, 2021, p. 528).

Almeida (2022) desenvolve uma contribuição importante para pensarmos nas mulheres quilombolas dos antigos quilombos e no período após a década de 1990. Para a autora, a análise sobre o quilombo teve historicamente uma perspectiva masculinizante, tendo em vista que retrataram o aspecto da rebelião, força e virilidade, colocando o homem no centro das análises. No entanto, segundo Almeida (2022, pp. 341-323), “[...] a noção de

quilombos feminizou-se, sugerindo que os sentidos atribuídos aos territórios quilombolas passam a ser orientados por [...] afetos ligados à memória, à transmissão de experiência e ao cuidado”.

Cabe ressaltar que as(os) autoras(es) que avançaram na análise, articulando quilombo e relações de gênero, foram Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento. Nesse sentido, a autora explica que:

A diferença étnica quilombola na década 1990 foi construída com base em referências de gênero e raça que estavam em disputa na época. As mulheres entram, então, em cena. Elas e a cultura feminina são selecionadas como os novos símbolos da terra, dado que, na batalha discursiva, reivindicavam-se relações que se estabeleceram com o território- e não somente a continuidade histórica- como definidoras de quem deveria ter direito à terra (ALMEIDA, 2022, p. 139).

Essa reflexão da autora pauta-se na análise de três relatórios e laudos de identificação de comunidades remanescentes de quilombo, em que ela chega à conclusão de que a presença feminina passou a produzir significados no seu reconhecimento e na sua comprovação – por meio de seus teares, rezas, cantos, formas de produzir específica, rede de solidariedade – como uma comunidade remanescente de quilombo. A autora argumenta que, sendo as mulheres guardiãs da ancestralidade, da memória e de um modo de vida específico, tais comunidades são sustentadas por uma concepção da terra numa perspectiva feminina e negra: “a terra não é vista, assim, como um espaço que poderia ser transformado em mercadoria, mas como território concernente à ancestralidade” (ALMEIDA, 2022, p. 141).

Sobre a CF/1988, responsável por criar o sujeito de direito intitulado “remanescente de quilombo” (ver capítulo 2), Almeida (2022) explica que:

No Rio de Janeiro, alguns RTDI, que compõem uma das peças da prerrogativa jurídica de *tornar-se quilombola*, foram construídos com base na seleção de elementos culturais atrelados ao campo do feminino- em especial, os símbolos que reforçavam a relação afetiva com a terra ou com uma prática cultural específica, a fim de conferir ao grupo um pertencimento e uma trajetória comuns no território reivindicado (ALMEIDA, 2022, p. 147).

Diante disso, a autora argumenta ainda que, na década de 1980, temos a feminização da cultura, na qual símbolos, modos de vida e o fazer da mulher no quilombo passam a ser vistos e valorizados como um aspecto responsável por preservar um modo de vida específico que diferencia as comunidades negras que passam a ser reconhecidas como remanescentes de quilombo das demais comunidades negras.

Não significa que as mulheres não eram importantes para a resistência e a luta

quilombola, mas que historicamente elas eram invisibilizadas e silenciadas. Desse modo, é necessário compreender que

A luta no e pelo território, no entanto, ocorre de diversas formas. Não há como dividir, nos quilombos, o modo de vida — que porta dimensões do sagrado, da religiosidade, da cultura, da identidade, da ancestralidade — da luta política. É dessa conjuntura que a memória e a ancestralidade quilombolas surgem como alimento indispensável para a potencialização das resistências e organização da luta (SOARES, 2021, p. 529).

Isso porque:

A luta política no quilombo é indissociável do processo de reafirmação da identidade e ancestralidade. O que dá sentido à territorialidade local é toda essa teia de fazeres e saberes que se entrelaçam como modos de vida, modos de ser: quem tece a rede de pescar o peixe; quem domina o modo de fazer a farinha e o beiju da massa puba; quem sabe a época certa de plantar o feijão, o arroz e o milho; quem sabe curar mordida de cobra, tosse seca e espinhela caída etc. Essas práticas também são parte da resistência cotidiana desses territórios e alimentam a luta política com suas ações e seus conhecimentos (SOARES, 2021, p. 529).

Faz-se importante, a partir de toda essa reflexão, que nosso olhar para as mulheres quilombolas perceba que o feminismo branco e algumas vezes o feminismo negro não dão conta de entender as relações tecidas pelas mulheres quilombolas – o que veremos na seção seguinte.

Para Dealdina (2020), as mulheres quilombolas têm vivenciado historicamente os reflexos do racismo estrutural e do sexismo, uma vez que são mulheres com pouco estudo formal, porque só as novas gerações passaram a frequentar cursos universitários de graduação, mestrado e doutorado, em diversas áreas, a partir das políticas de reparação ao Brasil quilombola implementadas a partir de 2003, no Governo Lula. A autora destaca ainda que:

Na labuta diária, temos formulado e apresentado nossas demandas em diferentes espaços, denunciando o racismo institucional, mobilizando o judiciário nacional e as cortes internacionais, lutando contra a invisibilidade, a marginalidade, a violência doméstica, sexual e psicológica (DEALDINA, 2020, p. 38).

É na produção e reprodução da vida no quilombo que as mulheres quilombolas forjam sua resistência e desenvolvem um modo de vida que as diferencia das demais, posto que o laço com a comunidade e com o território é o que as liga ao passado e abre os caminhos para construir um futuro.

Para Mendes (2020):

Coletar frutos, lavar roupas, produzir artesanato, participar de mutirões geralmente são atividades realizadas de forma coletiva. São momentos em que as mulheres têm a oportunidade de trocar de saberes, expor dilemas individuais, pensar possibilidades de proteção comunitária, inclusive contra o machismo exacerbado dos homens, que querem ter domínio absoluto sobre o corpo delas (MENDES, 2020, p. 70).

Assim, enquanto a ideologia neoliberal é sustentada na lógica individualista e do lucro a qualquer custo, nos quilombos as relações baseadas na proteção comunitária e no afeto têm assegurado a sobrevivência diante dos projetos destrutivos do capital. Nessa direção, na busca por apontar os desafios da luta da mulher quilombola, o Coletivo de Mulheres da CONAQ aponta que essas mulheres “têm assumido a tarefa de estabelecer um intenso diálogo contra a violência nos quilombolas do Brasil, pautando suas especificidades e a conjuntura atual, que torna essa violência mais frequente e evidente” (COLETIVO DE MULHERES DA CONAQ, 2020, p. 46).

De acordo com o “Coletivo”, “não é de hoje que os direitos das mulheres, que lutam com seu corpo em defesa de seus territórios, são invisibilizados” (CONAQ, 2020, p. 46). Ainda, o grupo ressalta que, diante da conjuntura atual ultraconservadora e fascista, que tem sido marcada pelo retrocesso nos direitos dos povos quilombolas (discutido no capítulo 3), as mulheres quilombolas têm pagado os custos dessa crise que sobretudo é econômica:

Nos últimos anos, temos observado o aumento de várias formas de violência contra elas: feminicídio, sobrecarga do trabalho, retirada de direitos sexuais e reprodutivos, aumento da informalidade do trabalho. Esse contexto tende a piorar com a crise social reforçada pela epidemia do coronavírus e o pacote de reformas que vem sendo promovido pelo Estado (COLETIVO DE MULHERES DA CONAQ, 2020, pp. 46-47).

Coloca-se, então, como desafio para todas as mulheres, principalmente para as quilombolas, construir respostas coletivas que possam barrar a intensificação das violências sobre os corpos das mulheres negras, sobretudo das quilombolas.

Outra luta que se faz presente no cotidiano da mulher quilombola é a luta pelo território, já que esse direito vem sendo questionado e atacado. Convém ressaltar que o território não é apenas o acesso à terra, mas diz respeito a “diversos direitos fundamentais, como acesso à educação escolar quilombola, livre uso e preservação da sociobiodiversidade, o direito à produção agrícola tradicional e o direito à cultural etc.” (COLETIVO DE MULHERES DA CONAQ, 2020, p. 47).

Com esse contexto, as mulheres, enquanto guardiãs do território, constituem-se como

lideranças centrais na luta em sua defesa, “na medida em que sustenta, protege e desenvolve o principal elemento de sustentação do quilombo: a coletividade” (COLETIVO DE MULHERES DA CONAQ, 2020, p. 47).

Na defesa do território, as mulheres quilombolas têm sido cotidianamente agredidas, ameaçadas, caluniadas, difamadas, sofrendo todo tipo de violência contra a mulher – sobretudo são vítimas de feminicídio. Tais práticas afetam não apenas a individualidade das mulheres quilombolas, “mas também a coletividade do quilombo, uma vez que pretendem desestabilizar a liderança, a comunidade e conseqüentemente a luta por direitos” (COLETIVO DE MULHERES DA CONAQ, 2020, p. 47).

Para Mendes (2020), como resposta aos diversos tipos de violência sofrida, as mulheres quilombolas têm sido construído estratégias coletivas pautadas em incentivar o protagonismo e o apoio mútuo. A autora aponta ainda que essas mulheres têm ocupado tanto os espaços privados quanto os públicos, sendo eles centrais para a resistência e a preservação do modo de vida quilombola e de suas práticas ancestrais.

Perante o racismo e o sexismo, a existência da mulher quilombola é permeada pela necessidade de criar estratégias cotidianas de sobrevivência. Diante de tantas violências e violações de direitos fundamentais, Mendes (2020) destaca que é imposta a imagem da “mulher forte” para as quilombolas, estando elas privadas de expor suas dores e fragilidades. A partir de entrevista com mulheres do quilombo de Conceição das Crioulas, em 2018, a autora confirma que a reputação de “mulher forte” atribuída historicamente a elas contribui com a manutenção do seu silenciamento. Tanto esse silenciamento quanto essa imagem de “mulher forte” são expressões das relações patriarcais de gênero e das relações raciais, que historicamente estruturaram as bases da formação social brasileira.

Mendes (2020, p. 66) ressalta que “certamente o ativismo é uma atividade que exige muita doação, envolvimento afetivo, e nem sempre resulta em conquistas, e sim em expectativas frustradas”. Nesse prisma, as mulheres têm tecido resistências e lutas coletivas não apenas nos quilombos, mas também nos movimentos populares, nos territórios indígenas, nos terreiros, nas favelas, dentre outros espaços (SOARES, 2021). Portanto, cabe ressaltar a importância das mulheres negras, em particular das quilombolas, para a construção e o fortalecimento do movimento de mulheres negras no Brasil e do movimento quilombola – o que será abordado abaixo.

4.3. MOVIMENTOS DE MULHERES NEGRAS NO BRASIL E AS MULHERES QUILOMBOLAS

*[...] A noite não adormecerá
Jamais nos olhos das fêmeas,
Pois do nosso sangue-mulher
De nosso líquido lembradiço
em cada gota que jorra
um fio invisível e tônico
pacientemente cose a rede
de nossa milenar resistência.*

(EVARISTO, Poema: A noite não adormece nos olhos das mulheres, 2017, p. 27)

Historicamente prevaleceu uma concepção ilusória de mulher universal, negando a diversidade que compõe tal categoria. Para Gonzalez (2020, p. 100), “essa forma de universalização abstrata encobre a realidade vivida” e contribuiu para ocultar as contradições impostas às mulheres negras, particularmente das mulheres quilombolas e indígenas. A autora ressalta ainda que a dependência cultural eurocêntrica contribuiu com essa universalização abstrata, responsável por ocultar a condição e a diversidade das mulheres no Brasil.

Ela postula também que o movimento de mulheres negras no Brasil está vinculado à expansão e ao desenvolvimento dos movimentos sociais na segunda metade dos anos de 1970, a partir da participação de amplos setores da sociedade (GONZALEZ, 2020). Como apresentado no capítulo 2, referente à população negra, Gonzalez (2020) explica que essa mobilização se deu sobretudo no movimento negro e no movimento de associações de moradores de favelas e das periferias.

Tendo como principais centros de movimentação o Rio de Janeiro e São Paulo, o movimento negro foi central na luta antirracista, principalmente sensibilizando setores não negros e diferentes atores quanto à luta contra o racismo. Nesse contexto, enquanto o movimento negro se desenvolveu vinculado às classes médias negras, o movimento de favelas e periferias foram organizados pelas associações de moradores, por meio da organização do subproletariado urbano (GONZALEZ, 2020).

Dentre os diversos movimentos que compunham o movimento negro, a autora explica que o MNU foi um dos movimentos que mais se destacou durante esse período:

[...] em seus primeiros dois anos de existência (1978-80) não só se estendeu a outros estados do Sudeste, do Nordeste e Sul como desenvolveu uma série de atividades que muito contribuíram para o avanço da consciência democrática, antirracista e anti-colonialista em nosso país. E a presença das mulheres negras, não apenas na sua criação como na sua direção, não pode ser esquecida. (GONZALEZ, 2020, p. 101)

Nesse cenário, a organização das mulheres negras surge no interior do movimento

negro. Isso se explica, segundo Gonzalez (2020), devido à entrada dos setores médios da população negra no mercado trabalho não manual, no qual se explicitaram as práticas discriminatórias pelas quais mulheres negras eram as mais desvalorizadas na pirâmide social. Desse modo, o movimento negro era o espaço no qual a população negra se organizava para denunciar essas discriminações e para tentar construir estratégias de enfrentamento do racismo e da exploração de classe.

Gonzalez (2020) ressalta que mesmo antes da existência de movimentos de mulheres, as mulheres negras já se reuniam para discutir o cotidiano, que era permeado pela discriminação racial e também pelo machismo, tanto por parte de homens brancos como também de homens negros. As mulheres negras nunca se eximiram de denunciar o machismo negro, mas reconheciam também toda opressão das relações raciais sobre o homem negro, a qual implicava especialmente a violência policial contra seus filhos e companheiros.

Por sua vez, “o movimento feminista ou de mulheres, que tem suas raízes nos setores mais avançados da classe média branca, geralmente “se esquece” da questão racial [...] esse tipo de ato falho, a nosso ver, tem raízes históricas e culturais profundas.” GONZALEZ, 2020, p. 102). Nesse sentido, as feministas sob influência de um tipo de feminismo com bases eurocêntricas consideravam que as pautas e denúncias contra o racismo defendidas pelas mulheres negras deveriam ser abandonadas, uma vez que defendiam uma concepção universal de “mulher”. Com isso, as mulheres negras não se sentiam contempladas pelo movimento feminista que era, majoritariamente, branco.

No movimento negro, contudo, embora a reprodução das relações patriarcais de gênero se fizessem presentes, foi possível às mulheres negras ocuparem um papel determinante na formação do movimento negro, do mesmo modo que o movimento de mulheres negras tem sua semente no seio do movimento negro.

Um dos marcos para o surgimento do feminismo negro no Brasil foi a Semana de Cultura Negra, organizada pela militante do movimento negro e pesquisadora Beatriz Nascimento, em 1972, na Universidade Federal Fluminense, no Rio de Janeiro. Beatriz, juntamente a outras mulheres negras, reuniu-se com seus companheiros, criando um espaço ampliado de reflexão sobre a condição da mulher negra no Brasil e refletindo inclusive sobre a solidariedade baseada na experiência histórica comum, uma especificidade do feminismo negro perante o feminismo ocidental e branco (GONZALEZ, 2020).

Silva (2014) destaca que:

A luta, portanto, era por direitos iguais, pela denúncia contra o racismo e os aspectos diferenciados de sexismo quando exercido sobre as mulheres negras. As desigualdades sociais impostas eram também alvo de preocupação do olhar das mulheres negras [...] Nesse sentido, a organização das mulheres negras, em âmbito nacional, muito contribuiu para viabilizar as questões específicas nos diferentes âmbitos presentes no cotidiano das afro-brasileiras (SILVA, 2014, p. 36).

Assim, a ausência de debate do racismo dentro do movimento feminista e do machismo dentro do movimento negro teria impulsionado o surgimento do Movimento de Mulheres Negras (SILVA, 2014). Conquanto não se possa negar a importância do Movimento Feminista e do Movimento Negro, a autora aponta que as mulheres negras necessitaram se articular devido à ausência de espaços onde pudessem colocar suas pautas dentro desses movimentos, uma vez que o machismo e o racismo se reproduziam no interior deles.

De acordo com Gonzalez (2020, p. 104), “em 1975, quando as feministas ocidentais se reuniram na Associação Brasileira de Imprensa para comemorar o Ano Internacional da Mulher”, as mulheres negras não apenas participaram, mas também entregaram um documento denunciando a opressão e exploração sofrida.

Os anos seguintes testemunharam a criação de outros grupos de mulheres negras (Aqualtune em 1979, Luísa Mahin em 1980, Grupo Mulheres Negras do Rio de Janeiro em 1982) que, de um modo ou outro, foram reabsorvidos pelo movimento negro (GONZALEZ, 2020, p. 104).

Gonzalez (2020) relata que as mulheres negras, mesmo forjando seus movimentos na década de 1970, nunca se distanciaram ou deixaram de participar do movimento negro, continuando a construir as organizações mistas, como o próprio MNU. Isso não significa dizer que, no interior do movimento negro, as mulheres negras deixaram de levar suas pautas específicas para dentro desses outros espaços de discussão; pelo contrário, ainda que sofrendo com as atitudes machistas dos companheiros, as mulheres negras continuaram denunciando o machismo. Inclusive, juntamente aos homossexuais, as mulheres negras conquistaram, dentro do MNU, o direito de debater suas particularidades nos congressos do movimento (GONZALEZ, 2020).

Gonzalez (2020) faz um paralelo muito interessante sobre a relação das mulheres negras com o movimento negro e também com o movimento feminista:

[...] mulheres e homens negros, nos conhecemos muito bem, nossas relações, apesar de os “pegas”, desenvolvem-se num plano mais igualitário cujas as raízes, [...], provêm de um mesmo solo: a experiência histórico-cultural comum. Por aí, se explica a competição de muitos militantes com suas companheiras de luta (GONZALEZ, 2020, p. 104).

Gonzalez (2020) relata ainda que:

[...] Enquanto isso, nossas experiências com o movimento de mulheres se caracterizavam como bastante contraditórias: em nossas participações em seus encontros ou congressos, muitas vezes éramos consideradas “agressivas” ou “não feministas” porque sempre insistimos que o racismo e suas práticas devem ser levados em conta na luta feminista, exatamente porque, como o sexismo, constituem formas estruturais de opressão e exploração em sociedades como a nossa (GONZALEZ, 2020, p. 105).

As reflexões de Gonzalez, no nosso entendimento, são muito assertivas, pois mostram como as engrenagens do capitalismo, do sexismo e do racismo funcionam no interior do movimento negro e do movimento feminista não deixaram de ser denunciadas em ambos os espaços pelas mulheres negras.

Percebe-se que muitas vezes é o privilégio advindo do sexismo, que garante aos homens, nesse caso aos homens negros, o direito de participarem ativamente dos cargos de liderança dentro do movimento negro, e o sexismo garante que o trabalho doméstico e de cuidado seja todo assumido primordialmente pelas mulheres. Logo, muitos homens encontram comida pronta, roupa passada, casa arrumada, filhos cuidados e podem ir despreocupados para as plenárias e viagens do movimento, já que as atividades voltadas à reprodução social no espaço privado são tratadas como única e exclusivamente “coisas de mulher”.

Tendo a sua origem vinculada ao movimento de mulheres ocidental, o movimento feminista brasileiro entendia relações raciais como aspectos secundários. Nesse sentido, Gonzalez (2020) relata que ao criticarem os privilégios da branquitude junto ao movimento feminista, as mulheres negras foram rechaçadas, tendo em vista que geravam incômodo para as mulheres brancas ao denunciarem que “a exploração do trabalho doméstico assalariado permitiu a “liberação” de muitas mulheres para se engajarem nas lutas “da mulher”” (GONZALEZ, 2020, p.105).

A autora também faz uma importante observação ao destacar que havia setores mais avançados dentro do movimento de mulheres que colaboraram não apenas com a divulgação das lutas das mulheres negras, mas também com a participação ativa. Isto é, ainda que as mulheres negras tenham sido repelidas dentro do movimento de mulheres, não se pode negar que tenham encontrado solidariedade por parte de algumas companheiras brancas.

Porém, Gonzalez (2020) ressalta que, mesmo com a solidariedade de algumas mulheres brancas, as ambiguidades e contradições que permeavam boa parte do movimento de mulheres brasileiro fez com que a falta de escrúpulos, a postura elitista e discriminatória

referente às mulheres negras prevalecessem, fazendo com que as mulheres negras passassem a se organizar dentro do movimento negro, e não no movimento feminista: “Aliás, as pouquíssimas negras que militam apenas no movimento de mulheres têm muita dificuldade no sentido de se aprofundar no que diz respeito à questão racial” (GONZALEZ, 2020, p. 106).

Consciente da discriminação sexual e racial que a mulher negra sofria e da exploração de classe existente, Gonzalez (2020) participou ativamente do movimento de mulheres negras, da construção do feminismo negro no Brasil, com destaque à organização do I Encontro de Mulheres Faveladas e Periférica, em 1983. Esse evento foi articulado pelo movimento de mulheres em conjunto como movimento de favelas e com o movimento negro.

O ano de 1983 foi marcado pelo surgimento do Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras, do qual Gonzalez (2020) é uma das fundadoras. Esse grupo foi sobretudo originário de mulheres que atuavam no movimento de favelas e no movimento negro. Gonzalez (2020) explica que, na história do feminismo negro brasileiro, o Nzinga se destacou, por ter sido o primeiro movimento de mulheres negras a participar do II Encontro Feminista da América Latina e do Caribe, ocorrido também em 1983, no Peru. Cumpre ressaltar que essa participação ganhou ainda mais destaque, pois foi uma favelada que representou o movimento nesse evento internacional e essa participação resultou na criação de um Comitê Antirracismo no Encontro.

Chama-nos a atenção que Gonzalez (2020) não apenas aponta as particularidades que permeiam as mulheres brancas e negras nos movimentos. Em relação às mulheres negras, a autora aponta que elas são diversas e que essa diversidade pode ser exemplificada ao observarmos o perfil de mulheres que militavam no movimento negro e nos movimentos de favelas e de bairros periféricos. Gonzalez (2020) destaca que as mulheres negras do movimento negro eram de estratos médio; por outro lado, as mulheres negras que construíam movimentos de favelas e de bairros periféricos eram pobres. É nessa diversidade que se situam as mulheres negras quilombolas, que têm construído o movimento quilombola.

Para Santos (2014):

As mulheres, que fazem o movimento quilombola, o fazem em um sentido diferenciado do feminismo branco e, mesmo, do feminismo negro urbano; valoram suas reivindicações, focadas no território, que não é isolado dos demais contextos que, historicamente, alimentaram os quilombos nas suas necessidades de manterem-se na contramão da ordem escravocrata vigente; de forma consensual, ou não, a sociedade externa compartilhava com o propósito de resistência e luta quilombola (SANTOS, 2014, p. 185).

Vê-se que as mulheres quilombolas também vêm se organizando, tanto por meio do

movimento quilombola quanto do movimento de mulheres quilombolas, já que não se sentem contempladas pelo feminismo negro urbano. Uma das particularidades que as mulheres quilombolas possuem é a defesa dos seus territórios, como parte intrínseca de sua identidade (SANTOS, 2014).

Santos (2014) ressalta que dentre as lutas das mulheres quilombolas, está a luta pela titularidade de seus territórios e por melhoria na geração de emprego e renda. Uma vez que as mulheres quilombolas têm ocupado, no mundo do trabalho, as funções de menor prestígio social e por não encontrarem possibilidade de renda em seus territórios, elas migram para os grandes centros urbanos para trabalhar como empregadas domésticas, faxineiras, babás, dentre outras atividades, e/ou migram para frentes do agronegócio para trabalhar na colheita de café, laranja e até mesmo no corte de cana. Assim, a condição de vida das mulheres quilombolas assume particularidades permeadas pelas contradições entre capital e trabalho e pelas relações patriarcais de gênero, de raça e de etnia.

Ao se fazer a análise sobre as mulheres quilombolas, corre-se o risco de olhar a partir de uma lente que idealiza e que universaliza a “mulher negra” e seus movimentos, deixando de se considerar que as relações que permeiam a existência das mulheres quilombolas – para além de gênero, classe e a dimensão étnico e racial – interferem nas suas condições de existência.

Para Mendes (2020):

[...] mulheres quilombolas têm apontado para o perigo de uma visão de tipo tutelar que lhes é dirigida, gerando igualmente injustiça epistêmica, por impedir que se reconheça mulheres quilombolas, na sua autonomia, como produtoras de conhecimentos igualmente válidos, mas singulares, oriundos da vivência em contexto comunitário, em profunda ligação com o território e com as marcas que carregamos de nossa ancestralidade negra (MENDES, 2020, p. 63).

Nesse sentido, quando as demandas das mulheres quilombolas não são escutadas e consideradas pelos movimentos feministas, essa postura contribui para a manutenção da discriminação racial e para a hierarquização entre as mulheres.

Desse modo, Andrade; Fernandes (2020) alertam que:

Para o caso das mulheres quilombolas, além dos recortes de gênero, raça e classe, é essencial que seja considerado o fator etnia. Poucos estudos foram feitos relacionando as imbricações entre as questões da identidade étnica e a condição de mulheres negras, em sua maior parte de baixa renda, que as quilombolas representam (ANDRADE; FERNANDES, 2020, p. 121).

Lélia Gonzalez é uma das feministas negras brasileira que Andrade; Fernandes (2020) apontam que já alertava para a necessidade de aprofundamento sobre as especificidades das mulheres negras, quilombolas e indígenas no Brasil. Dessa forma, percebe-se que o feminismo afro-latino-americano defendido do Gonzalez (2020) pode oferecer elementos que rompam com esse enquadramento de um “tipo ideal de feminismo, de feminista e de movimento de mulheres” e possibilita inclusive que as mulheres quilombolas possam dar voz as suas particularidades e construir uma unidade na luta das mulheres negras e quilombolas latino-americanas, posto que a opressão e a exploração sofridas possuem uma raiz comum.

Nesse cenário, um dos marcos importantes para a auto-organização das mulheres quilombolas no Brasil foi o ano de 2011, durante o IV Encontro Nacional da CONAQ, ocorrido no Rio de Janeiro, quando foi encaminhada a realização do I Encontro Nacional de Mulheres Quilombolas. Após toda uma movimentação das mulheres quilombolas, esse I Encontro ocorreu em 2014, em Brasília, tendo como resultado a formação de um coletivo de mulheres quilombolas da CONAQ, que “tem trabalhado ativamente nas deliberações políticas e tomadas de decisões pertinentes para as mulheres quilombolas dentro do movimento” (COLETIVO DE MULHERES DA CONAQ, 2020, p. 46).

O fortalecimento desse movimento ocorreu em 2015, por meio da participação desse coletivo de mulheres quilombolas na coordenação executiva da Marcha das Mulheres Negras. Considerando a conjuntura e as especificidades, as mulheres quilombolas têm empreendido um debate sobre a violência nos quilombos brasileiros. Entre 2016 a 2018, foram realizadas seis oficinas regionais com mais de mil mulheres quilombolas, com o foco no combate ao racismo e à violência. Nesse contexto, forjou-se um coletivo de mulheres da CONAQ que se constituem como multiplicadoras do fortalecimento da auto-organização de mulheres quilombolas no Brasil (COLETIVO DE MULHERES DA CONAQ, 2020).

Almeida (2022) destaca que essas oficinas foram espaços de denúncias e de fortalecimento da capacidade de articulação e de protagonismo nas lutas dessas mulheres. Tais atividades possibilitaram ainda a criação de espaços seguros para que expusessem as múltiplas violências que seus corpos sofrem no cotidiano: “Dessa maneira convertem-se em espaços seguros, tanto para a expressão de suas dores como para o encaminhamento coletivo das soluções” (ALMEIDA, 2022, pp. 344-345).

Desse modo, nos territórios quilombolas as mulheres mantêm vivas as redes de cuidado e afeto que têm sustentado historicamente a coletividade. Vê-se, assim, que as mulheres negras quilombolas, seja dentro ou fora do quilombo “*pacientemente cose a rede de*

nossa milenar resistência”, conforme Evaristo (2017, p. 27) enuncia. Para além das redes internas que as mulheres quilombolas formam, percebe-se elas têm empreendido articulações dentro do movimento quilombola, do movimento negro e do movimento sindical para potencializar principalmente as pautas do quilombo. Assim, ao *coser a rede de resistências*, as mulheres quilombolas têm empreendido esforços para enfrentar a violação de seus direitos, causada pelas relações patriarcais de gênero e pelo racismo, e para fortalecer os laços de solidariedade e de coletividade que permeiam seus territórios.

Convém salientar também que a auto-organização das mulheres quilombolas tem ocorrido não unicamente na CONAQ (por meio do seu Coletivo de Mulheres Quilombolas), mas vêm surtindo efeito inclusive em territórios como o Vale do Jequitinhonha, onde, conforme abordado na subseção 3.4.2, as mulheres quilombolas vêm realizando encontros para a discussão de suas pautas e a construção de suas resistências.

Com base no que foi discutido até aqui, no capítulo seguinte, mostraremos que, apesar dos obstáculos criados pelo racismo e sexismo, as mulheres das comunidades quilombolas, foco de nossa pesquisa de campo, têm participado ativamente das lutas e resistências dentro e fora dos quilombos.

5 AS MULHERES QUILOMBOLA DO VALE DO JEQUITINHONHA E SUA ARTE DE TECER (RE)EXISTÊNCIAS

*A partir daqui, fendas se transformam em pontes
Ponte se abrem em abismos
Abismos oferecem a chance de voar.*

*A partir daqui, a política é poética
As mãos múltiplas se multiplicam:
Diversas, complexas, solidárias.*

*A partir daqui, não se caminha só
Voo é cooperação
E o ato de parar integra o de seguir.*

*A partir daqui, o conflito é semente
Divergências é processo
Sororidade é inspiração
Comunidade é método
(SANTOS, 2019)*

Início a escrita desse último capítulo no mês de novembro, um mês que, para nós negras e negros brasileiras(as) é muito simbólico, uma vez que, no dia 20 de novembro, é comemorado o “Dia da Consciência Negra”, representando uma data de destaque escolhida pelo Movimento Negro Brasileiro, para homenagear Zumbi dos Palmares. No dia 20 de novembro de 1695, Zumbi dos Palmares foi morto, mas a luta dos homens e mulheres de Palmares deixou para o povo preto as sementes da resistência e da luta pela liberdade – conforme apresentado na seção 3.2. A Resistência, o quilombamento de mulheres e homens negras(os) no período de escravidão durou de 1550 até 1888. No entanto, no pós-abolição, manteve-se viva a memória e a luta de Palmares e de tanto outros quilombos, visto que o racismo estrutural reatualiza cotidianamente a “chibata” e o “quarto de despejo” nas condições de existência do povo negro – como mostramos no capítulo 2. Desse modo, o quilombamento continua sendo uma estratégia de sobrevivência para o povo negro. Por meio de um modo de vida específico de produzir e reproduzir sua existência, a(o) negra(o) buscou manter sua integridade física, social e cultural (SOUZA, 2008).

Por tudo isso, iniciamos este capítulo em memória de Zumbi, Dandara, Acotirene, Aqualtune, mas também de Lélia Gonzalez, Clovis Moura, Beatriz e Abdias do Nascimento, para que possam nos acompanhar nesse caminhar pelo chão das resistências.

Isto posto, organizamos este capítulo da seguinte forma: inicialmente explanaremos sobre as comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha enquanto território de resistência, tentando refletir o papel desempenhado pelas mulheres negras na formação

histórica do Jequitinhonha. Fizemos ainda uma caracterização da comunidade quilombola de Tocoíós e posteriormente de Macuco, buscando abordar a organização quilombola nesses territórios. Posteriormente, refletimos sobre o cotidiano das mulheres quilombolas que participaram da pesquisa, para demonstrar como elas contribuem para a produção e reprodução do quilombo e destacar a sua participação nos movimentos populares. Em seguida, trazemos uma reflexão sobre as mulheres quilombolas na liderança comunitária e procuramos abordar ainda os desafios e pautas que são apresentados por elas. Finalmente, procuramos abordar os silenciamentos como um dos principais desafios à participação das mulheres quilombolas nos movimentos populares. Com isso, a partir de estudos, pesquisa de campo e vivências relatadas no capítulo 1, foi possível perceber como as relações de opressão e exploração afetam inclusive a subjetividade das mulheres quilombolas, moldando comportamentos, posturas, falas e inclusive o nosso silêncio etc.

Diante disso, é a (re)existência quilombola pautada em uma ação política coletiva que tem contribuído para libertar as mulheres quilombolas das máscaras da opressão e exploração que cotidianamente tentam silenciá-las.

5.1 MULHERES QUILOMBOLAS DO VALE DO JEQUITINHONHA: INVISIBILIDADES E RESISTÊNCIAS

Um dos objetivos desta tese é descrever o processo de formação sócio-histórica do Vale do Jequitinhonha⁸⁰, destacando o papel desempenhado pelas mulheres negras quilombolas. Tendo isso em vista, no decorrer do capítulo 3, foi abordada sobre a organização quilombola no Vale do Jequitinhonha, antes e depois da Abolição. Como mencionado anteriormente, essas comunidades baseavam-se na tradição oral, por isso não há registros históricos escritos por essa população sobre seu modo de vida e seus processos de resistência, apenas registros feitos pelas autoridades (GOMES, 2020; MOURA, 2020a; NASCIMENTO, 2021).

Almeida (2022) e Nascimento (2021) postulam que, no pós-Abolição, essas comunidades deixaram de ser ilegais, mas, mesmo permanecendo uma forma de organização social, elas foram invisibilizadas pela história. Desse modo, devido a toda luta do movimento negro e quilombola que passam a cobrar pelo reconhecimento legal, forjou-se, com a CF/88, a

80 “Hoje, o Vale do Jequitinhonha não existe oficialmente. Cada instituição apresenta um mapa diferente para a região. Só o governo de Minas tem três mapas diferentes em uso, fazendo variar de 53 a 74 municípios, quando na verdade são 80. Pode parecer uma questão menor, mas não é. Um povo que não conhece sua terra, não pode contribuir para o seu desenvolvimento” (MARTINS, 2012, p. 164).

categoria *Remanescente de Quilombola*, representando o reconhecimento legal dessa população – tal como discutido no capítulo 3.

Se o racismo estrutural faz com que sejam raros os registros históricos sobre quilombos – estando ausente o papel dessa população na formação histórica das regiões, em especial do Vale do Jequitinhonha –, por outro lado, junto às relações patriarcais de gênero na sociedade capitalista, ele também faz com que as mulheres quilombolas sejam historicamente estereotipadas, violentadas e invisibilizadas. Logo, não foi encontrado nenhum registro histórico referente ao papel que as mulheres quilombolas possam ter desempenhado na formação histórica do Vale do Jequitinhonha.

Entretanto, nossa pesquisa campo possibilitou compreender a importância das mulheres quilombolas na organização dos quilombos, sendo possível afirmar que as mulheres quilombolas foram os esteios que sustentaram a continuidade histórica dos quilombos. Como demonstrado no capítulo 4, as mulheres quilombolas são responsáveis por ser guardiãs de “saberes, conhecimentos ancestrais, tecnologias, cuidados com a saúde e práticas contracoloniais que compõem o universo do que podemos chamar de cultura afro-brasileira” (SOARES, 2021, p. 526).

Fruto dessa invisibilidade histórica das mulheres quilombola, no que se refere à formação histórica do Vale do Jequitinhonha, há duas mulheres negras que aparecem na sua história oficial do período da escravidão: Chica da Silva, que viveu em Diamantina (Antigo arraial Tijuco), ainda no apogeu do Ciclo do Ouro, e Luciana Teixeira, que fundou a cidade de Araçuaí (Arraial Calhau), no período de decadência ciclo do ouro.

Quem não conhece Francisca da Silva de Oliveira, a Chica da Silva? Conceição Evaristo (2018), em sua obra “Chica quem manda ou a Mulher que inventou o mar?”, retrata esse processo de ausência de relatos que enfatizem a atuação das mulheres negras em vários episódios da história do Brasil. A autora (2018, n.p.) destaca que a história de Chica da Silva foi escrita por homens (brancos). Com isso, a representação das mulheres negras, em especial de Chica da Silva, na historiografia brasileira vincula-se à construção de uma imagem estereotipada e sexualizada.

Chica da Silva morava no antigo Arraial do Tijuco, atual cidade de Diamantina, situado no alto Jequitinhonha. Segundo Evaristo (2018), o primeiro registro sobre ela aparece no livro “Memórias do Distrito Diamantino”, escrito por Joaquim Felício dos Santos, em 1868. Sua condição de escravizada jamais foi esquecida, como também as suas características étnicas sempre causaram estranhamento (EVARISTO, 2018).

Outra autora que contribui para refletirmos a construção da imagem estereotipada de Chica da Silva é Beatriz Nascimento (1981). Em seu texto “A senzala vista da Casa Grande”,

a autora faz uma crítica à construção da imagem de Chica pelo cinema nacional. De acordo com Nascimento (1981), o filme “Chica da Silva”, lançado na década de 1970 pelo diretor Cacá Diegues, surge justamente em um período em que os jovens negros começam a protestar contra a discriminação racial no Brasil e a construir uma identidade racial positiva, representando um verdadeiro banho de água fria diante da efervescência do período, uma vez que quando as pessoas negras são retratadas na História, suas imagens são construídas a partir do olhar do homem branco, carregado de preconceitos.

Para Nascimento (1981), carregado dessa visão sexista e racista, o filme constrói uma imagem de Chica da Silva como “uma ‘escrava’ que aceita a aliança com o poder colonial e escravagista, pensando somente em ascender de classes, ou seja, a individualização daquela que ‘conhece o seu lugar’ (faz na entrada ou na saída).” (NASCIMENTO, 1981, n.p. grifos da autora).

Evaristo (2018) enfatiza que há vários relatos sobre a escravizada que virou Sinhá e foi tolerada. A autora nos lembra que “o discurso poético do colonizado, não só encena o ‘direito de significar’, como também questiona o direito de nomeação que é exercido pelo colonizador sobre o próprio colonizado e seu mundo” (EVARISTO, 2018, n.p. – aspas da autora). Por conta disso, Evaristo (2018) nos alerta sobre o nosso olhar sobre Chica da Silva, até então embaçado pelas lentes eurocêntrica, machista e racista. A autora nos inquieta a limpar essas lentes e a levantar questionamentos inclusive sobre o papel de Chica da Silva no Vale do Jequitinhonha e no Brasil e a necessidade de aprofundar o exercício que a autora faz em seu texto.

Outra mulher negra que aparece na história do Vale do Jequitinhonha é Luciana Teixeira, fundadora da cidade de Araçuaí, localizada no Vale do Jequitinhonha:

No século XIX, o padre Carlos Pereira de Moura havia fundado na confluência dos rios Araçuaí e Jequitinhonha a Aldeia do Pontal – local aprazível onde aportavam as canoas que permutavam mercadorias vindas da Bahia, como as daquela região de Minas. Onde há canoieiros, há mulheres, bebidas alcólicas e muita farra. Isso o Padre Carlos não aceitava em sua aldeia, muito menos na futura cidade que planejava fundar, o que fez, então? Expulsou dali todas as meretrizes que, desorientadas emigraram rio Araçuaí acima, achando abrigo na Fazenda Boa Vista, de Luciana Teixeira. Essa boa senhora cedeu suas terras, à margem direita do Ribeirão Calhau e do rio Araçuaí, às emigrantes que se alojaram. Atraídos pelas mulheres, os canoieiros mudaram de porto e, no local desenvolveu-se um arraial, com o nome de Calhau, que deu origem à atual cidade de Araçuaí entre os anos de 1830 e 1840. (IBGE, 2013, s/n).

Rocha (2021), em seu texto “A pouca visibilidade da mulher na Toponímia de Araçuaí-MG”, mostra que a toponímia é intrinsecamente relacionada à memória de um povo. A autora destaca que as relações patriarcais de gênero fazem com que persistam as

desigualdades de gênero e a pouca visibilidade das mulheres. Ela demonstra ainda que são (136) nomes masculinos e (38) nomes femininos atribuídos a logradouros da cidade de Araçuaí, a qual foi fundada justamente por Luciana Teixeira: “Embora se atribua a uma mulher o início da formação de Araçuaí, os primeiros antropônimos utilizados como nomes de logradouros não foram de Luciana Teixeira ou qualquer outra mulher” (ROCHA, 2021, p. 231).

Foi documentado, através de textos de August Saint-Hilaire (1975), em 1816, e Leopoldo Pereira (1969), em 1830, que Luciana Teixeira era mulher negra, idosa e proprietária da “Fazenda Boa Vista”, que acolheu meretrizes que foram expulsas por um padre, fundando o Arraial do Calhau (antigo nome de Araçuaí) – a tradição oral conta que se tratava de uma meretriz que, em conjunto com outras, fundou o lugar. Cabe observar que a Lei de Terras no Brasil é de 1850 e que, nesse período em que Luciana viveu, ela poderia ter apenas a posse da terra. Além disso, não há registros de como Luciana tenha adquirido a posse sobre essas terras.

Para Rocha (2021):

O pouco reconhecimento da importância de Luciana Teixeira para o município, mesmo sendo contado e recontado que seria a fundadora da cidade, se deve, possivelmente, à dúvida que se espalhou sobre sua índole que, corroborando Santos (2012), são apenas indícios de preconceitos da época devido ao fato de ela ter acolhido em suas terras prostitutas expulsas de outro local por um padre. Este comportamento discriminatório imposto pelos padrões estabelecidos na época se espalhou ao longo dos anos deixando marcas e julgamentos no imaginário popular (ROCHA, 2021, p. 234).

Vê-se que mesmo que o município de Araçuaí seja uma das poucas cidades do Brasil que, em sua história oficial, tenha uma mulher negra como fundadora, a figura dessa mulher aparece estereotipada. Nessa direção, essa contextualização demonstra que, desde antes de sua fundação, a participação da mulher negra teve grande importância na formação de Araçuaí.

Outra questão interessante de se refletir é que o papel de Luciana Teixeira na fundação de Araçuaí ocorreu no período da escravidão, quando mulheres e homens negros eram violentadas e reprimidos. Luciana era uma mulher negra que acolheu mulheres possivelmente negras que foram expulsas por um padre por serem prostitutas. Ou seja, Luciana e essas mulheres subverteram a ordem escravocrata patriarcal estabelecida e formaram uma nova organização social, que passou a ser parada de canoieiros e centro de comercialização.

Histórias como a de Luciana e a da fundação de Araçuaí provocam vários

questionamentos: será que essas mulheres que foram perseguidas pelo padre não eram negras, como Luciana? Será que esse local onde essas mulheres formaram esse agrupamento (que hoje é a cidade de Araçuaí) não se tratava de uma forma de organização social quilombola – que foi desconsiderada pela história oficial e estereotipada? Ademais, é minimamente questionável que uma mulher negra seja considerada fazendeira no período da escravidão e, ao mesmo tempo, que a sua figura ou posse não esteja vinculada à imagem de nenhum homem. São muitas perguntas que surgem diante da história de uma cidade que foi escrita por homens brancos e na qual eles não conseguiram apagar a imagem da mulher negra como fundadora de uma cidade.

Dessa forma, percebe-se que apagar as memórias é tão importante para a estrutura de dominação-exploração quanto destruir todo um povo, pois assim são apagadas também a resistência e a possibilidade da construção de outras formas de produção e reprodução (BAEZ, 2010). Diante disso, podemos afirmar que Luciana Teixeira e Chica da Silva, embora estereotipadas, aparecem no histórico de importantes cidades do Vale do Jequitinhonha, cabendo a nós pesquisadoras negras darmos sentido e significado à memória dessas mulheres, contrapondo o que foi imposto pela estrutura racista e patriarcal. Assim, tanto Luciana Teixeira quanto Chica da Silva, em nossa tese, representam a resistência e a luta das mulheres amefricanas contra a escravidão negra patriarcal imposta pelo colonizador.

Na atualidade o povo negro do Vale do Jequitinhonha continua lutando e resistindo, pois a região é a segunda região de maior concentração de comunidades rurais quilombolas do estado de Minas Gerais.

Em relação à organização quilombola, cabe ressaltar que as comunidades envolvidas na pesquisa destacaram a importância da Fundação Palmares e da Coquivale para o seu processo de reconhecimento e de fortalecimento:

Foram importantes para a nossa organização quilombola a fundação Palmares que foi responsável por esse reconhecimento da certificação, mas estão um pouco sumidos. A Coquivale a gente já participou de reuniões deles lá em Berilo e até então estamos um pouco sumidos também. Nesse sentido, as instituições que a gente participa mesmo, é a associação e o sindicato. Muitas pessoas daqui são sindicalizadas e lá eles explicam muitas coisas e esclarecem muito bem sobre a questão dos trabalhadores rurais. (Dandara – Entrevista Comunidade Quilombola de Macuco, 2022)

Foi possível perceber que os retrocessos ocorridos da Fundação Palmares no Governo Bolsonaro (abordados no capítulo 3) foram percebidos pelas comunidades, como também a importância da continuidade das ações que a Coquivale e a Fundação Palmares desenvolviam ali. Dentre essas atividades organizada pela Coquivale, destacam-se o 1º e 2º Encontro de

Mulheres Quilombolas do Vale do Jequitinhonha – abordados na sessão 3.5.

O quilombola tem vários direitos, igual aqui mesmo antigamente, agora que deu uma parada, mas as pessoas aqui a uns dez a doze anos atrás eles tinham muita carência na questão de alimentação. Porque só vivia do trabalho no corte cana, na colheita de café e da roça, mas mesmo assim não era suficiente e eu lembro que vinha o pessoal trazia uma cesta a Associação ali não cabia de tanta gente que vinha e essa cesta vinha para as comunidades quilombolas. A partir daí a gente vê também hoje os direitos a escola, mas infelizmente a escola daqui foi fechada, porque tinha um número muito pouco de alunos, e aí eles alegaram que não compensava a escola tá aberta com poucos alunos e acabou que levaram pra Minas Novas. E veio os direitos a educação, a saúde, mas até então são direitos que a gente sabe, mas não tem assim com clareza como acessa. Agora mesmo na questão da vacina na pandemia, também nossa comunidade foi vacinada, bem antes então quem era quilombola vacinou primeiro (Nancy, Grupo Focal Comunidade quilombola de Macuco, 2022).

No relato de Nancy, é possível perceber as conquistas obtidas com o Programa Brasil Quilombola, que funcionou até o Governo Temer. A partir desse programa, ocorreu o apoio na alimentação das comunidades, como também nas políticas de educação e no apoio à geração de renda, dentre outras. É interessante notar ainda a consciência que os quilombolas têm dos direitos à saúde e à educação. No entanto, mesmo com a consciência desses direitos, a governabilidade racista tem sido responsável pelos desafios de acesso a tais direitos. Uma conquista importante das comunidades quilombolas que foi citada por Nancy foi a prioridade de acesso ao direito à vacina contra a Covid 19 em 2021. Nesse sentido, em um contexto de retrocesso dos direitos das comunidades quilombolas (apontados na sessão 3), só foi possível o acesso a esse direito pela luta e organização do movimento quilombola, por meio da CONAQ e de organizações do movimento negro.

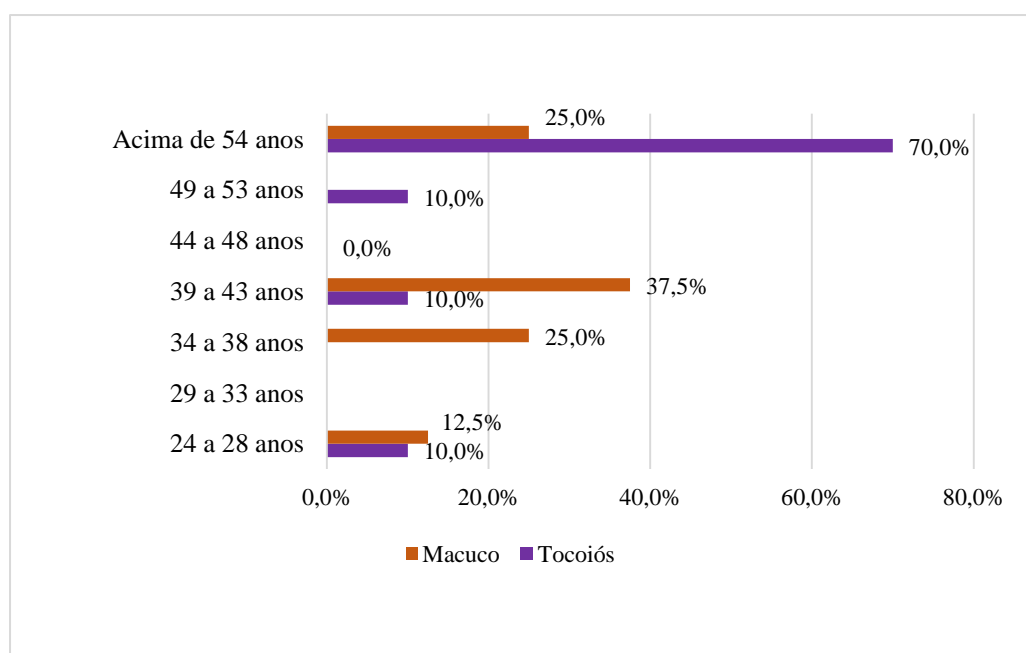
No decorrer do capítulo 3, apontamos reflexões sobre a organização quilombola no Vale do Jequitinhonha. Na seção 5.2, abordaremos o perfil das mulheres remanescentes de quilombolas participantes da pesquisa e caracterizamos as comunidades envolvidas. Posteriormente, buscaremos, na seção 5.3, refletir sobre a contribuição das mulheres para a produção e reprodução dos quilombos Tocoíós e Macuco.

5.2. PERFIL DAS MULHERES REMANESCENTES DE QUILOMBO DE TOCOIÓS EM FRANCISCO BADARÓ E MACUCO EM MINAS NOVAS QUE PARTICIPARAM DO GRUPO FOCAL

Tal como ressaltado no capítulo 1, no roteiro do grupo focal, constava, em sua primeira parte, um questionário destinado a traçar o perfil das mulheres quilombolas participantes da pesquisa. Participaram do grupo focal dezoito mulheres quilombolas, sendo

oito residentes da comunidade quilombola de Tocoíós e dez mulheres da de Macuco. O questionário apresentava perguntas sobre faixa etária, pertença religiosa, estado civil, quantidade de filho, escolaridade, ocupação/profissão, renda familiar e origem da renda. Os gráficos abaixo apresentam o perfil socioeconômico dessas mulheres. Destacamos, porém, que não é o objetivo desta pesquisa fazer uma análise comparativa, no entanto as comunidades pesquisadas possuem particularidades, assim optamos pela apresentação dos dados de forma a separar as informações obtidas a partir de cada comunidade envolvida. O Gráfico abaixo apresenta os dados referentes à faixa etária das participantes do grupo focal.

Gráfico 2 - Faixa Etária



Fonte: Elaboração própria.

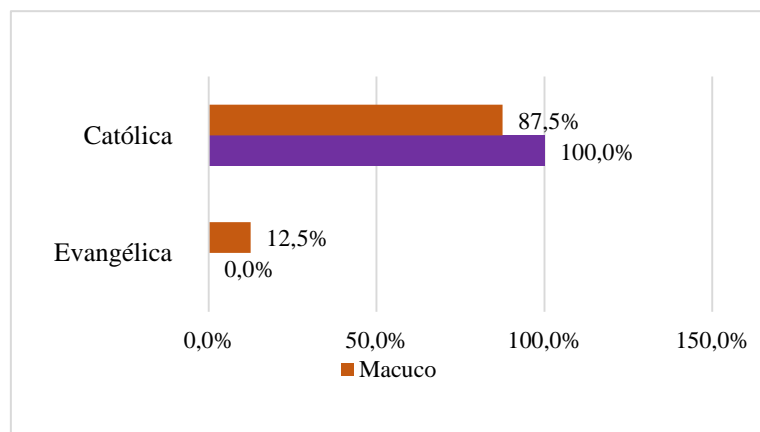
As oito mulheres de Tocoíós que participaram do grupo focal tinham o seguinte perfil: 70% tinham mais de 54 anos e 30% tinham entre 24 e 53 anos. Referente às mulheres quilombolas de Macuco, os dados apresentam um perfil um pouco diferente, sendo que 12,5% tinham entre 24 e 28 anos, 37,8% estavam na faixa entre 39 e 43 anos, 25% tinham entre 34 a 38 anos e 25% estavam com idade acima de 54 anos.

Podemos perceber que há uma diferença significativa em relação à idade nas duas comunidades, sendo essa uma das características que mais chamou atenção quando realizamos o grupo focal. Enquanto em Macuco temos uma participação expressiva de jovens, na comunidade de Tocoíós a maioria estava acima dos 54 anos, sendo inclusive apontada por essas mulheres a dificuldade em relação à sucessão. Podemos ver que essa é uma questão que

atravessa as mulheres através da seguinte fala: “O sonho da gente é que o movimento continuasse, pois hoje tá um povo mais idoso participando, a gente gostaria que os jovens participassem mais e continuasse pra não acabar” (Na Agontimé – Grupo focal Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022). Essa fala evidencia que a pouca participação da juventude é dos desafios vivenciados pelas mulheres quilombolas de Tocoíós. Elas relataram que a Associação de Tecelãs e Fiandeiras existe há mais de trinta anos, mas, por ser uma associação vinculada a uma atividade produtiva e não oferecer uma renda fixa mensal ou um retorno financeiro imediato, há dificuldade na participação da juventude. Por outro lado, as/os jovens da comunidade tendem a ir à cidade estudar e isso diminui a possibilidade da participação nas associações.

Cabe ressaltar ainda que, tanto em Macuco quanto em Tocoíós, não há a participação de nenhuma mulher que tivesse a idade entre 18 a 23 anos, demonstrando assim a necessidade de se criar estratégias que possibilitem que mais mulheres jovens participem ativamente dos movimentos da comunidade.

Gráfico 3 – Pertença Religiosa

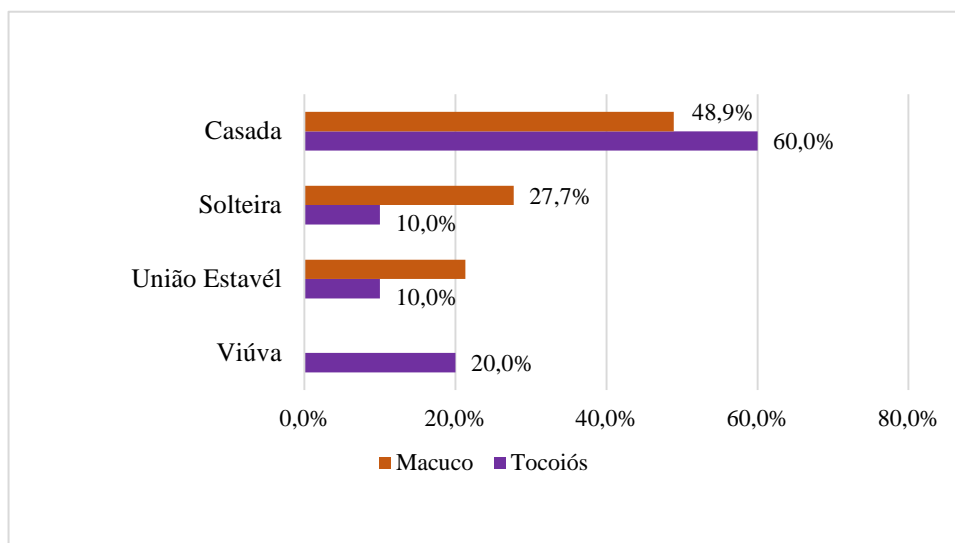


Fonte: Elaboração própria.

Quanto à pertença religiosa das mulheres de Macuco, 87,5% se definiram como católicas e 12,5% eram evangélicas. Nenhuma das mulheres das duas comunidades que participaram dos grupos focais declararam pertencer às religiões de matriz africana.

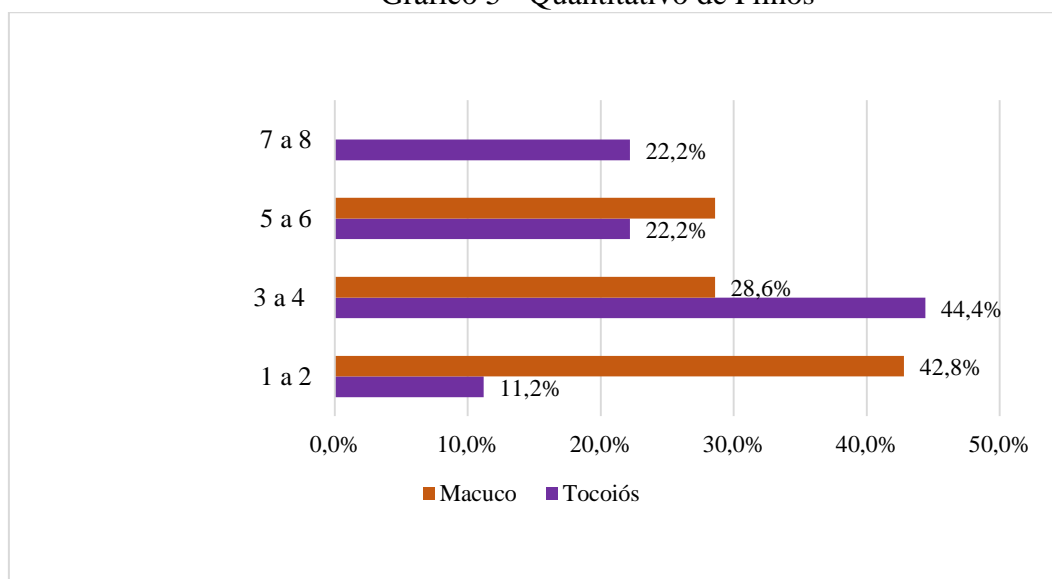
Já sobre o estado civil das mulheres quilombolas de Macuco, 48,9% eram casadas, 21,3% viviam em união estável e 27,7% eram solteiras, conforme o Gráfico 4 abaixo:

Gráfico 4 – Estado civil



Fonte: Elaboração própria.

Gráfico 5 - Quantitativo de Filhos



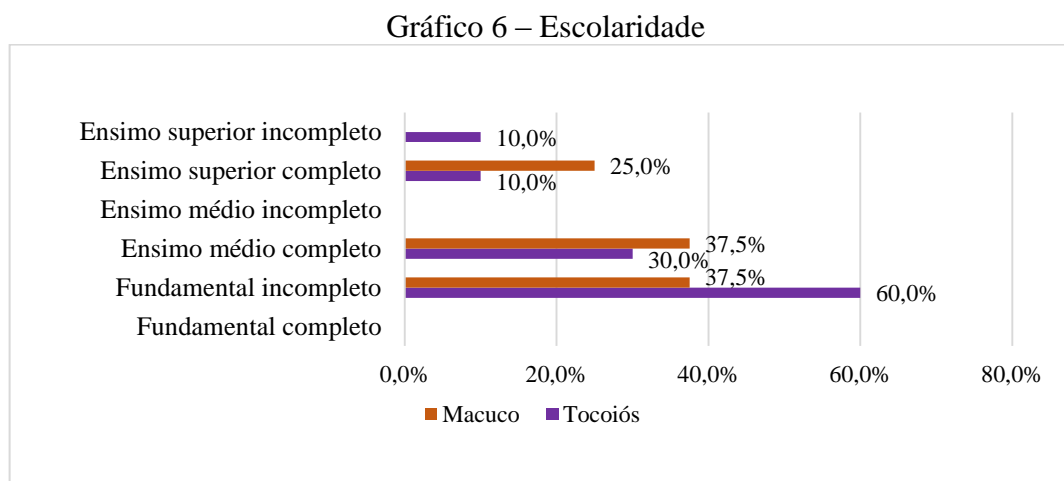
Fonte: Elaboração própria.

Quanto ao número de filhos, os dados do gráfico 5 expressam a pirâmide demográfica do IBGE (2020): a maior parte das mulheres de Tocoíós têm acima de 54 anos e mais de 03 filhos; 22,2% dessas mulheres têm entre 7 a 8 filhos e apenas 11,2% têm entre 1 a 2 filhos. Além disso, uma das entrevistadas em Tocoíós declarou que não tinha filhos. Quanto às mulheres de Macuco, nenhuma das envolvidas têm entre 7 a 8 filhos e 42,8% tinham entre 1 a 2 filhos; uma das entrevistadas, por sua vez, declarou não ter filhos.

Esses dados expressam a redução da taxa de fecundidade, visto que a média de filhos por mulher foi diminuindo a partir nos anos 2000, sendo em média 2 filhos (IBGE, 2020). Tal

redução está impactando inclusive os quilombos, pois são as mulheres acima de 54 anos que têm mais de 03 filhos.

O gráfico 6 abaixo apresenta os dados referente à escolaridade.



Fonte: Elaboração própria.

Os dados apresentados no gráfico apontam que, a depender da sua geração, as mulheres quilombolas enfrentaram condições sociais e históricas diferenciadas, resultando no maior ou menor acesso à escolaridade. Isso pode ser visto no fato de 60% das mulheres de Tocoíós terem ensino fundamental incompleto, 30% deterem ensino médio completo e apenas 10% possuem ensino superior completo, com 10% de outras mulheres com ensino superior incompleto.

Então assim, é muito difícil, mas tamo correndo atrás dos nossos direitos e conhecendo e com muitos encontros, muitas reuniões isso é muito bom, eu lembro que meu sonho era de terminar o ensino médio quando eu fui convidada por Célia uma professora minha ela me chamou, foi quando começou a formar o 5º ano aqui aí eu entrei quando uma das pessoas que estudou na escola falou assim -É papagaio depois de veio não pega língua não-. Então assim, na hora eu me senti meio chateada pois só porque nos tinha mais de 40 anos, não tínhamos capacidade de fazer as coisas? Aí eu até falei um dia lá na escola que eu queria sair, porque eu não me senti bem, mas quando veio os professores começaram a abraçar a gente e foi falar com a diretora, ela falou que nos tinha capacidade sim. Então nessa hora eu me senti mais acolhida, então assim, hoje graças a Deus eu terminei com dificuldade terminei fiz pelo menos meu ensino médio pelo EJA (Maria Felipa – Grupo focal Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022).

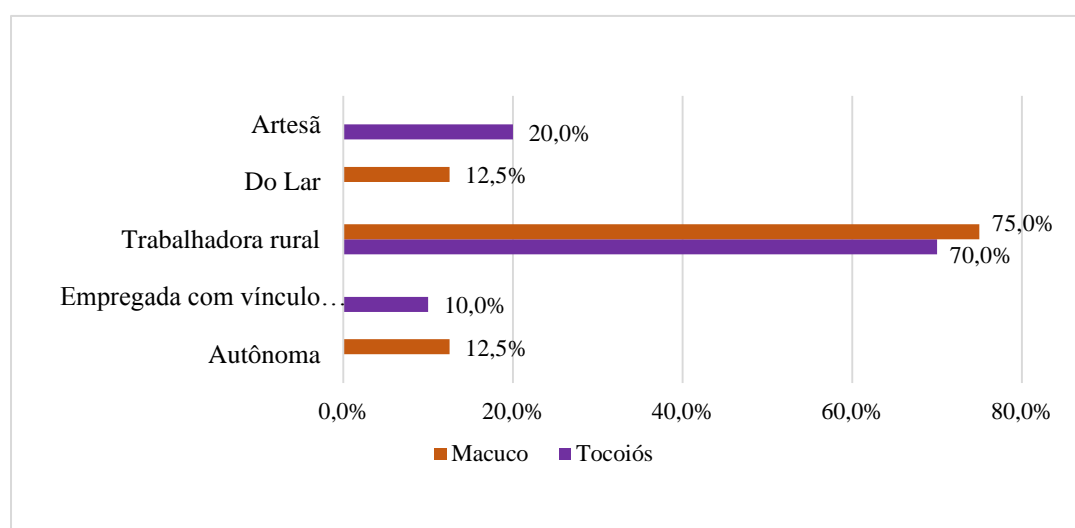
O relato de Maria Felipa expressa a realidade de uma parcela dessas mulheres que declararam que conseguiram completar o ensino médio depois dos 40 anos, por meio do Ensino de Jovens e Adultos (EJA), pois na juventude as opções de acesso à educação eram bastante restritas e precisavam ajudar os pais no trabalho rural.

Referente à escolaridade das mulheres de Macuco, percebe-se que as mulheres participantes, por terem um perfil mais jovem, tiveram mais possibilidade de acesso à educação, devido aos avanços constitucionais a partir da CF/88, quando a educação passou a ser direito básico e dever do Estado, com vistas a diminuir o quadro de baixa escolaridade do país. Nesse cenário, 37,5% das mulheres quilombolas de Macuco que participaram do grupo focal tinham ensino fundamental incompleto 37,5%, ensino médio completo e 25%, ensino superior. Referente também ao ensino superior, os dados mostram que apenas 10% das mulheres de Tocoíós cursaram o ensino superior completo, evidenciando a baixa escolaridade das participantes. Nota-se que as mulheres do quilombo de Macuco têm um perfil mais jovens, sendo esse um dos fatores que favoreceram completar o ensino médio e de acessar o ensino superior.

Isso porque elas tendem a ter sido impactadas pela expansão do ensino superior e ainda pelo fruto da luta do movimento negro e quilombola, que resultou em avanços quanto às ações afirmativas a partir de 2003, como a Lei de Cotas, a Bolsa Quilombola, a Educação Quilombola e, em especial, o Programa Brasil quilombola⁸¹ (GOMES, 2017; JESUS, 2021).

Percebe-se que o fato de serem mulheres rurais e de entre elas prevalecer a baixa escolaridade contribui para que exerçam as profissões/ocupações expressas no gráfico 7, trazido abaixo:

Gráfico 7 – Profissão/Ocupação



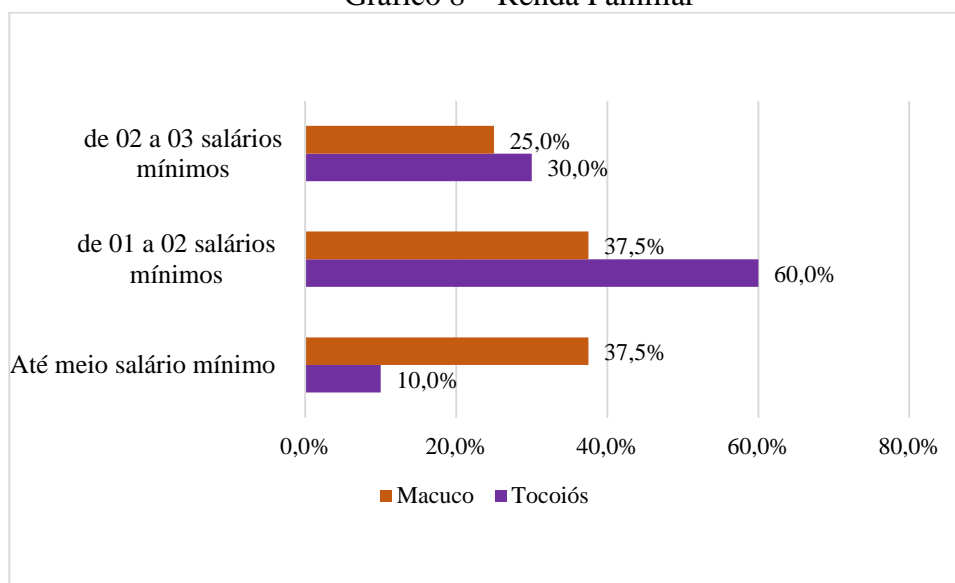
Fonte: Elaboração própria.

⁸¹ Esse trabalho não tem por objetivo se aprofundar na análise dessa temática. Para isso, sugerimos as seguintes obras, que abordam a educação e as ações afirmativas: Gomes (2017), Jesus (2012; 2021) e Meireles (2020).

Os dados do Gráfico 7 mostra que 75% das mulheres quilombolas de Macuco e 70 das mulheres de Tocoíós declararam que são trabalhadoras rurais. Pode-se ver também que, embora todas as mulheres tenham declarado, durante o grupo focal, que são as responsáveis pelo trabalho doméstico, apenas 12,5% das mulheres da comunidade de Macuco marcaram a opção “Do Lar”. Além disso, cabe ressaltar que todas as mulheres que participaram do grupo focal em Tocoíós são artesãs.

Outra característica evidenciada durante a realização do grupo focal é a de que todas as mulheres quilombolas envolvidas exercem pluriatividades. Sendo essas mulheres responsáveis não apenas pelo trabalho reprodutivo (por meio do cuidado do lar e dos filhos), elas são da lida na roça, como trabalhadoras rurais; além do trabalho doméstico na cidade, são artesãs e professoras e, ainda, algumas migram para trabalhar na colheita de café em outras regiões do Brasil etc.

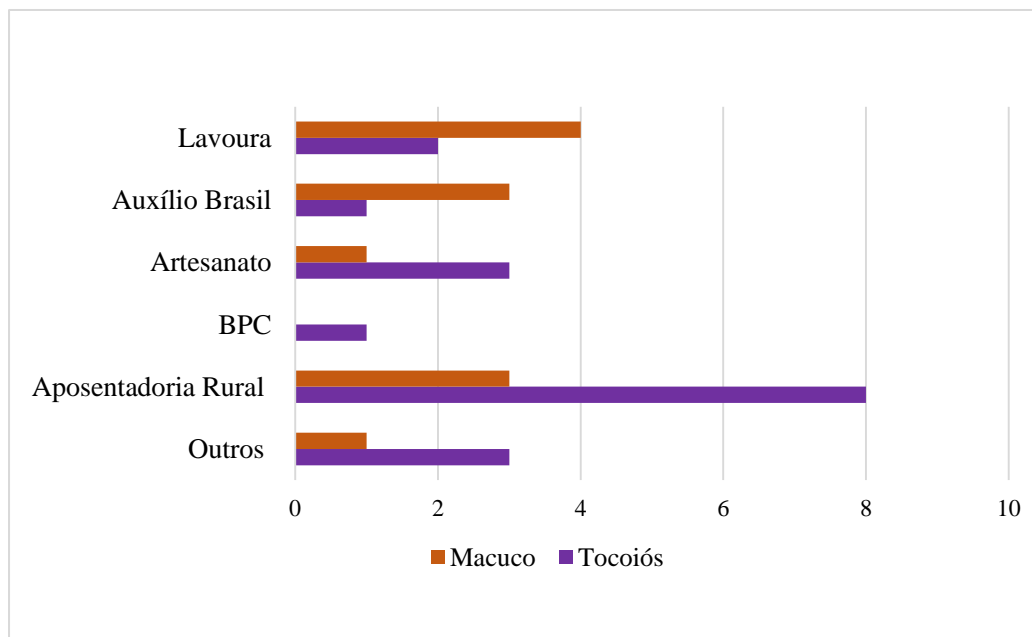
Gráfico 8 – Renda Familiar



Fonte: Elaboração própria.

Sobre a renda familiar das envolvidas na pesquisa, o Gráfico 8 mostra que 60% das mulheres de Tocoíós têm a renda familiar entre um a dois salários mínimos; já em Macuco, 37,5% têm a renda de até meio salário mínimo outras 37,5% têm a renda entre um a dois salários mínimo. Esse dado está vinculado ao fato de que as mulheres de Tocoíós, em sua maioria, são aposentadas e, como continuam trabalhando como artesãs na Associação das Tecelãs e Fiandeiras, isso ajuda na composição da renda familiar.

Gráfico 9 – Origem da renda familiar



Fonte: Elaboração própria.

Os dados acima mostram que a renda família da comunidade de Tocoíós é proveniente da aposentadoria rural, enquanto 33,3% da renda da comunidade de Macuco vem do trabalho na lavoura, com a mesma porcentagem relativa ao auxílio Brasil. Além disso, como o perfil das mulheres participantes do grupo focal no Macuco era de mulheres mais jovens, apenas 16,8% declararam que a renda era proveniente da aposentadoria rural. Outro ponto que esses de Macuco demonstra é que das 37,5% das mulheres que declaram ter a renda inferior a meio salário mínimo, a maioria dessas renda seria proveniente da lavoura e/ou do auxílio Brasil. É importante observar que 3 mulheres de Macuco que apresentavam maior renda familiar declararam que ela seria proveniente de diferentes fontes.

Foi um critério de inclusão que definia o perfil das mulheres envolvidas na pesquisa a participação delas em movimentos populares, logo 100% das mulheres participavam de mais de um movimento popular. No questionário, constava uma questão aberta referente aos movimentos populares que essas mulheres participavam.

Referente à quantidade de tempo que essas mulheres participam desses espaços, duas das entrevistadas de Tocoíós declararam que há mais de 40 anos fazem parte de movimentos populares – uma participa há mais de 20 anos e as demais participam em média entre 3 e 7 anos. Quanto às mulheres de Macuco que participaram do grupo focal, três declararam que participam de movimentos populares há mais de 20 anos e as demais declararam que participam entre 3 e 7 anos.

As mulheres de Tocoíós participam dos seguintes movimentos: Associação das Artesãs e Tecelãs de Tocoíós; Associação Comunitária de Tocoíós; Congada; Igreja, dentre outros. Já as mulheres de Macuco declararam participar dos seguintes movimentos: Associação Quilombola dos Moradores Rurais de Minas Novas (APROMING), Congado Vozes do Macuco; Igrejas; Sindicato dos Trabalhadores Rurais; Macucultura, dentre outros.

Considerando as condições socioeconômicas das mulheres quilombolas apresentados pelos dados como uma determinação estrutural e histórica que expressa as relações de opressão e exploração, entendemos que são essas mesmas condições que movimentam a participação dessas mulheres nos referidos movimentos, direcionando as suas pautas de luta e, ao mesmo tempo, impondo barreiras à sua participação nesses espaços. Assim, as condições de existência dessas mulheres relacionam-se dialeticamente com as de resistências, conforme veremos à frente. Nos subitens seguintes, procuraremos abordar como as mulheres envolvidas na pesquisa se movimentam na construção de suas lutas.

5.2.1 Comunidade Quilombola de Tocoíós de Minas – Francisco Badaró

A comunidade quilombola Tocoíós de Minas, popularmente conhecida como Tocoíós, é um distrito do município de Francisco Badaró, ficando um pouco mais de 11 km da sede da cidade. Segundo o censo do IBGE (2010) e os dados de dimensionamento da população residente em áreas quilombolas do IBGE (2021), o município de Francisco Badaró possui uma população de 10.244 habitantes, sendo 2.222 pessoas quilombolas, distribuídas em 3 comunidades de quilombos certificados – como abordado no capítulo 1. A maioria dessa população quilombola concentra-se na em Tocoíós, sendo ela a comunidade que possui a maior concentração de quilombolas do Vale do Jequitinhonha.

De acordo com Dicionário Online de Português (2023)⁸², o nome Tocoíós refere-se a uma etnia indígena que existia no Vale do Jequitinhonha. Além desse significado, o nome também relaciona-se a uma raça bovina do norte de Minas Gerais. Segundo Missagia Matos (2012, p. 5), “o nome ‘Tocoíós’ tem suas origens nas guarnições da Companhia de Dragões instaladas a mando da Coroa ao longo do Jequitinhonha, após a desanexação do termo de Minas Novas da Capitania da Bahia, em 1757”. Essa guarnição instalada no Jequitinhonha tinha por objetivo impedir o contrabando de ouro e diamante. No século XVIII foi criado o aldeamento chamado “Tocoíós”, no qual viveram povos Maxakali, sendo o nome desse aldeamento escolhido em homenagem a essa guarnição da Companhia de Dragões

⁸² Disponível em: dicio.com.br/tocoios/ Acesso em: 11/02/2023

(MISSAGIA MATOS, 2012).

Para Lemos (2020), a tradição oral relata a existência de povos Maxakali na região do distrito de Tocoíós. Esse aldeamento abarcava a região onde hoje localiza-se a Comunidade Quilombola de Tocoíós. Desse modo, para a população de Tocoíós, o nome da comunidade vincula-se a essa memória do aldeamento.

Sobre essa população Maxakali que se faz presente na história de Tocoíós, Lemos (2020) explica que:

Eles fugiram da costa da Bahia para tentar se proteger no meio dos Vales, fugiam do progresso patente das cidades litorâneas, que escoavam produtos e minerais valiosos para a Metrópole portuguesa pelos navios. As mulheres Maxacalis eram exímias tecelãs e sabiam tecer redes, bolsas e sacolas em pequenos teares montados com estacas de madeira. Entretanto, depois de um tempo, eles foram embora por conta de contendas com fazendeiros e por terem muito medo dos botocudos - indígenas daquelas bandas do sertão (LEMOS, 2020, p. 64).

Embora não exista mais a presença de aldeia indígena no município de Francisco Badaró, ainda estão presentes em sua cultura os resquícios das culturas indígenas e quilombola, por meio das congadas, batuques, festas religiosas e também dos quilombos. Uma das principais marcas de Tocoíós é a telecelagem, atividade que, conforme Lemos (2020), já era identificada desde 1816 nos registros do botânico francês Auguste Saint-Hilaire, que fez uma expedição em Minas Gerais, chegando no médio Jequitinhonha. O tear tanto foi responsável pelo resgate das mulheres de Tocoíós de suas raízes indígenas, como também contribuiu para o reconhecimento enquanto quilombolas, uma vez que a Associação de Tecelãs e Fiandeiras foi uma das principais impulsionadoras do processo de reconhecimento da comunidade.

Aqui na nossa região, na comunidade Passagem, Mocó e Tocoíós sempre meus avós me contavam, que muitas pessoas vieram de fora refugiado, procurando serviços, trabalhos, porque eram muito judiados. Sempre foi uma região que acolheu as pessoas que vieram de fora. Aqui tinha uma lavra antigamente, então, morava o primeiro morador aqui, era o fazendeiro Levi Tiago que hoje tem até uma rua com o nome dele, e aí muitas pessoas vieram para essa fazenda dele, a procura de serviço. Mas o pessoal da região, não sabia que aquilo seria um quilombo, e aí através das pesquisas, de pessoas que vieram de fora, que foi fazendo reunião com a gente e pesquisando, que constatou que aqui seria um quilombo. E através de muitas reuniões e eles foi vendo os traços das pessoas, a existência e resistências daquele povo trabalhador que comia, bebia e vestia do que fazia e aí foi um trabalho muito árduo para a gente consegui constatar mesmo que seria um quilombo e pra fazer esse registro. Foi uma luta muito forte e da maioria das mulheres. Aí quando foi em 2013, que a comunidade conseguiu esse registro de comunidade quilombola (Zacimba Gamba, Grupo Focal Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022).

Refletindo sobre o relato do processo de reconhecimento da comunidade de Tocoíós como comunidade remanescente de quilombo narrado por Zacimba Gamba, percebe-se que é uma história similar às dos livros “Torto Arado”, contada por Itamar Vieira Junior (2019), e “Ponciá Vicêncio”, de Conceição Evaristo (2017). As histórias narram a existência de fazendas que acolheram e/ou permaneceram uma grande quantidade de pessoas negras recém libertas, sobretudo no período que sucedeu a Abolição. O reconhecimento legal da existência dessas terras de preto – comunidades rurais negras enquanto fruto do passado de escravidão negra e de uma abolição incompleta – foi possível a partir do art. 68, ADCT, da CF/88, e da sua regulamentação com o Decreto n.º 4.887/2003 – conforme abordamos no capítulo 3.

Foi por meio das pesquisas, de um trabalho longo, que a população de Tocoíós se reconheceu como remanescente de quilombo em 2013, uma vez que a história de resistência ancestral desse povo foi apagada, e o mito da democracia racial contribuiu com esse apagamento – tal como foi possível perceber a partir dos relatos:

É de primeira demorou mais, porque de primeira tinha uma certa resistência de aceitação da pessoa, pra pessoa falar –Eu sou preto e eu sou quilombola, deu trabalho (Zacimba Gamba, Grupo Focal Comunidade quilombola Tocoíós, 2022).

Pra colocar num documento, até pra você assinar na escola, ninguém colocava que era preto, não podia. Não falava nem que era trabalhador rural e nem que era preto, então tem muitas pessoas que tem aposentadoria negada, por isso. Por causa de negação de cores e da profissão que faziam, a maioria até hoje luta pra aposentar, porque não se declara sou negro e trabalhador rural tem vergonha (Maria Felipa, Grupo Focal Comunidade quilombola Tocoíós, 2022).

Os relatos de Zacimba Gamba e de Maria Felipa demonstram o funcionamento histórico das engrenagens do racismo estrutural e da sociedade de classes, na qual ser negra(o) e pertencer a frações rural da classe trabalhadora representava vergonha. Se, por um lado, a ideologia do branqueamento fazia com que a pessoa negra negasse sua raça e origem, por outro, a partir da CF de 1988 – particularmente com a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) em 2003 e com as políticas de reparação iniciadas nesse período –, um dos desafios que se colocava era o reconhecimento dessa população negra, para que passasse a acessar os direitos que o reconhecimento passa a possibilitar.

Tais estereótipos sofridos pela população negra e rural faz com que os desafios sejam ainda maiores – como os relatos apontam – e algumas dessas consequências são a negação e a dificuldade de acesso à aposentaria rural, tendo em vista que uma parcela significativa dos trabalhadores rurais não se declara devidamente.

Embora não seja o foco desta pesquisa aprofundar esse debate, ao traçarmos o perfil

das participantes do grupo focal da comunidade quilombola de Tocoíós, um dos dados que nos chamou atenção foi o percentual de 8,3% que declararam que a renda é advinda do Benefício de Prestação Continuada (BPC). Ou seja, é possível que mesmo exercendo a vida toda o trabalho rural, essas pessoas não consigam acessar a aposentadoria rural – talvez o apontamento feito por Maria Felipa ajude a explicar esse cenário.

Outra questão que nos chamou atenção foi o protagonismo das mulheres no processo de reconhecimento – o que podendo ser observado no relato de Zacimba Gamba. Nesse sentido, é importante retomar a reflexão de Almeida (2022) trazida no capítulo 4, na qual a autora mostra que o tornar-se quilombola na prerrogativa jurídica, com o Decreto n.º 4.887/2003, passa a ter por base elementos culturais que foram historicamente atrelados ao lugar do feminino: “Símbolos que reforçavam a relação afetiva com a terra ou com uma prática cultural específica, a fim de conferir ao grupo um pertencimento e uma trajetória comuns no território reivindicado” (ALMEIDA, 2022, p. 147). No caso de Tocoíós, as entrevistadas destacaram que o trabalho das mulheres no coletivo como tecelãs e fiandeiras foi um dos elementos centrais que contribuiu para o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo.

Desde a década de 80, as mulheres da comunidade participam ativamente da Associação das Tecelãs e Fiandeiras. Essa participação resultou em acúmulos que contribuíram com o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo e também para a fundação da Associação Quilombola. Nesse sentido, as palavras de Na Agontimé – Grupo Focal em Tocoíós (2022) – complementa que “o reconhecimento da comunidade quilombola, trouxe assim um fortalecimento muito grande para as mulheres, foi e está sendo muito bom”.

Com o apoio logístico de uma liderança local, cheguei a Francisco Badaró no dia 18 de julho; no dia 19 de julho, às 8:00 da manhã, saímos rumo ao Distrito de Tocoíós, pois as atividades da pesquisa de campo estavam agendadas para ser iniciadas às 9:00 da manhã e, no período da tarde, haveria a roda de conversa com as demais mulheres da comunidade. Ao chegar em Tocoíós, fiquei admirada com o tamanho da comunidade, sendo ela uma das maiores comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha. Outra questão que chamou minha atenção foi o quanto era bonita e acolhedora a sede das fiandeiras e tecelãs de Tocoíós, onde foi realizado o grupo focal. Esse espaço era amplo, potente e carregado de afeto. Com peças de tecelagem incrível, as mulheres foram apresentando todo o processo de trabalho, desde a colheita do algodão, além do descaroçar, bater, fiar, tintar o algodão, até a fase final de tecer as peças e o espaço de venda.

Figura 9 – Entrada da Sede das Fiandeiras e Tecelãs e fiandeiras de Tocoíós – Francisco Badaró



Fonte: Acervo da pesquisa

Figura 10 – Mãos da parede de entrada da sede da Associação



Fonte: Acervo da pesquisa

Essa associação foi uma das primeiras de Francisco Badaró, tendo sido fundada em 1985, a partir da iniciativa da tecelã Dona Geralda Leite Sena. Por meio do apoio do poder público e de instituições da sociedade civil, a instituição conquistou a reforma de sua sede em 3 de junho de 2017, com o financiamento do Instituto C&A e do Instituto Oca Cultural. Atualmente, participam da Associação 26 mulheres quilombolas.

O que o tear significa na vida das pessoas deste lugar? Nas nossas vidas? Significa um movimento de resistência cultural, de coragem e de sobrevivência. Roça e tear foram, por muito tempo, a base de sustento da maioria das famílias desta região e de todo o Vale do Jequitinhonha. Assim como na arte de tear, uma rede comum tem sido tradicionalmente urdida no processo de transformação do algodão: plantar, colher, descaroçar, bater, fiar, enrolar, tingir, trançar, tecer, usar. Cada família trabalhava produzindo para suprir as próprias necessidades. A partir de 1985, surgiu o desejo e a necessidade de que o trabalho fosse coletivo, e as famílias se uniram para fortalecer a produção e a tradição do tear. D. Geralda Leite Sena foi, naquele momento, fundamental para recuperar e ensinar todo o processo do algodão. Viúva, ela criou seus nove filhos trabalhando no tear. Ela permanece como grande exemplo e como uma mestra para todas nós, tecelãs e artesãs desta região. A seca, em todo o Vale, alterou a tradição e interferiu no movimento das nossas fiandeiras e tecelãs. O algodão é comprado já descaroçado e batido, mas o pávio, não! Ele é fiado e tingido aqui. Suas cores originais ainda guardam a tradição dos pigmentos naturais de barro, cascas, folhas e frutos da nossa terra. As cores fortes daqui permanecem como marca para as tecelãs de Tocoíós. Se houve, por necessidade, alterações no processo, não houve nenhuma mudança no nosso modo e na nossa vontade de continuar resistindo e trabalhando com o tear. A grande mudança que se inaugura agora, para todas nós, é a de ocupar este novo espaço. Ocupar- com tudo o que temos e sabemos- esta sede que foi idealizada, projetada e construída com o afeto e o trabalho de muitas mãos. Aqui é o lugar da nossa tradição e da nossa arte. *Nós, tecelãs de Tocoíós, vamos reinaugurar todos os dias a tradição do nosso tear: plantando a esperança, descaroçando a indiferença, batendo no ritmo da coragem, fiando a união de forças, tingindo com cores da alegria e tecendo uma rede infinita de maravilhas que queremos ver espalhadas pelo mundo. Tecer é viver. E a nossa vida é no 'tial'!* (Texto que consta na placa de reinauguração da Sede das fiandeiras e Tecelãs de Tocoíós, 03 de junho de 2017 – grifos nossos).

Figura 11 – Espaço interno da Sede das Fiandeiras e Tecelãs e fiandeiras de Tocoíós – Francisco Badaró



Fonte: Acervo da pesquisa.

Figura 12 – Preparação da tintura natural do algodão



Fonte: Acervo da pesquisa.

Figura 13 – Cestos onde as tecelãs e fiandeiras expõem as suas produções



Fonte: Acervo da pesquisa.

Figura 14 – Meadas e fios tingidos com cores extraídos da manga, do tingui e da aroeira



Fonte: Acervo da pesquisa.

Figura 15 – Novelo produzido pelas tecelãs e fiandeiras tingido com cor extraída da manga



Fonte: Acervo da pesquisa.

Figura 16 – Espaço de comercialização das peças produzidas



Fonte: Acervo da pesquisa.

Figura 17 – Grupo focal realizado no dia 19 de julho de 2022



Fonte: Acervo da pesquisa.

As mãos na entrada da sede (Foto 4) são das tecelãs e fiandeiras, mostrando que foram as mãos delas as maiores responsáveis pelo reconhecimento e pela conquista desse espaço. Nesse sentido, essa Associação, para além de tecer colchas e peças de algodão, teceu também

a vida de muitas mulheres que conseguiram complementar sua renda, fortalecer seu protagonismo, sair da depressão e romper com fios invisíveis que sustentavam relacionamentos violentos e abusivos.

O que é bom nesse grupo das Tecelãs e Fiandeiras é que elas formaram um grupo que hoje a comunidade respeita. Se falar assim as artesãs no município, todo mundo respeita, as artesãs hoje em Tocoíós tem um nome de destaque. É um grupo que um ajuda a outra, se ela tá sabendo de alguma dificuldade, ela tá aqui no grupo, sempre tá tendo alguma reunião pra fortalecer, essa mudança. Ela já tá acontecendo bem, mais talvez antes ela podia pensar assim, o marido falasse hoje ela já fala: eu tó deixando a comida pronta e tó indo (Maria Conga- Grupo Focal Comunidade Quilombola de Tocoíós).

Durante o grupo focal percebi que as mulheres quilombolas de Tocoíós expressavam que a Associação das Tecelãs e Fiandeiras como um espaço essencial não apenas para a auto-organização das mulheres, mas também para fortalecer a auto organização do quilombo. Diante dessa observação, embora o foco da pesquisa sejam os movimentos populares misto, perguntei para as mulheres o que representava estar-participando da associação das fiandeiras e tecelãs:

Gratidão da gente poder ter a liberdade de ir e vir e participar das coisas que a gente quer e saber que a gente tem liberdade pra isso é uma coisa muito gratificante. Não tem aquele negócio que por ser mulher não pode fazer isso, por ser mulher eu não posso tirar uma habilitação, por ser mulher eu não posso pegar carro igual como eu disse. É gratidão, uma felicidade muito grande de saber que hoje a mulher ela tá sendo valorizada. Ainda tem muito a melhorar, mas eu já acho que é meio caminho andado (Aqualtune – Grupo focal Comunidade Quilombola de Tocoíós, 2022).

Até mesmo a valorização e autonomia com o ganho financeiro (Tia Ciata – Grupo Focal Comunidade Quilombola de Tocoíós, 2022).

Pra mim, é muito importante pra quem tem uma dificuldade financeira, principalmente. Eu que moro sozinha tem como você falar desabafar e fora que esse grupo aqui, todo mundo conhece todo mundo. É um grupo de convivência, quando nós temos algumas diferenças nos fala e fala porque nós não temos medo de falar não. Se nós temos uma dificuldade com a outra, nós chega e fala. Não é porque eu conheço você, que eu vou ter vergonha de falar. Se tiver que discutir nós discuti, porque se nós não discuti nós não chega no nosso objetivo. Mas assim, entre a convivência e o trabalho, eu acho que se eu tiro o seu estresse e me estressar e alguns problemas que você carrega, eu falo porque esses dois anos de pandemia, eu passei por muitos problemas difíceis teve dia que eu falei: não vou aguentar levantar de pé não, mas eu vou levantar vou pedir Deus e vou levantar, porque não sou eu que fiz tudo, eu não sou dona de tudo. Aí tinha vez que eu cheguei aqui, muitas vezes chegava e perguntavam – que cê tem que tá caída? Cê tem alguma coisa? E eu não queria falar, aí eu ia falar e pensar naquilo eu fiquei noites e noites sem dormir não foi uma noite foi semanas. Porque infelizmente eu tive dois filhos com depressão muito forte. Um morava em São Paulo, saiu do serviço foi pra de baixo do viaduto, umas dez e pouca da noite. O irmão dele conseguiu achar ele duas horas da manhã. O outro ficou sete dias no mato, sumido no interior de São Paulo. Lá ninguém conhece ninguém, longe de mim e eu doida. Eu não podia ir fui no pique, rodiei pra Berilo e de lá fiquei 3 dias quase rondando até. Então, quando eu

cheguei lá achei ele num estado, eu falei assim –Meu Deus o que eu fiz para esse menino ter surtado. Ele não dormia, a minha filha coitada ficava com ele sem dormir. Então, assim foi muito difícil, eu sei que foi, mas eu tive elas aqui pra desabafar. Tinha vezes que elas tavam comigo falando e tinha um negócio zuando no ouvido longe que eu tinha que fazer alguma coisa, aí fui pedindo Deus. Chegava aqui desabafava, mas hoje em dia ele tá bem tomando remédio direitinho, mas se não fosse aqui acho que eu não taria de pé não, pra passar por esse tanto de problema com meus filhos de uma vez, isso no meio da pandemia (Maria Felipa – Grupo Focal Comunidade Quilombola de Tocoíós, 2022).

Pra mim é uma beleza tecer aqui, cantar e chorar. Às vezes ocê ficava sozinha em casa e não tem ninguém pra conversar, cê vem pra aqui e conversa. Se sente feliz quando tá trabalhando, aqui é um lugar muito bom (Esperança Garcia – Grupo focal Comunidade Quilombola de Tocoíós, 2022).

E aqui também o interessante é que uma tá aqui e outra tá lá e aí você começa a tecer o outro te dá um bate –Acorda, acorda! Aí você acorda e pensa não, vou parar de pensar nisso (Na Agontimé – Grupo focal Comunidade Quilombola de Tocoíós, 2022).

Teve uns acontecimentos e eu tava com depressão e afastada do serviço não tinha condições de trabalhar. Aí eu fui me concentrando, porque eu não conseguia concentrar em nada, também passei por momentos muito difíceis esses últimos anos (Esperança Garcia – Grupo focal Comunidade Quilombola de Tocoíós, 2022).

Quando foi fundada a Associação, ela foi criada pra levantar auto estima da mulher e um complemento pra família, porque antes as mulheres entregavam para os homens as coisas pra vender e eles faziam o que eles queriam. Então foi fundada essa associação pra tirar que quem só podia vender era só o homem e pras mulheres também ter uma pequena liberdade de começar a sair. Foi só começar a associação que veio os encontros, veio as reuniões e as feiras fora, as exposições e isso mudou muito pra levantar a autoestima da mulher, pra conhecer a liberdade de ir e vir (Maria Conga – Grupo focal Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022).

Esses relatos nos fazem refletir que para, as mulheres quilombolas, a Associação das Tecelãs e Fiandeiras representa o que Almeida (2022) conceitua como “Espaços Seguros”, onde as mulheres negras conseguem levar e expor suas dores, sentindo-se protegidas e seguras diante do racismo e sexismo. Ao mesmo tempo, percebe-se que essa associação, para além de contribuir para a auto-organização das mulheres e possibilitar a convivência comunitária, é também um espaço de fortalecimento do protagonismo e de geração de renda para essas mulheres, contribuindo para a autonomia financeira.

Tem muita gente aqui de Tocoíós que não conhece esse espaço veio alunos aqui e falou assim –mas que espaço maravilhoso que eu não conhecia. Então é uma vergonha (Maria Felipa- Grupo focal Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022).

E também pra que eles sintam que hoje, tá muito mais “fácil” do que antes porque a sobrevivência das nossas famílias era tirada desse trabalho. Manter a família desde a roupa de cama de dormir de vestir e pra vender pra trazer o que faltava que trabalhava bastante na roça e colhia. Hoje não planta e não colhe praticamente quase nada, mas comprava tudo através do que vendia que era feito por todo esse processo e quando a gente vem pra cá a gente vem trabalhar se chegou tem serviço de qualquer jeito a gente trabalha (Aqualtune- Grupo focal Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022).

As mulheres, por meio da Associação das Tecelãs e Fiandeiras, têm sido um bastião de resistência da cultura quilombola. Além de ser um espaço permeado pela dimensão do afeto e do cuidado mútuo na organização produtiva das mulheres de Tocoíós, elas não apenas tecem e fiam como suas ancestrais, mas mantêm também a cultura viva por meio de suas cantigas e outras práticas ancestrais. Essa Associação é um local que foi forjado na luta e a luta e a resistência ainda são seus sustentáculos. Trata-se de espaço surgido na década de 1980, com o objetivo inicial de gerar renda para as mulheres, contribuindo assim para diminuir a migração e a pobreza da comunidade. Nota-se que ele não apenas contribuiu para a geração de renda, mas também para resgatar a cultura e a identidade quilombola, já que foi central para o reconhecimento da comunidade quilombola de Tocoíós.

No capítulo 3, abordamos que as comunidades remanescentes de quilombos são espaços marcados pela (re)existência. Conforme Santos (2019) nos mostrou, a existência dessas comunidades por si só representa a resistência da luta quilombola. Desse modo, percebemos a existência dessa Associação das Tecelãs e Fiandeiras como um símbolo material importante para a resistência das mulheres quilombolas. Nossa pesquisa foi focada na participação das mulheres quilombolas nos movimentos sociais mistos, priorizamos então fazer o grupo focal com essas mulheres porque elas participam ativamente também de espaços mistos como a Associação Quilombola de Tocoíós, grupo de Congada, dentre outros. Ou seja, além de estarem auto-organizadas na Associação das Tecelãs e Fiandeiras, essas mulheres constroem ativamente outros espaços de resistência quilombola. Embora a Associação das Tecelãs e Fiandeiras seja formada apenas por mulheres, analisando os relatos, vemos que as relações patriarcais de gênero e de raça impactam a participação dessas mulheres nesse espaço, como ficou evidenciado nos relatos.

5.2.2 Comunidade Quilombola de Macuco – Minas Novas

*Eu queria ser um macuco, que anda no mato piando
Eu queria ser meu bem benzinho, no terreiro passeando*
(CONGADA VOZES DO MACUCO)

O macuco é um pássaro que, por muito tempo, cantava nas chapadas do Vale do Jequitinhonha e que não é encontrado mais. Esses versos foram inspirados nesse pássaro e também na migração de trabalhadores: “quando eles estão lá fora, a gente fica passeando no terreiro sozinha” (Dandara – Grupo focal Comunidade Quilombola de Macuco, 2022).

O município de Minas Novas conta com 30.803 habitantes, sendo 878 quilombolas

(IBGE, 2021). O Território Quilombola de Macuco fica localizado 12 km ao norte da cidade. O quilombo é constituído pela população de quatro comunidades rurais (Pinheiro, Macuco, Mata Dois e Gravatá) reconhecidos pela Fundação Palmares em 2006.

As mulheres ajudaram muito nesse reconhecimento. Igual como eu falei a questão da associação, sempre o presidente tem esse apoio das mulheres. Na época tinha Solange, Maria Ivanete, tinha eu ajudando esse processo. Eu lembro que a gente participava das reuniões, fazia as colocações que era preciso. Minha mãe também foi uma pessoa que contribuiu muito pra isso, porque ela tinha minha vó que contava muitas histórias e aí contribui muito pra esse reconhecimento. É tanta coisa que depois desse processo que até hoje a gente tenta manter a questão da cultura, porque antes tava acabando tudo, não tinha nada. Depois que reconheceu como comunidade quilombola e tal é diferenciada, porque nossa cultura é bem diferente, então assim a gente começou a valorizar mais isso. Hoje a comunidade criou até um festival, justamente por causa disso do fortalecimento dessa cultura, criou um grupo de congada que é onde a gente faz o resgate das danças dos nossos antepassados que estava se perdendo. Então a partir daí a gente tem trabalhado nesse sentido, e as mulheres estão à frente (Dandara, Grupo focal Comunidade Quilombola de Macuco, 2022).

Sobre a organização comunitária da comunidade do Macuco, vale ressaltar que a principal organização é a Associação dos Moradores e Agricultores das Comunidades Rurais de Pinheiro, Macuco, Mata Dois e Gravatá, que foi fundada em 27 de fevereiro de 1996 e passou a agregar essas quatro comunidades. Essa associação possui sede própria localizada na comunidade quilombola de Macuco, onde funciona o Centro de Referência de Cultura e Arte Quilombola, inaugurado em 2009, e uma farinheira comunitária.

Figura 18 – Centro de Referência de Cultura e Arte quilombola- Sede da Associação Comunitária da Comunidade de Macuco – Minas Novas



Fonte: Acervo da pesquisa.

Figura 19 – Mulheres Quilombolas de Macuco que participaram do grupo focal realizado no dia 26/07/2022 no Centro de Referência de Cultura e Arte quilombola



Fonte: Acervo da pesquisa.

Além disso, nessa Associação, as moradoras da comunidade são dirigentes junto à Igreja Católica, mas também participam de grupos de congadas, do sindicato dos trabalhadores rurais e de outros espaços – abordados no item 5.2. No que se refere à participação das mulheres no processo de reconhecimento e certificação da Comunidade Quilombola de Macuco, as mulheres tiveram uma participação ativa. A certidão de autorreconhecimento da comunidade emitida pela Fundação Palmares em dezembro de 2005 foi assinada por três mulheres e dois homens. Durante o grupo focal, Dandara relatou esse processo:

Eu lembro na época até no título tem meu nome, porque no período eu contribuí também pra esse processo. Vieram umas pessoas para fazerem essa conversa, falando o que é ser uma comunidade quilombola. Até então, não sabíamos que éramos quilombola. A gente via falando, mas nunca tinha parado pra pensar. Sabíamos que todos na comunidade eram negros e as pessoas mais velhas contavam pra gente, que o fulano de tal que era bisavó era escravo. Mas a gente nunca entendeu que isso reconhecia a comunidade quilombola. Aí depois, quando esse pessoal veio e fez essa conversa e foi fazendo o levantamento de registros e foi aí que a gente foi entender, o que é ser quilombola. A partir daí a gente reconheceu que realmente nós éramos descendentes dessas pessoas que eram escravizadas e por isso nossa comunidade era diferenciada das outras que não tinha esse histórico de refugiados. Então foi aí que fomos entender o que é ser comunidade e a partir daí a gente vem trabalhando a questão do fortalecimento e resgate dessas histórias. Depois veio a certificação, através dessa certificação a gente não pode negar que alguns direitos já chegaram na comunidade (Dandara, Comunidade Quilombola de Macuco, 2022).

É interessante notar que os processos de “Tornar-se Quilombola” das comunidades Macuco e Tocoíós foram similares, já que, a partir do trabalho de pessoas externas, foi apresentado para essas comunidades o que era ser quilombola e também foi feito um resgate da história da comunidade e mostrado o que seria uma comunidade remanescente de quilombo. Posterior a esse trabalho, essas comunidades se autoidentificaram e buscaram seu reconhecimento público. Vê-se ainda que é por meio da Associação Quilombola que essas comunidades estabelecem um diálogo mais direto com o Estado, para passar a disputar recursos para realização de seus projetos. Dois desses projetos que foram conquistados pela comunidade por meio do Programa Brasil Quilombola foram a criação do Centro de Referência de Cultura e Arte Quilombola no Macuco e também a construção de uma farinheira. Tais espaços representam um símbolo de resistência quilombola e, ao mesmo tempo, mostra a importância de programas como Brasil Quilombola para a reparação de toda a opressão e exploração histórica que a população negra sofreu no Brasil.

Eu moro na comunidade tem 38 anos nasci aqui e resido até hoje, as pessoas idosas sempre vinham contando pra gente das histórias do Macuco que é uma comunidade que surgiu na época da escravidão que eles foram os primeiros moradores e daí as pessoas foram casando e formando nossa comunidade, hoje o Macuco tem quarenta e duas famílias com um número considerável de jovens e crianças, quando tem algum trabalho na comunidade que precisa ser feito a gente criou um grupo dentro da comunidade e é nesse grupo que a gente coloca tudo, por exemplo, vamos fazer um mutirão pra tal coisa aí a gente se reuni pra poder fazer aquele serviço. Se tem alguma reunião a gente chama toda a comunidade e também chama as comunidades vizinhas, como eu falei a associação é composta por quatro comunidades, então, tudo que a gente faz no Macuco acaba estendendo o convite para as outras comunidades para estarem participando, quando tem reunião em Minas Novas precisa de participação e às vezes a gente tem dificuldade de tá conseguindo essas pessoas pra estar participando, até mesmo porque os idosos alegam que eles não tem leitura e às vezes as pessoas mais novas tem os afazeres como, por exemplo, trabalhar e não tem como sair daí as pessoas que tem uma disponibilidade vai nessas reuniões participam e trazem o que foi passado lá para a comunidade. Somos uma comunidade que sobrevive principalmente através da lavoura, agricultura, migração para o corte de cana e para a colheita do café (Dandara – Entrevista Comunidade Quilombola de Macuco, 2022).

A realidade desse território é bem similar à de outras comunidades Quilombolas do Alto/Médio Jequitinhonha, por ser organizada por grupos negros rurais que, através de sua resistência, se organizam a partir de uma base familiar e comunitária e preservam um forte vínculo com a terra, sendo a maior parte agricultoras(es) familiares camponesas(es). Tais pessoas produzem para a subsistência de suas famílias e, em alguns casos, quando há excedente, comercializam parte da produção no mercado local. Essa resistência possibilitou o reconhecimento de sua identidade como remanescente de quilombo, bem como o

reconhecimento legal (LIMA, 2010).

Lima (2010) realizou a pesquisa “Agricultura camponesa em territórios de comunidades Quilombolas rurais no alto Jequitinhonha- Minas Novas/MG”, com o foco no Território Quilombola de Macuco. O autor afirma que:

No que diz respeito ao uso da terra, constatou-se que, para os agricultores familiares/camponeses do Território Quilombola de Macuco, esta não possui valor de troca (valor monetário), mas sim valor de uso enquanto meio de trabalho e sustento da família. A terra representa mais do que um meio de produção: representa a vida, o futuro dos filhos, a sobrevivência e reprodução do grupo familiar (LIMA, 2010, p. 213).

Essas famílias são afetadas pela seca, devido aos longos períodos de estiagem e aos grandes empreendimentos que têm contribuído para diminuir as nascentes. Como consequência, na ausência de políticas de emprego e renda e de políticas de fortalecimento da agricultura familiar, parte dessa população remanescente de quilombo que sobrevivia do trabalho rural foi transformada em migrantes sazonais no período de seca, por cerca de seis a dez meses no ano, vendendo sua força de trabalho nas lavouras de cana-de-açúcar e café. Nesse período de migração para os estabelecimentos agrícolas, ficam as/os filhas(os) e idosas(os) sob o cuidado das mulheres. Mas há também uma parcela significativa de mulheres que migram para trabalhar como domésticas nos grandes centros urbanos e outras migram com seus companheiros e deixam as/os filhas(os) sob cuidados de outras(os) familiares. No caso da migração para trabalhar na colheita de café, há famílias que migram inclusive com as crianças (LIMA, 2009).

Vale ressaltar que a realidade da migração temporária não é restrita à comunidade de Macuco, mas foi uma realidade encontrada também na comunidade quilombola de Tocoíós. No relato de Maria Felipa – apresentado na seção 5.2.1, em que ela conta o sofrimento diante do adoecimento dos filhos –, nota-se que os filhos dela são jovens que estão em condição de migrante. Nesse sentido, as poucas alternativas de sobrevivência fazem com que a migração, definitiva ou temporária, seja a única alternativa de uma parcela significativa de quilombolas, em especial de jovens.

Tendo em vista que os sujeitos dessa pesquisa são as mulheres quilombolas, cabe ressaltar que parte delas migram em busca de estudos e também para o trabalho doméstico e outros trabalhos precários. Durante a pesquisa de campo no Macuco, deparamo-nos com mulheres quilombolas que têm as vidas entrelaçadas pelos fios da condição de migrante:

Eu enquanto mulher quilombola estando em São Paulo, é aquela questão a gente tá sempre na luta, sempre ela não é porque a gente vai pra lá que as coisas acontecem com mais facilidade, principalmente mulher negra quilombola, sai daqui em busca dessas oportunidades em São Paulo a gente ainda dá muito murro em ponta de faca, ainda não é reconhecido, é visto sempre como mão de obra barata. Você na disputa pelos direitos, com outras pessoas, com mulheres brancas você sempre fica pra trás sempre, porque quando, eu mulher quilombola, sair daqui pra ir pra São Paulo é a mesma situação que vocês sai daqui, não tem uma preparação, não teve oportunidade de estudar pra chegar lá e não tá de igual pra igual com outras mulheres brancas, principalmente, então, a oportunidade que não chega dentro das comunidades de estar com uma especialização, com o estudo pra você chegar lá fora e pegar uma boa vaga de emprego. Você vai sair daqui em busca de oportunidades, dê uma olhada nas pessoas que vocês conhecem quando vocês saírem daqui do Macuco de Mata dois de Gravatá, que foram pra São Paulo. Pra onde elas foram? Nos trabalhos que se pagam menos, elas são trabalhadoras domésticas. Elas tão trabalhando nas cozinhas, elas são babás ou conseguem telemarketing. São sempre trabalhos que eles não valorizam nossa mão de obra, principalmente, quando é uma pessoa negra, são nos serviços gerais que eles colocam nas carteiras. Porque você vai trabalhar sempre na limpeza? Por que você não foi preparada? porque não teve condições de estudar. Mas você quer tentar mudar essa realidade na nossa comunidade, então, você tá lá trabalhando, mas sonhando. Sempre voltado pra casa, então, ir embora também é uma forma de você tentar mudar essa realidade. Você tá sempre querendo voltar, mas você sabe as dificuldades que temos dentro da comunidade. A gente passa por isso e vê vocês passando por isso. Buscar essa mudança e essa mudança ela é necessária e a gente só consegue ir em busca disso quando acontecem esses momentos e as mulheres estão participativas (Nancy-Grupo focal Comunidade Quilombola de Macuco, 2022).

Durante o grupo focal de Macuco, muitas das mulheres disseram ter a migração presente na trajetória de suas vidas e, ao mesmo tempo, o quanto isso enfraquecia a organização comunitária. No entanto, o depoimento de Nancy, para além de abordar todo o sofrimento que é ter que migrar para sobreviver, apresenta a particularidade do que é ser quilombola, pois o migrar não significa perder a identidade quilombola e muito menos não se sentir parte do quilombo. O significado do quilombo para além do território, ele diz respeito ao vínculo entre pessoas que se reconhecem como parte de um coletivo, que embora tenham o vínculo com a terra, possuem um vínculo com suas raízes ancestrais, através das quais as pessoas se reconhecem umas nas outras – no toque do tambor, nas resistências.

Durante a pesquisa de campo, percebi que ser liderança em uma comunidade quilombola, diz respeito ao vínculo e comprometimento com o coletivo, e isso independente da presença física. Mesmo Nancy estando a maior parte do ano em São Paulo, ela continua sendo uma liderança que ajudou a articular essa pesquisa de campo, que capta recursos para a comunidade e ajuda a articular ações para o fortalecimento da comunidade.

Outra questão que o grupo focal na comunidade do Macuco nos mostrou foi sobre o funcionamento do que Almeida (2022) chama de *governabilidade racista*, ou seja, a reprodução por parte do Estado do racismo estrutural. Ao mesmo tempo, percebe-se que é o

racismo estrutural que obriga essa população remanescente de quilombo a construir respostas coletivas para resistir e lutar por melhores condições de existência. Desse modo, diferentemente dos bairros centrais ou de classe média e alta da cidade que possuem toda infraestrutura (calçamento, água tratada e rede de esgoto), a comunidade quilombola de Macuco, para calçar 500 metros de um morro de acesso à comunidade, teve como única opção colocar sua força de trabalho à disposição da prefeitura de Minas Novas.

Sobre o morro foi igual eu tava falando, foi assim a prefeitura trouxe a proposta de material que já tava disponível que eles já tava fabricando e disse: tá sendo fabricado o material do calçamento do morro como que cês vão fazer? A gente precisa da comunidade com a contrapartida mão de obra. Aí ficou naquele negócio, ah mais agora o pessoal tá viajando pro café ou pra o corte de cana. Aí eles falaram, como é que cês vão querer? Cês vão querer abrir mão do material pra outra comunidade pra depois ocês fazer? aí nos falou, gente como é que nós vamos fazer infelizmente tem algumas pessoas que tão viajando, mais na verdade a gente tinha só três homens na comunidade, porque os outros tava viajando e aí gente falou: a gente vai abrir mão do material ou vai arregaçar a manga e vai vim as mulheres os homens o que tiver e vai montar. E aí beleza nós fomos receber material calçando, inclusive nós aqui tava a frente. No primeiro dia, tinha um homem e o resto era mulher. É tanto, que nós as mulheres tava junto ali, pegamos material aí, no segundo dia nós decidimos vamos fazer a massa, vamos misturar aí as mulheres começou a assumir nos primeiros dias, aí era oito pessoas, cinco era mulher. Teve dia que tinha 15 pessoas, mas lá tinha no máximo cinco homens, o resto tudo era mulher. A mulher assumiu fazer a massa, carregar material, pegar água, tudo então. Não teve serviço que era só homem, porque se a gente for contar só com os homens, num mês a gente não conseguiria fazer. Porque seria eles pra carregar material, pra carregar a água, então assim, a gente é organizada. Igual nos falou todo o movimento, era assim, mais cedo fazia comida e já trazia pronta, quem não trazia comida igual eu mesmo, eu fazia ficava aqui quando dava meu horário, o pessoal parava onze e meia pra ir almoçar eu corria chegava em casa e ia fazer o almoço. Então assim, isso é a importância da mulher, a mulher ela tá por igual com o homem. Não tem aquele serviço que só homem que fez, não tem aquele serviço que só mulher fez no calçamento. Então aqui na comunidade, não teve negócio de serviço só pra homem, nem só pra mulher, nós trabalha igual. É tanto que se tiver um serviço de foice aqui quando nós vai fazer um serviço de limpeza ao redor, vem mulher com foice com enxada com o que tiver, a gente ainda não usou roçadeira porque não tem (DANDARA, Grupo Comunidade quilombola de Macuco).

O relato de Dandara demonstra como funciona a governabilidade racista, ou melhor, como o Estado enquanto expressão do capital reproduz o racismo estrutural, que fez com que mulheres, crianças, homens e idosos, colocassem sua força de trabalho à disposição da prefeitura para que a comunidade tivesse direito de melhorar suas condições de acessibilidade, por meio do calçamento de 500 metros de um morro que no período de chuva deixava a comunidade intransitável.

Figura 20 – Calçamento do morro da comunidade quilombola de Macuco



Fonte: Acervo da pesquisa.

Figura 21 - Calçamento do morro da comunidade quilombola de Macuco



Fonte: Acervo da pesquisa.

Outros aspectos que o relato apresenta é que embora essas mulheres sejam sobrecarregadas pelos trabalhos da esfera da reprodução social, elas assumiram, “de igual para igual”, as atividades produtivas que são consideradas masculinas. Nos relatos, não apareceu o contexto de os homens assumirem as responsabilidades do trabalho reprodutivo, sendo consideradas essas atividades como “coisas de mulher”.

É importante ressaltar ainda que compreendemos que o morro, hoje calçado (em sua maioria, por mulheres), tornou-se para a comunidade um símbolo material de sua resistência, em que elas reafirmaram que podem tudo quando se organizam coletivamente. Dessa forma, são exemplo como esse e o da Associação de Tecelãs e Fiandeiras de Tocoíós que ajudam a

demonstrar como as mulheres quilombolas contribuem para a produção e reprodução do quilombo, além de evidenciar que estas mulheres estão tanto nos espaços de reprodução quanto nos de produção, conforme veremos na próxima seção.

5.3 “PARA A MULHER É MAIS PESADO”: O COTIDIANO DE RESISTÊNCIA DAS MULHERES QUILOMBOLAS

As comunidades quilombolas são grupos sociais que possuem uma organização própria. Com isso, ao falarmos dessa organização social, estamos falando do modo como essas comunidades produzem e reproduzem suas condições de existência. Assim, para tentar compreender a vida cotidiana das mulheres quilombolas envolvidos na pesquisa, realizamos, durante o grupo focal nas comunidades de Tocoioís e de Macuco, a “dinâmica do relógio”, na qual, a partir de uma figura de um relógio, as mulheres falavam como era sua vida cotidiana, como organizavam seu tempo.

É válido destacar que, em um primeiro momento, escolhemos essa dinâmica para conhecermos como as mulheres quilombolas contribuem na produção e reprodução do quilombo, mas, no decorrer da atividade, percebermos que foi possível identificar que a sobrecarga do trabalho reprodutivo pode dificultar a participação delas mulheres nos movimentos populares.

A partir da pesquisa de campo, notamos que, majoritariamente, as mulheres são as principais responsáveis pelos trabalhos voltados à reprodução social. Todavia, as mulheres quilombolas não estão relegadas apenas ao espaço privado compreendido como casa, elas estão envolvidas no que Pontes (2019) chama de *pluriatividades*. Desse modo, a vida cotidiana das mulheres quilombolas não se restringe ao trabalho reprodutivo, elas fazem almoço, cuidam da casa, dos filhos, das criações, da horta, plantam andu, feijão, milho, algodão, fazem farinha, fiam, tecem com o algodão, comercializam nas feiras e também estão nos espaços comunitários. Com isso, a maioria das mulheres quilombolas transitam da casa à roça e vice-versa.

Objetivando verificar como as mulheres quilombolas descrevem o processo de participação na vida comunitária, iniciaremos essa seção com uma das perguntas que orientaram nosso grupo focal, qual seja: “O que é ser mulher quilombola?”

Talvez a gente pensa tanto, que pensa até em desistir de ser mulher quilombola (Mariana Crioula – Grupo focal Comunidade quilombola de Macuco, 2022).

Ser mulher no Brasil hoje, já é complicado. Mas penso o seguinte, que jamais

devemos parar de lutar, de estar buscando e ajudando o próximo é ser lutadora mesmo (Tereza de Benguela – Entrevista Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022).

Tem a discriminação muitas vezes, por ser mulher e tem outra discriminação maior que é por ser mulher quilombola (Chica da Silva – Grupo focal Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022).

Bom pra mim o ser mulher quilombola têm muito mais resistência, do que as outras que não são (Laudelina de Campos Melo – Grupo focal Comunidade quilombola de Macuco, 2022).

E os direitos que fala que tem mas nunca chega? (Dandara – Grupo focal Comunidade quilombola de Macuco, 2022).

Ser quilombola ao meu ver seria ser resiliente, ser resistente, pois o quilombo já é um sinônimo de resistência (Tia Ciata - Grupo focal Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022).

Mariana Crioula, Maria Conga, Nancy, Dandara e Tia Ciata nos ajudam a refletir sobre o significado do que é ser mulher quilombola, para abordamos o cotidiano dessas mulheres.

A rotina das mulheres de Tocoíós, em sua maioria, começa às 5:00 horas da manhã; fazem o café, as tarefas domésticas, cuidam das criações e fazem o almoço. Conforme mostramos na seção 5.2, cerca de 70% dessas mulheres são casadas ou vivem em união estável e com idade acima de 57 anos. Quando os maridos trabalham na roça, às seis da manhã eles saem e já levam o almoço. Há ainda mulheres que articulam sua rotina com o cuidado de pessoas idosas e/ou de netas(os). Uma parcela delas trabalham também na plantação de algodão, por meio de um projeto da Associação das Tecelãs e Fiandeiras. Outras trabalham na roça e na produção de farinha, sendo a aposentaria – conforme o item 5.2 mostrou – a principal fonte de renda delas.

Referente ao trabalho na Associação, normalmente as mulheres trabalham de segunda a quinta-feira no período da tarde e uma das associadas fica responsável voluntariamente de atender os visitantes da sede da instituição quando está agendado visitas. Sobre a rotina de trabalho na Associação, Maria Felipa relata que: “Sexta nós tivemos uma pequena encomenda de bolsas pra prefeitura homenagear o Samu. Quando eu fui dormir era 1 hora da manhã quase. Então, assim, muitas vezes chega encomendas em cima da hora e nós não tem hora de dormir não, é muito cansativo” (Maria Felipa – Grupo focal Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022).

A rotina das mulheres na comunidade quilombola de Macuco não é muito diferente das de Tocoíós. Como mencionado anteriormente na seção 5.2, cerca de 70% dessas mulheres

são casadas ou vivem em união estável e, em sua maioria, têm a faixa etária entre 24 e 43 anos. São mulheres que também acordam entre 5:00 e 6:00 horas da manhã e que organizam a sua rotina articulando as tarefas domésticas, o cuidado das(os) filhas(os) e o trabalho na roça. Essas mulheres relataram a sobrecarga durante o período em que os maridos e companheiros estão migrando para o café e para o corte de cana:

Uai ele viaja pra trabalhar, porque ele precisa. Aí quando ele tá aqui ele me ajuda, quando não tá, é só eu. (Zeferina – Grupo focal Comunidade quilombola de Macuco, 2022)

Quando ele tá lá fora é só a gente aqui né, é muito trabalho. Agora quando ele tá aqui, ele ajuda nas coisas da casa, igual tratar de criação mexendo com roça essas coisas que a gente vai fazendo no dia a dia. Agora quando a gente tá só, tem que intensificar o trabalho, que é só você pra da conta. Então, quando eles tá aqui eles ajudam. Igual o meu lá, o meu nesse momento ele, esses dias não tá trabalhando por causa de problema de saúde. Mas dentro de casa, as coisas que precisa fazer ele faz. Quando eu levanto, ele já molhou um canteiro que tem que molhar, deu comida pros porcos, deu água pra galinha. Ele levanta mais cedo que eu, que o sono dele é menos que o meu e eu acordo muito a noite. Ele acorda mais cedo, quando os meninos vai pra escola, ele já acordou e já fez o café. Então aí ele continua no trabalho, cuidando da galinha e das coisas. Eu levanto e já parto pra começar o processo ali de fazer o almoço, mexer na casa. Mas ele ajuda bastante e eu acho que tanto os outros aqui também é assim aqui graças a Deus. Os homens têm esse olhar voltado pra ajudar a mulher, porque até mesmo nós ajudamos eles na roça. É uma troca. (Dandara – Grupo focal Comunidade quilombola de Macuco, 2022).

A migração temporária – tal como trazido no capítulo 3 – é uma realidade das comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha que afeta tanto quem migra como quem fica nas comunidades (MORAES, 1999). Nesse sentido, os relatos de Zeferina e Dandara expressam a sobrecarga que recai ainda com mais força sobre as mulheres nos períodos dessa migração do companheiro, pois nesse período elas assumem sozinhas a responsabilidade do roçado, o cuidado dos animais, as atividades domésticas, o cuidado das(os) filhas(os), de idosas(os) e doentes, a comercialização dos produtos, dentre outras atividades. Os relatos expressam ainda que quando os homens estão nas comunidades, as atividades assumidas por eles são nomeadas até mesmo pelas próprias mulheres como “ajuda”. Por outro lado, o trabalho desempenhado por elas no roçado é nomeado como “ajuda aos homens”.

Para Monteiro (2013), o trabalho desempenhado pela mulher na agricultura camponesa possui um valor social inferior ao masculino, uma vez que é baseado na naturalização dos papéis atribuídos às mulheres na divisão sexual do trabalho. Dessa maneira, independente do trabalho produtivo ou reprodutivo realizado, ou da força física gasta pela mulher, isso será sempre nomeado, até pelas próprias mulheres, como “ajuda” ou “complemento”. Desse modo, embora o trabalho dos membros da família nas comunidades

quilombolas visem ao bem comum e a sua reprodução, percebe-se que as tarefas de roçado, quando executadas por mulheres, não são tratadas como trabalho, uma vez que as mulheres consideram o que fazem como ajuda ao marido ou companheiro (HEREDIA, 1979).

Nessa direção, Monteiro (2013), analisando os papéis desempenhados pelas mulheres quilombolas, aponta que “as mulheres se identificam como responsáveis por suas propriedades/produções somente quando são mães solteiras ou quando não há a presença masculina na família, o que revela a força da tradição patriarcal na composição do sistema familiar” (MONTEIRO, 2013, p. 135). Com isso, embora a comunidade quilombola tenha sua organização social própria, a máquina do patriarcado se reproduz no interior dos quilombos.

Amaral (2016), analisando a organização produtiva das mulheres do MST, faz uma reflexão interessante sobre a participação das mulheres nesses espaços. A autora destaca que:

Quando as mulheres acumulam as atribuições da esfera reprodutiva e passam também a serem protagonistas de uma organização produtiva, há um estranhamento que se torna visível quando as mulheres relatam a dificuldade de receber apoio da associação do assentamento, ou quando os maridos começam a questionar o tempo gasto fora de casa. Apesar disso, e de todas as dificuldades enfrentadas diariamente, as mulheres continuam se organizando e produzindo (AMARAL, 2016, p. 124).

Nesse sentido, ao analisarmos os relatos das mulheres quilombolas tecelãs e fiandeiras de Tocoíós, percebemos que são similares aos relatos das opressões vivenciadas pelas mulheres do MST apresentados na pesquisa de Amaral (2016), uma vez que tais opressão – embora assumam particularidades em cada região, raça/etnia, entre outros fatores – têm raiz comum, que são as relações patriarcais de gênero.

As falas evidenciam o funcionamento da divisão sexual do trabalho e também que essa divisão é legitimada não apenas pelos homens, mas também pelas próprias mulheres. É essa divisão que coloca as mulheres como naturalmente responsáveis pela esfera da reprodução – o que foi abordado no capítulo 2 –, resultando em sua sobrecarga. Sendo assim, a luta não é contra os homens, mas é contra “a manutenção da organização patriarcal que todos (inclusive parcela de mulheres) produzem e reproduzem, tanto no espaço produtivo como no reprodutivo e que atendem diretamente aos interesses da lógica do capital” (NOGUEIRA, 2011, p. 37).

Tanto em Tocoíós quanto na Comunidade de Macuco, o que se pode notar é que as mulheres não são liberadas de suas “obrigações” dentro da esfera da reprodução quando atuam na esfera da produção, em especial quando atuam nos espaços coletivos organizativos, como movimentos populares.

Eu mesma, na hora de participar, na época que eu tinha marido em casa, era assim, pra mim sair tinha que deixar as comidas tudo pronta, não podia sair de jeito nenhum, mas agora já saio já faço minhas coisas (Luísa Mahin – Grupo focal Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022).

Eu antigamente também era desse jeito, as reuniões quando ficava tarde ele ficava falando que as reuniões eram dos homens com as mulheres de porta fechada. Mas isso não foi barreira pra mim. Eu briguei lutei e segui em frente, hoje meu marido tem problema de saúde como todo mundo aqui sabe, eu me sinto na obrigação de quando eu sair de casa deixar todas as coisas ajeitadinhas e também se eu sair sem fazer o almoço, eu tenho que descer correndo pra fazer comida, porque meu marido não vai saber mexer com cozinha e daqui a pouco come alguma coisa que faz mal e passa mal aí vão botar a culpa na mulher que não para em casa (Zacimba Gamba – Grupo focal Comunidade Quilombola de Tocoíós, 2022).

Os relatos de Luisa Mahins e Zacimba Gaba, nos fazem refletir sobre os papéis atribuídos historicamente pelo patriarcado às mulheres na divisão sexual do trabalho, estão estruturados socialmente junto com o racismo e o capitalismo. Complementando, Monteiro (2013) nos alerta que:

É evidente que nas comunidades quilombolas existe uma separação e/ou divisão do trabalho segundo os papéis atribuídos ao gênero, resultante de uma divisão sexual, na qual o trabalho da mulher é desvalorizado e invisibilizado enquanto tal. Entretanto, não podemos enquadrar a realidade encontrada na forma de organização do trabalho nas posses das famílias dentro das comunidades quilombolas com os padrões rígidos de divisão das atividades e/ou tarefas entre espaços como casa/roçado, privado/público ou entre espaços improdutivo/produtivo, sendo os primeiros (casa, privado, improdutivo) as esferas por excelência feminina e os últimos (roçado, público, produtivo) os espaços ocupados pelos homens (MONTEIRO, 2013, p. 135).

Tal como visto no capítulo 2, nossa sociedade é estruturada na submissão das mulheres, sendo construídos uma subjetividade e um imaginário social que moldam os comportamentos e corpos de mulheres e homens.

Desde a infância, as mulheres são ensinadas que são responsáveis pelos cuidados dos filhos e do espaço privado do lar, sendo assim podadas, sobretudo no desenvolvimento e uso da razão e no exercício do poder. Conforme abordamos no capítulo 2, são naturalizados os papéis que a casa e as filhas(os) são responsabilidade da mulher e aos homens cabem os papéis de principais provedores e de viris, além de assumirem posições de poder. Por consequência, o desemprego estrutural faz com que os homens, ao não assumirem o papel de provedor principal, tenham questionada sua masculinidade (SAFFIOTI, 2011).

Por outro lado, mesmo quando as mulheres saem para o mercado de trabalho ou participam de movimentos populares, as atividades vinculadas ao cuidado e à reprodução social continuam sendo tratadas como “coisas de mulher”. É como se as mulheres levassem a

casa e os filhos nas costas para qualquer lugar, já que ela mesma, o marido e as outras mulheres – ou melhor, a sociedade toda – cobram dela e dos homens a reprodução dos papéis socialmente construídos.

Na maioria das vezes a gente não conta sempre com eles, porque quando eles tá fora (migrando) a gente, não deixa de participar porque eles não tão pra ajudar. Igual ela falou a gente vai começar mais cedo, ocê levante seis, vai levantar cinco, levanta meia hora antes e aí já começa. Outra coisa, ocê vai ter uma reunião amanhã em Minas Novas, tem coisa que cê já pode adiantar hoje, que amanhã não vai ser preciso correr tanto. Deixa só aquilo que é no dia mesmo, que não pode passar (Nancy – Grupo focal Comunidade Quilombola de Macuco, 2022).

O patriarcado, por meio da divisão sexual do trabalho, não somente confina as mulheres ao trabalho reprodutivo, mas também desvaloriza e invisibiliza o trabalho desenvolvido por elas. Nessa lógica, o trabalho reprodutivo desempenhado pelas mulheres no espaço doméstico é considerado vocação natural e obrigação que as mulheres devem assumir sem questionar. No que tange às mulheres quilombolas, é importante refletir que embora tenham suas especificidades, a divisão sexual, racial e social do trabalho tem significado para elas o aprofundamento da feminização da pobreza, a dependência econômica, a desvalorização e a invisibilização das mulheres como trabalhadoras. As mulheres quilombolas, no mercado de trabalho, tem assumido posições de subemprego e baixo rendimento – como Nancy havia relatado.

Para Pontes (2013):

É considerado trabalho aquela atividade que gera valor econômico, geralmente desempenhado pelos homens. Quando o trabalho na agricultura não faz mais do homem o chefe de família e são buscadas e/ou acionadas alternativas para reprodução social da família como a migração e o trabalho assalariado, são as mulheres e os filhos quem assumem o trabalho no roçado. Apesar, dessas transformações as mulheres não se eximem da obrigação exclusiva dos afazeres da casa responsáveis pela manutenção e/ou reprodução da família, mesmo quando assumem outras jornadas de trabalho fora da casa. Se são buscados trabalhos assalariados que possibilitem manter as condições materiais de existência da família, as mulheres geralmente assumem os trabalhos que reforçam os tradicionais papéis de gênero como o de empregada doméstica, por exemplo (PONTES, 2013, p. 211).

Há uma construção social que coloca que as atividades privadas (o doméstico) são essencialmente para as mulheres e o espaço público (roçado ou outras atividades externas), por excelência, são ocupados pelos homens. Os relatos expressam que o imaginário social é permeado pela divisão sexual do trabalho, “segundo uma concepção naturalizada onde cabe ao homem a responsabilidade de provedor e à mulher as tarefas necessárias à funcionalidade

do espaço doméstico” (PONTES, 2019, 135).

O autor aponta que os papéis sociais considerados femininos não se alteraram de forma expressiva ao longo dos anos posto que as mulheres continuam sendo as principais responsáveis pelo trabalho doméstico e pelo trabalho de reprodução, mas elas trabalham também na produção ou em outros locais. Essas dualidades rígidas entre espaços femininos e masculinos não são identificadas e enxergadas claramente nas comunidades quilombolas, pois as mulheres quilombolas transitam nos espaços da produção e da reprodução (PONTES, 2019).

Escutar o relato dessas mulheres quilombolas me fez refletir sobre a sobrecarga e o esgotamento no trabalho como algo que recai principalmente sobre as mulheres. As mulheres desempenham o papel central na vida doméstica, no trabalho na roça e também na vida social da comunidade, além de participarem ativamente dos movimentos populares – conforme veremos no item 5.4. Outra questão é que a organização produtiva das mulheres, por meio de associações e cooperativas, faz-se importante para sua autonomia financeira. Entretanto, a divisão sexual do trabalho faz com que essas mulheres permaneçam como as únicas responsáveis pelo trabalho reprodutivo.

Diante das questões observadas nos relatos, vê-se que a divisão sexual, social e racial do trabalho impôs historicamente que as mulheres quilombolas assumissem pluriatividades. Afinal, dentro da estrutura de opressão e dominação, quais alternativas essas mulheres teriam para resistir e sobreviver se não assumissem o conjunto das demandas cotidianas? Esses dados representam o peso cotidiano do que é ser mulher quilombola, em especial quando essas mulheres ocupam posições de liderança. Na próxima seção, aprofundaremos o debate sobre a liderança comunitária e os desafios e as pautas das mulheres quilombolas.

5.4 “COM O TEMPO A GENTE VAI SE AJEITANDO”: LIDERANÇA COMUNITÁRIA, DESAFIOS E PAUTAS

Essa sessão tem por objetivo identificar as pautas e desafios que as mulheres quilombolas da região vivenciam no interior dos movimentos populares, para verificar quais foram incorporadas ou não e as razões para tal; procuramos ainda questionar sobre os desafios vivenciados por essas mulheres, identificar como participam, quais dificuldades encontram para a sua participação, com quais barreiras se deparam para pautar as desigualdades de gênero e raça dentro dos movimentos populares e o que tem sido possível pautar para combatê-las. Em um primeiro momento, buscaremos abordar as mulheres quilombolas na

liderança comunitária, posteriormente refletiremos sobre os seus desafios e finalmente abordaremos as pautas.

A história de boa parte das mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha como lideranças se iniciou tanto dentro das associações comunitárias quanto fora delas, tendo sido potencializada principalmente a partir da participação nas Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs). Nesse sentido, as mulheres quilombolas entrevistadas e participantes do grupo focal em Tocoíós e em Macuco estão inseridas em movimentos populares mistos, por meio da participação na Associação Quilombola, participando também de outros espaços como o grupo de Congada e movimentos da igreja Católica, vivenciando no cotidiano inúmeras questões relacionadas à representatividade. Sobre ser liderança quilombola, Dandara e Tereza de Benguela relatam que:

É desafiador né, porque nós vemos que a comunidade é uma comunidade bem simples com poucos recursos, a gente tem uma associação aqui há mais de 20 anos que vem lutando para conseguir alguns recursos, sempre quando aparece algum projeto tentamos reunir a comunidade ao máximo e tentamos incluir todo mundo para que todos possam ser beneficiados, estou à frente da comunidade na liderança religiosa há mais de 18 anos e também faço parte da diretoria da associação, hoje eu estou como secretária e é uma luta diária porque coincidir casa, família, estudos, com liderar a comunidade tem momentos que é difícil, mas a gente não desanima. Estamos buscando cada dia não desistir (Dandara – Entrevista Comunidade quilombola de Macuco, 2022).

É você liderar um grupo, liderar alguma coisa. A gente encontra muitos desafios né. Ser líder comunitário é ter um papel essencial para estar organizando a comunidade representando, cobrando também as políticas públicas para melhoria de todos os moradores e além disso, ter a responsabilidade de liderar sempre procurando o bem comum pra todos. São vários os desafios que temos, mas os que são bem recorrentes é a falta de tempo e foco para organizar melhor as coisas, o engajamento da equipe e os objetivos por exemplo, uma pessoa pensa de uma forma o outro pensa de outra maneira, e isso abre brecha para discussões que as vezes chegamos a um consenso outras vezes não, outro desafio bem triste é o das críticas destrutivas. Tem as construtivas, mas as destrutivas se sobressaem, acredito que esse tipo de crítica e bem prejudicial, nos coloca para baixo e às vezes você está animado com autoestima, com esperança que vá acontecer algo, de repente vem alguém e joga um balde de água fria, mas não me deixo levar e não deixo de estar lutando pela minha comunidade, sou uma pessoa persistente. A associação daqui é bem assídua no sentido de ajudar muito a correr atrás, agora mesmo estamos querendo um recurso para conseguir construir um cemitério porque o daqui é muito pequeno e dentro do distrito, da comunidade, então assim fica difícil, os desafios são vários, mas *com o tempo a gente vai se ajeitando* (Tereza de Benguela – Entrevista Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022- grifos nossos).

Ao falarmos da participação de mulheres como lideranças comunitárias em movimentos populares, uma palavra que se repete com maior ênfase nos relatos de Dandara e de Tereza de Benguela é “Desafio”, além da necessidade de lutar cotidianamente, pois “com o tempo a gente vai se ajeitando”. Nas seções seguintes (3.4.1 e 3.4.2), foram abordados os

desafios vivenciados pelas Comunidades Remanescentes Quilombolas do Vale do Jequitinhonha e também as pautas dos movimentos populares, sendo possível perceber que, por si só, a condição de existência dessa população é carregada de desafios.

A formação sócio-histórica brasileira é permeada por relações patriarcais de gênero, pelas relações raciais e capitalista, e essas são estruturas centrais que fazem com que as mulheres quilombolas tenham o cotidiano permeado por desafios, necessitando, para sobreviver, resistir e lutar a todo momento contra esse processo de opressão e exploração. Os capítulos 3 e 4 abordaram o processo de opressão e exploração que recaem sobre as comunidades quilombolas, principalmente sobre a mulher quilombola. Assim, ser liderança comunitária é ser linha de frente nos enfrentamentos coletivos no interior dos quilombos, na organização das pautas e também na preservação e no fortalecimento do caráter comunitário que sustenta a raiz quilombola.

De acordo com Monteiro (2013):

Ser liderança e estar liderança nestas comunidades não significa necessariamente exercer um cargo dentro do quadro administrativo das associações. Ser liderança comunitária significa muito mais que administrar as associações, significa estar disposta a lutar por terra, por saúde, por educação, por melhores condições de vida, direitos que lhes foram negados historicamente. As mulheres lideranças carregam consigo uma história constante de lutas cotidianas que permeiam e permearam as suas vidas, uma história de enfrentamento aos preconceitos sofridos, aos poderes públicos instituídos, aos fazendeiros e ao Estado. (MONTEIRO, 2013, p. 116)

Foi possível perceber, na pesquisa de campo, que as mulheres quilombolas historicamente têm sido lideranças comunitárias. Ser liderança, conforme relatado, significa que elas organizam, articulam e mobilizam os espaços. Porém, foi possível identificar que os homens ocupam a maior parte dos cargos de presidentes das associações e/ou ocupam a maioria dos cargos que possuem maior prestígio social. Por outro lado, nas comunidades em que as mulheres já são presidentas de associações e/ou ocupam os cargos de maior prestígio social – por exemplo, em Tocoíós –, a conquista desse espaço somente foi possível a partir de um longo período de auto-organização das mulheres – estando elas à frente da Associação de Tecelãs e Fiandeiras na referida comunidade desde a década de 1980, sendo essa instituição a responsável por impulsionar o reconhecimento e a organização quilombola de Tocoíós.

Moderadora: Quantas mulheres quilombolas já foram lideranças na sua comunidade?

São várias, tem a que foi presidente no caso minha antecessora foi a primeira presidente mulher da associação, eu aprendi muito com ela. Foi a partir daí que eu acabei aceitando estar à frente, no caso atuando como presidente da associação, tem a liderança da igreja que a maioria são mulheres as representantes de cada domingo

(Tereza de Benguela – Entrevista Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022).

Aqui na comunidade nunca teve uma liderança homem, mas quando a gente fala em questão de liderança eu queria deixar claro o seguinte. Nós temos uma associação que é composta por quatro comunidades quilombolas e que o representante é o presidente e a comunidade de Macuco ela tem uma liderança local que sou eu e anteriormente a mim são todas mulheres. Nunca teve uma liderança homem, é tanto que na presidência da associação só teve homens, mas liderança da comunidade que na verdade e aonde que apoia mesmo organiza, são todas mulheres (Dandara – Entrevista Comunidade quilombola de Macuco, 2022).

Os relatos de Tereza de Benguela e de Dandara demonstram as diferenças entre as comunidades envolvidas na pesquisa com relação à liderança comunitária. Embora, na comunidade de Macuco, as mulheres sejam as principais lideranças comunitárias, responsáveis pela organização da comunidade, elas nunca assumiram a presidência da associação. Ou seja, as mulheres organizam e articulam os espaços, mas é um homem que preside as reuniões e representa a comunidade nos espaços externos. As mulheres da Comunidade de Tocoíós, além de assumirem a presidência da Associação, também são as principais lideranças comunitárias da comunidade. Uma frase que é recorrente no feminismo negro, em seus manifestos e bandeiras, é “uma sobe e puxa a outra”. Nesse sentido, essa frase resume o relato de Tereza de Benguela, no qual ela destaca a importância do apoio e da inspiração de sua antecessora para que ela assumisse a presidência da Associação.

Nossa associação é composta de doze pessoas, sendo dois homens e dez mulheres. As mulheres estão à frente da Associação, de uma forma voluntária. Porém, quando se trata de cargos com remuneração muitas vezes as mulheres são descartadas, mas a culpa é nossa mesmo, porque nós somos a maioria porque deixamos só homens mandar então? (Tereza de Benguela – Entrevista Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022).

O relato de Tereza de Benguela demonstra que mesmo quando as mulheres ocupam mais espaços de representação nos movimentos da comunidade, no exercício de cargos públicos, nas atividades remuneradas ou na representação mais geral dos movimentos, elas continuam sub-representadas.

Para Andrade; Fernandes (2020):

as mulheres têm se organizado para mudar a composição interna de seu movimento. Frequentemente, constatam um descompasso no nível dos cargos de representação política, pois, enquanto são protagonistas em suas próprias comunidades, atuando como lideranças ativas, muitas vezes ficam de fora dos quadros de representação organizada dos movimentos sociais, em diferentes níveis, municipal, estadual e nacional (ANDRADE; FERNANDES, 2020, p. 120).

A sub-representação das mulheres é uma contradição que entendemos resultar da reprodução das relações patriarcais de gênero e das relações raciais na sociedade capitalista. Isso porque a representatividade das mulheres, em especial das mulheres negras, tem avançado nos cargos em que o trabalho é voluntário e de menor prestígio social, enquanto os homens permanecem sendo maioria nas funções remuneradas e de maior prestígio social. Segundo Andrade; Fernandes (2020):

Os dados sobre a expressividade numérica de mulheres que já ocuparam cargos de decisão nos movimentos sociais no Brasil, até o momento, não estão organizados em nenhum documento de fácil acesso. No entanto, tendo como base essas mudanças recentes nos movimentos sociais de caráter misto de grande representação nacional, podemos concluir que nesses movimentos as mulheres, até o momento, vinham sendo sub representadas de maneira parecida ao que ocorre no movimento quilombola (ANDRADE; FERNANDES, 2020, p. 119).

As autoras destacam ainda que:

No movimento quilombola as mulheres ainda ocupam um lugar de minoria em relação ao reconhecimento público e ao destaque dado a seu engajamento. O movimento quilombola, embora apresente suas particularidades, não deixa de ser um local de atuação política inserido numa sociedade em que o protagonismo de mulheres em ambientes de poder não é comum. As mulheres que se destacam em nossa sociedade ainda são minoria num universo povoado por homens (ANDRADE; FERNANDES, 2020, p. 119).

Podemos notar que vem prevalecendo o processo de opressão e exploração abordado por Tristan (2015), Gonzalez (2020) e Saffioti (1987), que essa submissão é assegurada por todo um aparato político, ideológico, econômico, social, cultural, dentre outros, garantindo a naturalização e a reprodução das relações patriarcais de gênero e de raça.

Ao analisarmos, por exemplo, a participação das mulheres no movimento quilombola, nacional e estadual, vê-se que mesmo elas vêm ocupando lugares importantes dentro da CONAQ e da N'Golo, como a seção 4.4 ressaltou. No entanto, ainda é uma minoria e existem ainda comunidades, como o quilombo de Macuco, em que apenas homens têm ocupado os cargos de maior prestígio social.

Além disso, mesmo com a ocupação desses espaços, o que Andrade; Fernandes (2020) procuram destacar é que as mulheres ainda vêm tendo pouco reconhecimento público e não estão livres do machismo dentro e fora dos movimentos. Conforme Gonzalez (2020) aponta, diante do racismo presente no movimento feminista e do machismo dentro do movimento negro, as mulheres negras se auto-organizaram por meio do movimento de mulheres negras. No capítulo 4, destacamos que as mulheres quilombolas também vêm

criando estratégias coletivas para o enfrentamento dessas estruturas, por meio da auto-organização no Coletivo de Mulheres Quilombolas da CONAQ e em suas comunidades.

Percebe-se, assim, a necessidade de fortalecer a auto-organização das mulheres quilombolas em seus territórios, para que elas possam somar forças para enfrentar os desafios que se apresentam cotidianamente. Cabe ressaltar que ao falarmos de fortalecer essa auto-organização, estamos reafirmando que a auto-organização da população quilombola, primordialmente das mulheres, é a essência do quilombo, uma vez que o quilombo existe porque as suas relações são baseadas na coletividade. Todavia, observa-se que as contradições advindas dos valores capitalistas, pautadas no individualismo, na concorrência, na propriedade privada e na superexploração da força de trabalho em uma sociedade estruturada no racismo e nas relações patriarcais de gênero, contribuem para que essas comunidades estejam em constante luta pela sobrevivência e para manter as relações comunitárias.

Para Andrade; Fernandes (2020, p. 119), “a luta por representação política igualitária entre homens e mulheres nos movimentos sociais é uma pauta presente no Brasil com mais solidez a partir dos anos 2000, mas que ainda hoje enfrenta desafios para sua efetivação”. Um dos desafios percebidos através de nossa análise é que a atuação no movimento popular não pode ser vista como dissociada da esfera privada, do trabalho reprodutivo, uma vez que historicamente são as mulheres que têm assumido essa obrigação. Nesse sentido, foi possível identificar nessa pesquisa que quando as mulheres estão nos movimentos ou assumem o trabalho considerado produtivo, elas permanecem assumindo o trabalho reprodutivo. Desse modo, um dos desafios apontados pelas mulheres envolvidas na pesquisa é a sobrecarga, já que elas assumem o trabalho doméstico, o cuidado dos filhos, o trabalho na roça e ainda são lideranças comunitárias, construindo movimentos populares.

Assim, conforme destaca uma das participantes:

Pra mulher é mais pesado, porque o homem hoje como liderança eu falo em questão de associações e tal, até mesmo para ele estar participando das reuniões, pra ele estar lá, tem alguém em casa que está resolvendo tudo por ele. Pra gente que é mulher é mais difícil, porque temos que estar conciliando as duas coisas, a liderança e os nossos afazeres em casa e também tem a dificuldade no sentido dos filhos, às vezes temos que estar numa reunião e temos que levar o filho ou então ter que pedir alguém pra estar olhando. (Dandara, Entrevista Comunidade quilombola de Macuco, 2022)

Constata-se que uma parcela de homens, ao saírem para o trabalho e até nas atividades de militância junto aos movimentos, tem a sua reprodução social garantida, pois existe uma mulher invisibilizada (esposa, mãe) dando todo o suporte para que ele não precise se

preocupar com o cuidado dos filhos e outras atividades da reprodução. Isso garante que eles tenham inclusive mais tempo livre para participar das plenárias e viagens sem precisar carregar a casa nas costas. Dessa maneira, o trabalho reprodutivo, conforme abordamos na sessão 2.3, contribui para que as condições de mulheres e homens à frente dos movimentos populares sejam desproporcionalmente diferentes.

Por outro lado, no interior desses movimentos, verifica-se a reprodução das relações que permeiam a vida privada de mulheres e homens.

Durante os eventos que acontecem aqui, sempre são as mulheres que estão na cozinha, sempre são as mulheres que tão organizando, sempre são as mulheres que tão na limpeza, sempre são as mulheres que tão coordenando para que os eventos aconteçam e os homens tão somente participando. (Dandara – Entrevista Comunidade quilombola de Macuco, 2022)

Outra questão interessante é que quando observamos eventos da militância, para além das mulheres serem a maioria das responsáveis pela alimentação e limpeza dos espaços, é possível notar que são elas que levam e cuidam dos filhos durante as atividades. Raros são os homens que levam seus filhos e se responsabilizam pelas atividades do cuidado durante as reuniões e eventos. Questões como essa precisam ser debatidas no interior dos movimentos, pois a forma como é organizada a vida privada interfere na vida pública e vice-versa, uma vez que essas dimensões são indissociáveis. Com isso em vista, ao participarmos de movimentos populares, precisamos olhar onde estão as mulheres e os homens nesses espaços e precisamos começar a questionar como vem sendo organizada nossa vida privada, se ela contribui ou dificulta nossa participação nesses espaços.

A partir dessa perspectiva, concordamos com Andrade; Fernandes (2020, p. 117) que “para além da temática raça, ainda há de se considerar que dentro desses espaços de poder, assim como entre quilombolas, a presença dessas lideranças femininas é minoria em lugares de influência e de decisão.”

“É o medo de pegar mais responsabilidade. Eu mesmo penso isso, eu tenho que pegar mais responsabilidade” (Acotirene – Grupo focal, Comunidade Quilombola de Macuco, 2022). Esse medo a que Acotirene se refere ao falar das mulheres assumirem a presidência da Associação da Comunidade Quilombola de Macuco, entendemos não apenas como medo, mas também como sobrecarga. Dentro disso, o que temos percebido é que a sobrecarga, devido à divisão sexual e racial do trabalho, tende a dificultar que as mulheres assumam os espaços de maior representação ou de maior prestígio.

Cabe reforçar que nossa pesquisa evidenciou que não é possível avançar na

representação igualitária dentro dos movimentos sem olharmos para o trabalho reprodutivo, sem repensar a divisão sexual do trabalho e se continuarmos tratando a vida privada como dissociada do espaço público. Inclusive porque os homens têm sido historicamente a maioria dentro dos espaços de poder e isso é fruto da construção social baseada em relações desiguais, posto que a divisão sexual do trabalho garante mais tempo para que eles ocupem esses espaços. Dessa forma, as engrenagens das relações patriarcais de gênero funcionam para manter os homens nas posições de privilégio.

Eu acho que a gente ocupa esses espaços também né madrinha, porque se eles não contar com a nossa colaboração acaba. Aqui mesmo no Macuco, se as mulheres não assumir esses espaços acaba. Eu acho que tá aí o porquê a gente não foi tanto pra presidência, porque a gente ocupa tantos outros espaços que a gente tem que tá, que na presidência alguém tem que ir porque tem reunião em tal lugar. Então, precisa as mulheres tá na comunidade, igual agora mesmo, o presidente tá viajando, aí as mulheres tão assumindo, porque se a gente não ocupa esse espaço também os homens vão aproveitar e dizer assim –agora as mulheres tá tudo nem sentando em casa. Por isso, se sai numa viagem pra fora e a mulher tem que tá aqui né. Agora mesmo quem vai organizar os espaços enquanto eles tão lá representando a comunidade, são as mulheres que tão aqui organizando a comunidade. Qualquer espaço, por exemplo, agora o presidente tá fora, mas qualquer movimento que aparecer na comunidade, não é porque ele tá fora que a comunidade vai deixar de se organizar do mesmo jeito, afinal, as mulheres tão aí. Então eu penso assim, se as mulheres falarem a partir de amanhã não vai mais permanecer na comunidade, aí a comunidade vai morrer, vai parar (Dandara – Grupo focal Comunidade Quilombola de Macuco, 2022).

E pra viajar, pra ir numa reunião em Badaró e pra participar da diretoria, não podia participar da diretoria, porque tinha viagem fora aí – a minha mulher tem que ir com os homens das outras, aí ia faltar respeito. Lembrando que nós pegamos essa liberdade, porque nós peitou. Mas tem muitas mulheres ainda em nossa comunidade que é restrita a participar das coisas se você recebe aquela pequena bolsa escola você e obrigada a passar pro marido ainda não pode pedir recurso. Isso mesmo já aconteceu comigo, não poder pedir um recurso um bolsa família, auxílio escola. Tem uma pessoa que eu não vou falar o nome que é falta de ética, que que contou uns dias atrás que vai buscar dinheiro escondido que não pode falar pro marido que ele pergunta aonde que tá, então assim é difícil pena que a gente não pode esticar a mão e ajudar porque eles são família, fica no meio junto. Quem fica mal visto é você (Zacimba Gamba – Grupo focal Comunidade quilombola de Tocoíós).

Pode ser observado, no relato de Dandara, que as mulheres têm consciência da importância delas para o quilombo e para os movimentos e que embora elas não estejam na presidência da Associação, “se as mulheres não assumir, esses espaços acaba”, afinal têm sido elas as responsáveis pela organização do quilombo. Verifica-se ainda que as mulheres, mesmo sobrecarregadas, vêm assumindo a liderança comunitária, sendo a solidariedade entre elas central para que consigam ocupar esse espaço.

Um desafio apontado na fala de Dandara e de Zacimba Gamba referente a assumir as funções do presidente é a necessidade de viajar e representar a comunidade em outros locais.

Esses relatos demonstram que a estrutura de opressão e de exploração dessa sociedade faz com que a necessidade de viajar seja um problema apenas para as mulheres. As preocupações com as viagens estão relacionadas aos ciúmes dos maridos, aos riscos de serem desrespeitadas e assediadas por outros homens e à inexistência de quem as substitua no trabalho doméstico e cuidado com os filhos, uma vez que o trabalho reprodutivo tem sido exclusivamente tratado como “coisa de mulher”.

Para Almeida (2022), a violência doméstica e o assédio são temas muito espinhosos nas experiências das mulheres, inclusive nossa pesquisa evidenciou que essa temática pouco apareceu nos relatos das mulheres durante a pesquisa de campo. As mulheres quilombolas de Tocoíós destacaram ainda a importância que é ter a Associação das Tecelãs e Fiandeiras como um espaço auto-organizado por mulheres, lugar onde companheiras partilham as violências vivenciadas em casa e ou dentro dos movimentos. Essa Associação, enquanto uma organização produtiva de mulheres, seria o que Almeida (2022) aponta com um lugar seguro onde as mulheres conseguem expressar suas dores e vergonha, sendo esse espaço essencial para “peitar” o machismo e construir estratégias contra a sub-representação dentro dos movimentos nos quais essas mulheres participam. Mas “infelizmente ainda tem isso de violência na comunidade, mulheres que não vão na reunião ou se vai na igreja, o marido tá olhando a hora que a porta da igreja fecha pra contar os minutos que ela chega em casa” (Maria Conga – Grupo focal Comunidade quilombola de Tocoíós).

O relato de Maria Conga reafirma que a violência contra as mulheres tem sido um desafio para a participação das mulheres nos movimentos. Nesse sentido, concordamos com Almeida (2022) que, no caso das mulheres quilombolas, essas temáticas são ainda mais complexas, tendo em vista que o convívio comunitário é a base do quilombo e, em prol da preservação desse convívio social, em nome da coletividade, as mulheres ao sofrerem isso tipo de situação tendem a silenciar tais abusos. Dessa forma, “a noção de comunidade, quando compreendida ingenuamente, pode ofuscar as violências internas a que as mulheres, em função das práticas sexistas, estão expostas” (ALMEIDA, 2022, p. 325).

Outro dado observado em ambas as comunidades quilombolas e que também foi identificado na pesquisa de Almeida (2022) é que “os casamentos costumam ocorrer entre moradores da própria comunidade, inclusive com proximidade de parentesco. Assim, a mulher vítima de violência acaba não prestando queixa” (ALMEIDA, 2022, p. 325). Nessa perspectiva, os movimentos populares são espaços pautados em construções coletivas, mas situações como essas de violência contra mulher infelizmente acontecem em seu interior. Em

alguns casos, as mulheres tendem a silenciar para não expor os movimentos e muitas vezes acabam se afastando deles.

Considerando a estrutura de opressão e de exploração dessa sociedade, a libertação das mulheres – sobretudo das mulheres negras quilombolas – perpassa a superação das relações patriarcais de gênero que são muitas vezes reproduzidas não apenas pelos homens, mas também pelas próprias mulheres – conforme abordamos no capítulo 2.

Cabe ressaltar que foi possível identificar que os desafios referentes à sub-representação, à sobrecarga, à violência doméstica e ao assédio não têm sido convertidos em pautas e debatidas no interior dos movimentos envolvidos na pesquisa para a construção de estratégias. Tais temas, quando são abordados, têm ficado restritos aos espaços que essas mulheres compreendem como seguros para falar. As pautas referentes à geração de renda foram apontadas pelas mulheres quilombolas de Macuco e Tocoíós como os principais temas tratados por elas nos movimentos:

É a geração de renda, um posto de saúde e eu até apresentei no comitê da saúde semana passada, foi criado esse comitê onde tem algumas participações quilombolas que eu faço parte dele, então aí eu coloquei a necessidade de um posto de saúde aqui dentro do quilombo que atenderia as comunidades do entorno. Uma das principais demandas é a geração de renda, como eu falei, a comunidade sobrevive da lavoura, mas não é suficiente, porque quando acaba o período da chuva a gente fica quase sem serviço remunerado dentro da comunidade, porque se tivesse algo que a gente pudesse tá produzindo na comunidade não precisava migrar. A gente já teve até umas iniciativas que foram com artesanato, com o corte de costura a gente teve algumas iniciativas nessa área, mas a gente tá caminhando aí com o projeto das mulheres que é da costura que a gente conseguiu recurso com a Deputada Andreia de Jesus, e aí a gente vai construir um galpão aqui na comunidade que é onde a gente pretende intensificar a formação dessas mulheres, porque a gente já fez um curso de corte de costura mas foi o básico e pra gente montar uma cooperativa e preciso ter um aprendizado mais especializado. Esse projeto a gente começou com dezessete mulheres e hoje a gente tá com quinze mulheres. A gente tá pretendendo formar essas mulheres e aí a gente vai produzir roupas pra vender e as roupas que a gente pretende costurar são roupas voltadas pra cultura afro e através disso tirar uma renda. Nós não precisar sair daqui pra ir pra fora trabalhar, dentro da própria comunidade tem mulher que sai pra colheita de café (Dandara – Grupo focal Comunidade quilombola do Macuco).

Não oferece os estudos e trabalho então eles saem pra fora a procura de trabalho e de estudo e lá por lá mesmo fica e forma a família e estabelece lá mesmo. Então o que eu estive pensando e conversando com o pessoal que dá assessoria aqui pra nós, que a gente poderia a partir de janeiro em diante fazer assim tipo um levantamento das mulheres de meia idade mulheres de trinta e poucos anos que elas não vão pra São Paulo mais pra fazer uma faculdade, elas saem todo ano pro café, entre dez a doze mulheres se ficar uma ou duas já é uma coisa boa. Porque igual aqui a mais nova é a Terezinha, ela Dinha, são três que tem menos de cinquenta anos a gente fica pensando que se entre essas mulheres dessas oficinas se colocar doze e ficar duas ou três já ajuda porque hoje nós estamos aqui daqui alguns anos não vamos estar mais (Tia Ciata – Grupo focal Comunidade quilombola do Macuco).

Mesmo tendo uma jornada de trabalho intensa no trabalho reprodutivo e também produtivo como trabalhadoras rurais, as mulheres ainda buscam outras alternativas de geração de renda que possibilitem que a migração deixe de ser a única alternativa de renda no quilombo. A principal pauta apontada pelas mulheres de ambas as comunidades é a geração de renda. Isso porque a autonomia financeira das mulheres contribui para romper com situações de violência e fazer com que tanto as mulheres como os seus companheiros não precisem migrar. Cabe ressaltar que o fortalecimento da agricultura familiar camponesa em nosso entendimento poderia também contribuir para criar mais alternativas de sobrevivência para as comunidades quilombolas.

A ausência de uma geração de renda própria coloca essa tensão concreta e material em Ser quilombola, na medida em que o tempo dirigido ao quilombo e sua vivência coletiva também são capturados pelo modo de produção capitalista, o que insere essas mulheres quilombolas numa luta que é também de classe (DUARTE; OLIVEIRA, 2021, p. 325).

Nesse sentido, a migração, o desemprego e subemprego, que são problemas vivenciados nas duas comunidades, representam os direitos de cidadania negados historicamente à população negra brasileira, principalmente à quilombola, afetando a comunidade como um todo, inclusive fragilizando a participação das mulheres nos movimentos populares, uma vez que para sobreviver as/os quilombolas precisam migrar para trabalhar – esse fator fragiliza a organização popular e a participação das mulheres nesses espaços. Mesmo quando não é ela que migra, mas apenas o companheiro, durante esses períodos, foi constatado que é aumentada a sua sobrecarga, afetando a sua participação nos espaços. Isso mostra o quanto não podemos olhar para a temática da participação de mulheres quilombolas em movimentos populares sem considerar as várias expressões do nó entre racismo-patriarcado-capitalismo, visto que essas estruturas afetam a produção e reprodução da vida.

Os capítulos 2 e 3 evidenciaram que a tríade racismo, relações patriarcais de gênero e capitalismo são estruturantes na formação histórica brasileira, fornecendo assim as condições necessárias para a superexploração do trabalho, pela qual são impostas a inferiorização do trabalho das mulheres e das pessoas negras e as múltiplas dimensões das desigualdades. As condições de desemprego e subemprego que essa população vivencia – tornando a migração a única alternativa de sobrevivência – expressa a reatualização do “Quarto de Despejo” – o que foi abordado na seção 2.3.2 Assim, as condições de vida e os desafios apontados pelas comunidades envolvidas na pesquisa não são questões específicas ou individuais, mas

resultados das condições históricas estruturais, que afetam a vida das comunidades quilombolas brasileiras, particularmente a vida das mulheres quilombolas.

Na comunidade de Macuco ainda não existe nenhuma iniciativa local de geração de renda, por isso as mulheres têm lutado para criar uma cooperativa que tenha como foco a produção de roupas afro, com o que elas têm a expectativa de fortalecer sua cultura negra e garantir uma renda para as famílias envolvidas. A comunidade quilombola de Tocoíós já possui, com a Associação da Tecelãs e Fiandeiras, projetos voltados à geração de renda para as mulheres, porém as mulheres envolvidas, como foi possível identificar na seção 5.2, estão acima de 53 anos; mas apesar das dificuldades, continuam se organizando e produzindo. Um dos desafios que se colocam para ambas as comunidades é a criação de alternativas econômicas para a juventude, para que ela não precise migrar para estudar e trabalhar:

Então, tem que aprender a viver com os problemas da gente. Pois a luta é grande de noite e de dia, essa luta da gente é antiga, chega uma hora que a gente pensa –minha luta é grande e agora quando vem chegando nisso, nos machismos dos homens, muitas vezes tem luta. Cê não tem uma companhia com ocê ali pra poder fortalecer, porque as vezes o homem tá ali, mas não é solidário e a gente precisa disso (Eva Maria do Bonsucesso – Grupo Focal, Comunidade Quilombola de Tocoíós).

O relato de Eva Maria do Bonsucesso mostra que o machismo tem representado um desafio para as mulheres quilombolas. No entanto, não foi possível perceber que os desafios advindos do machismo que se expressam por meio da violência contra a mulher, a sub-representação, a sobrecarga e os silenciamentos sejam convertidos em pautas e debatidos no interior dos movimentos mistos dos quais elas participam ou então ficam restritos aos espaços em que participam apenas as mulheres, por exemplo os Encontros de Mulheres Quilombolas realizados pela Coquivale. No caso de Tocoíós, a organização produtiva das mulheres por meio da Associação das Tecelãs e Fiandeiras foi um espaço que contribuiu para que as mulheres avançassem na representatividade e também rompessem com os silenciamentos, todavia o machismo ainda persiste, tal como relatado por Eva Maria do Bonsucesso.

Cabe ressaltar que as mulheres das duas comunidades que participaram da pesquisa destacaram o impacto do período de pandemia sobre a comunidade. Há pouco tempo as comunidades retornaram às reuniões nas comunidades e a outros espaços de convivência comunitária. Foi ressaltado ainda a importância de as comunidades quilombolas terem sido priorizadas na vacinação contra a Covid. Embora as comunidades não estivessem se reunindo, foi destacado que a solidariedade foi essencial para manter as relações comunitárias até mesmo em um período de isolamento social.

Dito isso, foi possível identificar que os espaços auto-organizados das mulheres são centrais para que elas consigam transformar seus desafios em pautas, para fortalecer sua participação nos movimentos populares mistos e para romper com as estruturas de opressão e exploração. No item seguinte abordaremos a temática “fala” como um elemento apontado pelas mulheres quilombolas enquanto um desafio que também tem afetado a participação delas nos movimentos populares.

5.5 “EU NÃO SEI FALAR, MAS EU ENTRO EM QUALQUER LUGAR”: O NÓ QUE DESAFIA AS MULHERES QUILOMBOLAS

Ao buscarmos verificar como as mulheres negras quilombolas descrevem o processo de participação, foi possível identificar que o nó do patriarcado-racismo-capitalismo que permeia as relações sociais interfere no conjunto de relações sociais, inclusive nos nossos comportamentos, nas posturas, nos olhares, na fala, no ato de escutar e de se sentir escutada, na nossa subjetividade e em especial no nosso silêncio – como abordamos no capítulo 4. Esse item foi elaborado a partir da escuta das mulheres que contribuíram com a pesquisa de campo e também das vivências e escutas proporcionadas pela participação no Encontro de Mulheres de Comunidades Tradicionais do Vale do Jequitinhonha, que abordamos no capítulo 1.

Nesse sentido, durante a pesquisa de campo nas comunidades quilombolas de Macuco e de Tocoíós, as mulheres quilombolas apontaram que a fala, ou melhor, o silêncio de boa parte das mulheres tem sido um desafio para a participação nos movimentos. Parte das lideranças começaram a relatar que se sentiam sozinhas nos espaços, pois sempre eram elas que levavam as reivindicações e as outras companheiras sempre ficavam caladas. Nesse momento, as mulheres que estavam em silêncio, começaram a partilhar o quanto era difícil e doloroso falar. Elas relataram que, em muitos espaços, nem sempre concordavam com o que estava sendo proposto, ou até mesmo ficavam com vontade de falar, de apoiar as lideranças, mas que não conseguiam, porque achavam que “Não sabiam falar. Antes nós não tinha voz nenhuma, infelizmente, e hoje nós estamos a frente com nosso direito de falar e ouvir, porque antigamente só eles falavam e não podia responder. Mas nem todas conseguem usufruir desse direito” (Maria Felipa – Grupo focal Comunidade Quilombola de Tocoíós, 2022). Assim, durante o grupo focal, escutamos inúmeros relatos que trouxeram ao centro o silenciamento das mulheres quilombolas:

Para apresentar nossas pautas tem que ter esse poder da fala, porque muitas vezes cê traz a pauta, mas não consegue falar na reunião da Associação, por causa das dificuldades das próprias mulheres de falar e ocupar esse espaço e aí fica fraco (Dandara – Grupo Focal, Comunidade Quilombola de Macuco, 2022).

O relato de Dandara nos inquieta a refletir o que seria o poder da fala nessa sociedade permeada pelo sexismo e racismo estrutural? Nesse sentido, percebemos que esse silenciamento, em especial das mulheres quilombolas, é uma expressão histórica estrutural da opressão e exploração, que a figura de Anastásia apresentada no cap.4, traduz bem essa condição de ter que *ser surda e muda*, de não ter direito a voz, ao poder da fala e nem mesmo de ser escutada. Nota-se que, embora avançamos em direitos, o racismo e as relações patriarcais de gênero fazem com que ainda exista *algumas mulheres que tem medo de falar* (Zacimba Gamba, Grupo focal Comunidade Quilombola de Tocoíós, 2022).

No nosso grupo aqui acontece isso, quando nos tamo em reunião discutindo alguma coisa, tá aquelas colegas lá caladinha quando sai aí porque você falou isso e aquilo, mas eu não posso falar eu não falo direito. Aí eu falo assim, uai cada um fala do jeito que sabe, ninguém nasceu sabendo (Maria Felipa – Grupo Focal, Comunidade Quilombola de Tocoíós, 2022).

Eu não tive estudo, porque eu tive que ajudar meus pais a trabalhar, porque eu era a mais velha, então eu tive que ajudar meus pais trabalhar. Além disso, eu casei e a diferença de idade pro meu companheiro era bem e eu tive meus filhos. Assim eu não sei falar, mas nunca tive medo de falar não, tudo que eu falo eles entendem porque eles são entendidos, eu não sou. Mas se eu falo errado, eles entendem certo e por isso sou mãe de oito, os quis fazer faculdade fez (Aqualtune – Grupo Focal, Comunidade Quilombola de Tocoíós, 2022).

As mulheres participam, mas tem mulher que tem muita dificuldade participar. As mulheres participam, mas as vezes participa desses movimentos, mas ainda precisa adquirir esse poder de fala, porque as vezes a gente vai nos movimentos, mas temos essa dificuldade de falar. Se a gente só vai e ouve, então muitas vezes a gente tem dificuldade de repassar. Nós participamos de uma reunião agora da saúde em Minas Novas, que era exatamente isso, era a gente levar as demandas das comunidades e teve essa dificuldade. Muitas dessas pessoas falar é igual eu falei, se ocê não fala é porque tá tudo bem, não coloca nosso ponto de vista e vai aceitar o ponto de vista que as outras pessoas vão apresentar (Dandara – Grupo Focal, Comunidade Quilombola de Macuco, 2022).

Foi por meio da escuta atenta dessas mulheres quilombolas que comecei a me ver nas histórias delas, já que eu acreditava que não sabia falar. Então, foi me vendo nessas falas que senti a necessidade de partilhar também no grupo focal o meu processo de silenciamento, toda a dificuldade que eu tinha para conseguir falar – o que relatei na seção 4.2. A partir da minha escuta, as lideranças mais participativas também compartilharam que antes elas também não conseguiam falar:

E às vezes a dificuldade de falar cê tando num movimento, às vezes a gente necessita que uma pessoa fala, aquela fala daquela pessoa vai resolver o problema. As vezes a pessoa tem a ideia, mas tem dificuldade de falar de pôr pra fora, a fala então é muito importante nesse movimento. No movimento, agente ouvi muito as vezes, ouve aquilo que não concorda tanto, mas acaba não falando. Aí acaba que a gente acha que aquilo que aquela pessoa falou não era o correto, mas vai ser o que vai ser aprovado, porque a gente acaba que participa do movimento, tem o poder da fala, mas não consegue usar. Acho que todos os eventos que tem a gente participa, igual a gente luta aí pra...pra gente alcançar esse poder aí né, que é o lugar da fala e a gente também precisa perder esse medo, eu falo pra meninas eu falo pra elas “– nós precisamos falar”. Aí elas chegam assim “– eu não sei falar”. Não existe não saber falar, fala o que cê pensa (Nancy – Grupo Focal, Comunidade Quilombola de Macuco, 2022).

A maior parte dos que participam do movimento são mulheres, outra coisa que tá faltando é mais apoio incentivo as mulheres, porque tem mulheres na comunidade, mas elas ainda precisam de um incentivo maior até mesmo pra alcançar mais esse poder de fala. As vezes a gente participa dos movimentos, mas elas ainda têm muita vergonha de falar, então eu acho que a gente precisa de um apoio que seja um curso voltado nessa área pra pessoa se sentir mais à vontade pra falar, eu por exemplo já tive muito medo de participar desses eventos, mas foi participando que perdi esse receio (Dandara – Grupo Focal, Comunidade Quilombola do Macuco, 2022).

Às vezes penso assim, eu não vou falar é bobagem, o que eu quero falar. Aquela ideia que ocê achou que era bobagem, vai ser discutida no coletivo, aí chega em casa em quatro paredes, ocê ouve muita coisa que te desanima (Luciana Teixeira- Grupo Focal, Comunidade Quilombola de Macuco, 2022).

Foram as provocações despertadas durante a pesquisa de campo que, como ressaltai anteriormente, definiram a metodologia e o direcionamento teórico-prático que adotei na condução de minha contribuição no Encontro de Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Jequitinhonha abordado no capítulo 1 e na elaboração do capítulo 4 desta tese. Escolhi trabalhar com a figura e a imagem de Anastasia porque compreendi que todo esse processo de silenciamento e de uma máscara invisível que se faz ainda presente em nossa boca não diz respeito apenas a minha história ou a das mulheres de Macuco ou Tocoíós, mas, sim, à reprodução da estrutura de opressão e exploração que molda nossos comportamentos, gestos e corpos.

Durante o Encontro de Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Jequitinhonha, após apresentar a história de Anastásia, fiz algumas perguntas para as participantes: “Somos Anastásia?”. Quase unânimes, as mulheres responderam que sim, que elas às vezes se sentiam como se tivessem uma máscara na boca; outras se mostraram impactadas com a imagem de Anastásia e com a pergunta. Foi um momento de muita emoção, em que os olhos de algumas mulheres, inclusive o meu, lacrimejavam, pois é muito doloroso se ver em uma imagem de tamanha violência e reconhecer que essa máscara, ainda se faz presente na nossa subjetividade.

Eu falo? Consigo me expressar? De que forma? Parte das mulheres responderam que conseguiam falar em conversas corriqueiras, mas que tinham dificuldade em falar em público, responderam inclusive da dificuldade de se expressar. Sobre a forma de falar, as mulheres destacaram que falavam às vezes por meio de um abraço, de um olhar, ajudando e acolhendo outras companheiras, dos gestos etc. Foi refletido ainda que, realmente, falamos de várias formas e que inclusive podemos, em alguns momentos, escolher o silêncio; mas quando não conseguimos falar por medo ou insegurança, então o silêncio nos violenta, porque não é uma escolha, ele acontece como resultado do funcionamento dessas estruturas de opressão e exploração, conforme o relato de uma das participantes, a quem demos o nome de Anastásia Livre para preservar sua identidade:

Eu fiquei anos da minha vida, até os meus 18 anos, eu tinha um sonho muito grande, de estudar e o desafio pra mim estudar era grande. Mas parece que eu já nasci com aquele instinto que eu ia lutar por isso. Só que, por um motivo ou outro, vem filho e outras coisas e eu acabei parando de estudar, porque o desafio foi muito grande. E com isso, eu fiquei anos de minha vida silenciada dentro de casa, por conta da depressão, mas também por sequela de muitas outras coisas e até minhas primas que chegavam na minha casa para visitar, eu entrava para o quarto e escondia. E aí foi no trabalho como líder comunitário e antes com o meu casamento e após o casamento como líder comunitário, que eu fui me desenvolvendo, até chegar no ponto de conseguir falar e de estar até como líder sindical, no sindicato dos trabalhadores rurais de minha cidade (Anastásia Livre – Relatório do Encontro de Mulheres de Comunidades tradicionais do Vale do Jequitinhonha, 2022).

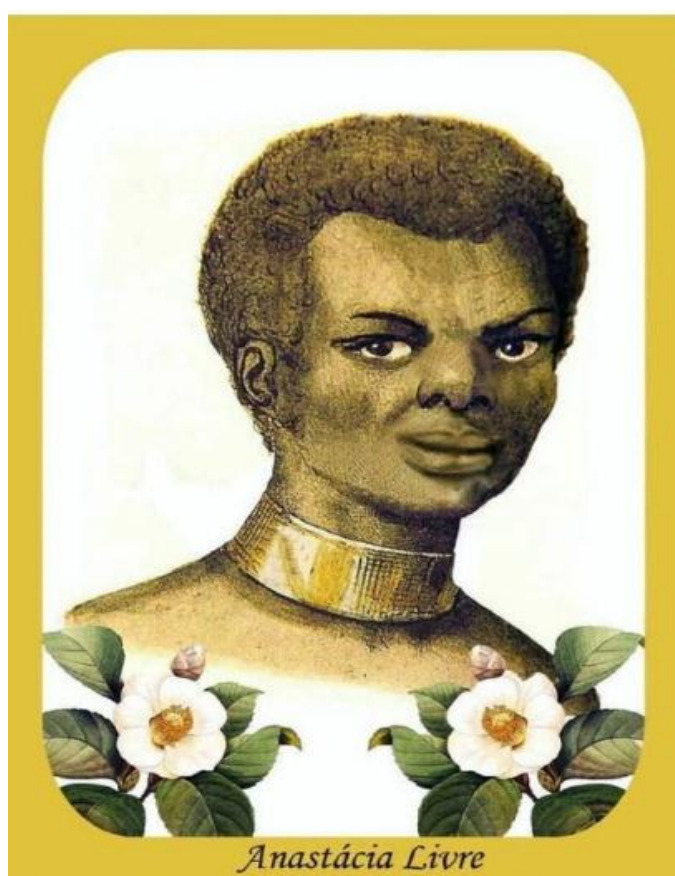
Esse depoimento evidencia que o silêncio é uma imposição das engrenagens invisíveis que estruturam a nossa sociedade. Isso mostra o quanto precisamos desmitificar essas estruturas que são baseadas no silenciamento das mulheres, sobretudo das mulheres quilombolas.

Após abordarmos a fala, trabalhamos o ato de escutar, com as seguintes perguntas norteadoras: “Eu escuto? O que escuto? Quem escuto? Eu sou escutada?”. Foi muito interessante observar que parte das mulheres reconheceu que nem sempre consegue escutar, mas principalmente, não se sente escutada, inclusive que é comum ser interrompida quando está falando, sendo relatada a necessidade, em alguns momentos, de aumentar o tom da voz para tentar concluir o raciocínio durante uma reunião. Em outros depoimentos, apareceu que, às vezes, durante as reuniões, as ideias das mulheres eram apropriadas pelos homens, pois eles, ao repetirem as falas das mulheres, não apenas são escutados, mas também recebem os créditos pelas ideias. Foram vários depoimentos que abordaram esse tipo de violência sofrido cotidianamente pelas mulheres em diversos espaços, inclusive no interior de movimentos dos quais essas mulheres fazem parte. Assim, não apenas falar tem sido historicamente um desafio

para as mulheres, mas serem escutadas e terem sua fala valorizada, não serem interrompida, afinal quem é escutado, na maioria das vezes, são os homens, principalmente os brancos e ricos.

Antes de fechar minha contribuição no Encontro de Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Jequitinhonha, apresentei para as participantes a imagem da Anastasia Livre, com a pergunta “O que nos Liberta?” e parte do poema “Uma ladainha pela Sobrevivência”, de Audre Lorde (1997).

Figura 22 – “Monumento à voz de Anastásia”



Fonte: Yhuri Cruz (20190)

Quando falamos nós temos medo
nossas palavras não serão ouvidas
nem bem-vindas
mas quando estamos em silêncio
nós ainda temos medo

Então é melhor falar
tendo em mente que
não esperavam que
Sobrevivêssemos
(LORDE, 1997)

As mulheres relataram que o que ajudava na sua libertação eram os espaços de formação, as vivências e principalmente o Encontro de Mulheres de Comunidades Tradicionais e outros espaços coletivos, bem como o acolhimento e a escuta das companheiras, os afetos. Inclusive, houve relatos de mulheres que viviam em situação de violência, não falavam muito, ficavam mais em casa e que quando uma companheira do movimento sindical passou a chamá-las e levá-las para os movimentos populares, libertaram-se da situação de violência que viviam e hoje são lideranças nas comunidades e ajudam na libertação de outras mulheres.

Finalizamos a atividade com um trabalho em grupo, no qual as mulheres foram divididas em 5 grupos, tendo as seguintes questões orientadoras: como está a nossa participação? Quais desafios temos em nossos territórios? Quais são nossas pautas (lutas), pautas das mulheres, dentro dos nossos territórios? Por que lutamos? Como podemos fortalecer a luta e a nossa participação na defesa dos nossos territórios? Ficou definido com os grupos que a apresentação seria no dia seguinte e que poderia ser realizada da forma que escolhessem, podendo, por exemplo, ser por meio de poesia, teatro, música, dentre outras possibilidades.

Dando continuidade ao Encontro, no dia seguinte, foram realizadas as apresentações dos grupos. Em meio a elas, foi destacado o quanto as comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha não tinham acesso aos seus direitos básicos, à educação, à saúde, à infraestrutura. Em relação à questão das mulheres, elas disseram o quanto ainda se tem o pensamento de “Como se a gente não valesse muito”. Elas relataram ainda sobre a importância de conhecer os seus direitos, formar grupos, compartilhar conhecimentos, fortalecer os quilombos e agir. Foi relatado também sobre a relevância dos registros escritos, uma vez que a oralidade é importante, mas precisavam deixar registrada a história dos seus quilombolas.

Um dos grupos lembrou a importância da religiosa Irmã Sandra Pinto, como uma liderança que foi essencial para o fortalecimento da auto-organização das mulheres quilombolas no Vale do Jequitinhonha. Cabe ressaltar que a Irmã Sandra Pinto foi a primeira pessoa que não apenas me apresentou a luta das comunidades quilombolas da região, mas me inseriu no trabalho de base com os trabalhadores e trabalhadoras migrantes temporárias(os), em especial com as mulheres quilombolas. Esse nome representa uma pessoa que já fez a sua passagem, mas que fortaleceu muitas mulheres quilombolas do Jequitinhonha e que em 2008 me acolheu na Pastoral do Migrante e me colocou à frente de atividades com mulheres

quilombolas. Assim, nesse momento, eu vi que as linhas e nós que tecem e unem nossas lutas podem ser mais fortes do que o nó que oprime e explora.

As mulheres destacaram ainda a importância da representatividade política, especialmente das mulheres quilombolas e indígenas, ao entrarem para a política eleitoral, e o quanto é desafiante esse espaço.

Em um determinado momento, as mulheres cantaram na apresentação uma música que elas entendem que resume os temas trabalhados – segue o refrão abaixo:

Pra mudar a sociedade
Do jeito que a gente quer
Participando sem medo
De ser mulher
("Sem medo de ser mulher" – Zé Pinto)

A ida a Campo e a participação no Encontro de Mulheres de Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Jequitinhonha responderam às perguntas que nos inquietavam quando propomos esta pesquisa, mas, ao mesmo tempo, geraram novas questões, que possivelmente serão respondidas em novas pesquisas. Para além de responder a essas questões, a participação nesse Encontro fortaleceu as relações estabelecidas nas entrevistas e nos grupos focais, pois, como um espaço de reencontro, estabeleceram-se relações carregadas de afeto, admiração, respeito, nas quais construímos e fortalecemos vínculos com essas mulheres, restando a vontade de voltar às comunidades para realizar ações de pesquisa e extensão pela UFVJM, articulada à militância junto ao GMOM e também para participar das atividades das comunidades.

Ao olharmos para a temática participação de mulheres quilombolas nos movimentos populares, passamos a compreender que a tríade do racismo-sexismo-capitalismo produz e reproduz um conjunto de opressões/exploração na vida cotidiana das mulheres negras que marcam os nossos corpos. O racismo estrutural faz com que as marcas da escravidão ainda se façam presentes na nossa entonação de voz, nas nossas expressões corporais e nas nossas formas de sociabilidade, afetando a participação das mulheres nos movimentos.

O mito da democracia racial (abordado na seção 2.3) cumpre com o papel de ocultar essas relações, fazendo com que as pessoas negras não apenas neguem as relações do seu corpo com sua ancestralidade diaspórica, mas também sejam moldadas por todo esse processo, que define o lugar que os corpos e as vozes delas devem ou não ocupar nessa sociedade.

Toda fala é importante, o ponto de vista de cada é importante. Por exemplo, o ponto de vista do outro é diferente do meu com certeza e talvez ele tem uma ideia, mas o outro falar o ponto de vista dele, vai agregar muito naquela ideia quando juntar tudo (Dandara – Grupo Focal, Comunidade Quilombola do Macuco, 2022).

A fala é considerada um rito de passagem no qual alguém deixa de ser objeto e transforma-se em sujeito (RATTS, 2006; GONZALEZ, 2020). Para Hooks (2019a), o que nos silencia é invisível e nossos corpos são moldados pelas estruturas de opressão e de exploração que permeiam as relações sociais; dessa forma, encontrar a voz não pode ser romantizado ou banalizado. Com isso, ao se transformar em sujeito, a pessoa negra não está somente se reconhecendo enquanto sujeito, mas vincula-se também a sua ancestralidade negra.

Cabe ressaltar que pude observar, na pesquisa de campo e no Encontro de Mulheres, que embora as mulheres apontem a fala como um desafio nos espaços frequentados, durante as apresentações culturais, foi percebido que, por meio dos batuques, das folhas e das congadas, todas elas conseguiam cantar, jogar versos e batucar.

No capítulo 4, apresentamos, em conformidade com Ratts (2006), as reflexões de Beatriz Nascimento sobre corpo-documento e corpo-território. Tais conceitos contribuem para a compreensão das marcas do processo de dominação-exploração sobre os corpos das mulheres quilombolas, como também para perceber que tais corpos são grafados de insurgências, por memórias do que liberta e do que se liga a sua ancestralidade negra. Em meio a isso, o tambor, o atabaque e os versos movimentam não só o corpo, mas também acaba com esse silenciamento; é como se essas mulheres encontrassem a sua voz, o seu poder da fala. O território quilombola, o seu modo de vida e as suas expressões culturais são para essas mulheres o território de liberdade grafado em seus corpos. Assim, o silêncio e ou a fala forte e alta dessas mulheres quilombola são expressões documentadas em seus corpos, com todo o processo histórico de dominação-exploração e também de resistências.

“Uma coisa que mãe ensinou nós foi que – Eu não sei falar, mas eu entro em qualquer lugar” (Zacimba Gamba – Grupo focal Comunidade quilombola de Tocoíós, 2022). Essa fala nos faz refletir sobre a importância da nossa ancestralidade negra, de reconhecer a importância das mulheres negras que vieram antes, para que hoje pudéssemos quebrar as máscaras da opressão e exploração que cotidianamente tentam nos silenciar e também para que possamos, como Gonzalez (2020) e Hooks (2019a) nos ensinam, encontrar a nossa voz. É a referência e o respeito pela resistência e luta de nossa ancestralidade negra que ajudam a apontar o caminho para a nossa libertação.

6 CONCLUSÃO

*É tempo de caminhar em fingido silêncio,
e buscar o momento certo do grito,
aparentar fechar um olho evitando o cisco
e abrir escancaradamente o outro.*

*É tempo de fazer os ouvidos moucos
para os vazios lero-leros,
e cuidar dos passos assuntando as vias
ir se vigiando atento, que o buraco é fundo.*

*É tempo de ninguém se soltar de ninguém,
mas olhar fundo na palma aberta
a alma de quem lhe oferece o gesto.
O laçar de mãos não pode ser algema
e sim acertada tática, necessário esquema.*

*É tempo de formar novos quilombos,
em qualquer lugar que estejamos,
e que venham os dias futuros, salve (2023⁸³),
a mística quilombola persiste afirmando:
“a liberdade é uma luta constante”
(“É tempo de Aquilombar!”, Evaristo, 2020)*

Esta tese se iniciou com o poema “Insegurança”, de Beatriz do Nascimento (2015), no qual a autora nos provoca no sentido de refletirmos sobre os desafios que se aprofundaram nos últimos anos no Brasil – apontados na introdução. Porém, ela também nos inquieta quanto à percepção da necessidade de construir estratégias coletivas para enfrentar tais desafios. Isto posto, as palavras de Conceição Evaristo (2020) no poema “É tempo de aquilombar!”, não são apenas um anúncio de um esperar que se expressa nos primeiros dias de 2023, mas traduz também essa necessidade de transpor o individualismo como um dos pilares que sustentam a sociedade capitalista, por meio do aquilombamento enquanto um ato de resistência coletiva.

O termo *aquilombar*, utilizado por Evaristo (2020), foi popularizado nos últimos anos no Brasil tanto junto ao movimentos negro, quilombola e feministas negras, como também entre as(os) pesquisadoras(os), sendo utilizado no sentido de destacar a construção histórica da resistência negra no Brasil. Esse termo vai na direção do que Nascimento (2021) nos ensinou sobre os quilombos como sistemas alternativas que prevaleceram no pós-Abolição, por meio das comunidades remanentes de quilombo, das favelas, dos terreiros e de outros locais onde a sobrevivência da população negra sempre foi pautada na construção coletiva e na preservação dos modos de vida baseados em laços comunitários. Dentro disso, *aquilombar*

83 No poema original de Conceição Evaristo, consta 2021, porém considerando que ele é atual, esta adaptação acabou substituindo 2021 por 2023.

“é o movimento de buscar o quilombo, formar o quilombo, tornar-se quilombo. Ou seja, aquilombar-se é o ato de assumir uma posição de resistência contra-hegemônica a partir de um corpo político” (SOUTO, 2020, p. 141).

Nesse sentido, o poema de Evaristo (2020) nos aponta a necessidade de nos aquilombarmos para sobreviver e para construir a mais acertada tática nos novos tempos. Iniciamos o ano de 2023 com a posse emocionante do Presidente Luís Inácio Lula da Silva, que, nos primeiros dias de governo, recriou do Ministério da Igualdade Racial e iniciou a reorganização do Ministério da Cultura, possibilitando o retorno da Fundação Cultural Palmares (FCP) enquanto instrumento de defesa e preservação dos territórios quilombolas. É importante apontar ainda que esse esperar dos novos tempos nos coloca a necessidade de mantermos viva a chama do aquilombamento, em defesa da democracia, dos nossos territórios e dos direitos básicos, pois a democracia é uma luta constante. O que vai determinar os rumos de nossa história enquanto sociedade é essa capacidade de nos aquilombar, na construção do projeto de sociedade livre das opressões e exploração de raça, classe e gênero.

No decorrer da nossa tese, em vários momentos, foram citadas as invisibilidades históricas no Brasil dos quilombos, as concepções equivocadas que definiam o quilombo como um lugar de negro fugido e a necessidade de compreendê-los como um espaço da resistência coletiva das pessoas negras contra escravidão, em que os laços comunitários foram essenciais para a sua continuidade histórica (NASCIMENTO, 2021). Além disso, destacou-se a invisibilidade das mulheres negras no Brasil, principalmente das mulheres quilombolas. Tal invisibilidade (ou interpretações equivocadas) foi socialmente produzida, é o nó capitalismo-racismo-patriarcado em um país marcado pela dependência, que a produz e, ao mesmo tempo, possibilita que as históricas oficiais sejam contadas pela perspectiva do opressor.

A partir desta tese, percebemos que o projeto colonialista capitalista, racista e patriarcal no Brasil, que violentou e explorou os corpos negros, sobretudo os das mulheres negras, continua em curso, sob a roupagem da estrutura de dominação-exploração capitalista-racista-patriarcal. Gonzalez (2020) já alertava que a mulher negra no Brasil é objeto de uma tripla discriminação, que se expressa nos indicadores sociais que apontam as mulheres negras como as maiores vítimas do feminicídio, da violência sexual, da pobreza, do subemprego, do desemprego e da sub-representação política. São elas que têm seus filhos e companheiros violentados e assassinados dia a dia pela violência – em grande parte, pela violência policial – , conforme abordamos no capítulo 2. Desse modo, a permanência dos quilombos no Brasil é uma reação ao racismo estrutural; se o quilombo do passado era o lugar onde negros e negras

encontravam sua liberdade e sua sobrevivência, hoje as relações comunitárias que permeiam as comunidades remanescentes de quilombo permanecem sendo expressão da resistência do povo negro.

Cabe ressaltar, dentro disso, a importância do movimento negro, quilombola e de mulheres negras para o reconhecimento legal das comunidades remanescentes de quilombo no Brasil, de forma a transformar as comunidades negras em sujeitos de direitos a partir da art. 68 ADCT da CF88. Porém, foi possível concluir com esta tese que esse reconhecimento legal e os demais direitos conquistados nesse contexto são uma disputa cotidiana, uma vez que a governabilidade racista, ou melhor, o racismo estrutural e institucional está entranhado no Estado brasileiro. Logo, percebe-se a necessidade de manter uma vigilância constante, porque essa governabilidade racista ora retroage, ora avança contra os direitos das pessoas negras no Brasil.

Esta tese foi uma oportunidade de retornar os estudos sobre o patriarcado, destacando que ele se sustenta na dominação-exploração das mulheres. Ao abordamos as relações patriarcais de gênero, procuramos deixar evidenciado que essas relações estão intrincadas com as relações de raça e classe. Compreendendo que o trabalho é fundante das relações sociais, procuramos fazer uma abordagem sobre o trabalho, principalmente refletindo o processo de separação do trabalho produtivo e reprodutivo e como essa separação se deu a partir de um projeto de dominação-exploração das mulheres (FEDERICI, 2017).

Por muito tempo, o tema trabalho reprodutivo foi tratado como secundário, todavia, em nosso entendimento, ele trata da produção da vida, então precisamos aprofundar esse debate. A partir dessa pesquisa, se, por um lado, percebemos a importância desse caminho teórico – justamente porque ele contribuiu para a reflexão do tema –, por outro percebemos que, nas comunidades remanescentes de quilombo, a separação entre trabalho produtivo e reprodutivo são menos rígidas, pois as mulheres assumem pluriatividades (PONTES, 2019). Entretanto, as atividades ligadas à reprodução tendem a ficar a cargo, exclusivamente, das mulheres.

O reconhecimento como remanescentes de quilombo é um processo comunitário, que reafirma o laço desse grupo étnico que possui uma identidade comunitária específica. Nesse sentido, ele fortalece a identidade coletiva, visto que é a comunidade que precisa se organizar – em especial, por meio de associação quilombola – para reivindicar o seu reconhecimento e territorialidade. Mas, para além da luta pelo território, lutas contra a opressão e dominação das mulheres quilombolas devem ser colocadas em pauta, já que diz respeito à existência das

mulheres quilombolas e que tais opressões comprometem a movimentação delas dentro e fora do quilombo.

Mesmo diante dessa estrutura de dominação-exploração, no decorrer da pesquisa, fomos percebendo que as mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha vêm se destacando como lideranças comunitárias, sendo as Associações Comunitárias Quilombolas os principais espaços dos quais participam. A tese mostrou ainda que as comunidades remanescentes de quilombos também expressam as contradições das relações de classe, raça e patriarcais de gênero, afetando a vida de mulheres e homens quilombolas.

É importante ressaltar que o processo de escrita da tese, leitura e reflexões contribuíram para ampliar os conhecimentos sobre a temática abordada. Assim, é possível afirmar que aqui não se trata do fim de uma caminhada, mas do amadurecimento de elementos teóricos dessa temática que possibilitarão novas elaborações e a moldagem de uma prática política mais qualificada.

Quanto à importância desta pesquisa para o serviço social, precisamos reafirmar que sem luta contra o racismo e contra o sexismo, não existe a luta anticapitalista. O racismo e o patriarcado são estruturais e estruturantes da nossa própria formação social, a construção do racismo e do machismo nessa sociedade faz com que a questão racial e as relações patriarcais de gênero estruturam e deem contornos particulares à questão social brasileira (EURICO; GONÇALVES; FORNAZIER, 2021).

Trata-se de uma:

subordinação que estrutura as classes sociais no capitalismo e que está associada a outras formas de discriminação que se assentam nas relações patriarcais de gênero, nas iniquidades produzidas pelo racismo estrutural, no cerceamento do direito à liberdade no exercício da sexualidade, na desvalorização das pessoas com deficiência, entre outros determinantes das desigualdades sociais que expressam a questão social (EURICO; GONÇALVES; FORNAZIER., 2021, p. 295).

Percebe-se que o serviço social, nos últimos anos, vem avançando nesses debates, mas continua sendo um desafio dar ênfase às temáticas raça/etnia, em especial no debate sobre povos indígenas e quilombolas. Ao consultar a plataforma antirracista da ABEPSS, lançada em 2022, constatamos que poucas obras retratam esses povos. As comunidades remanescentes de quilombo, sobretudo as mulheres quilombolas, são o público-alvo da atuação das assistentes sociais. As assistentes sociais, além de gerirem políticas voltadas a essa população, também elaboram parte dessas políticas e trabalham diretamente com essa população. Dessa forma, conhecer a realidade das comunidades remanescentes de quilombos,

rompendo com a visão folclorizada e preconceituosa que temos sobre ela, possibilitará uma atuação profissional qualificada e alinhada ao projeto profissional do serviço social. Outra questão importante é a construção de novas relações de gênero, e, para isso, um desafio que se coloca é criar estratégias para que os homens percebam o quanto as masculinidades construídas sob as bases heteropatriarcal também é prejudicial a eles.

Outro ponto importante a destacar é que essa pesquisa me ensinou que o autocuidado é um ato revolucionário. Federici (2017) nos mostrou que a instauração do patriarcado se deu por meio de uma guerra contra as mulheres, retirando delas e criminalizando as práticas ancestrais de autocuidado. Essas práticas eram baseadas no bem comum; hoje vemos um mercado do autocuidado altamente lucrativo, branco e desigual. O conhecimento e práticas populares de cuidado da saúde que se pautavam no cuidado de todos do quilombo vem sendo capturados e transformados em fórmulas que podemos comprar nas farmácias e/ou práticas vendidas por terapeutas. O capitalismo-racismo- patriarcado é um projeto de morte, visando primordialmente aos corpos das mulheres negras. Como Conceição Evaristo (2015) nos ensina: “Combinaram de nos matar e nós combinamos de sobreviver”. Então temos de fortalecer os espaços coletivos pautados no autocuidado, pois essa sociedade adoece e mata as mulheres.

Cada vez tornando-se sobreviver mais caro. Ademais, vem sendo roubado dessas mulheres o tempo que tinham para as práticas ancestrais de autocuidado. As mulheres quilombolas sofrem cotidianamente toda uma violência da opressão e exploração, que se expressa na sobrecarga aumentada pelo trabalho reprodutivo. Logo, pensar na participação das mulheres quilombolas em movimentos populares perpassa também refletir sobre estratégias coletivas de autocuidado, para que nossas mulheres parem de morrer. A população quilombola foi a segunda população que mais sofreu assassinatos no Brasil em função de conflitos agrários 2021 (CPT, 2022). As mulheres correm riscos triplos, pois podem ser assassinadas em conflitos com fazendeiros, além de serem vítimas de feminicídio e de diversos males físicos e mentais decorrentes das muitas opressões e explorações a que estão submetidas.

Cabe ressaltar que a demonização das culturas, das religiões de matrizes africanas, dos saberes e conhecimentos amefricanos e de suas práticas de cura indígenas e quilombolas é parte de um projeto colonizador capitalista, racista e patriarcal (SOARES, 2021). Essas práticas anticolonialistas e anticapitalistas sobrevivem nos quilombos e as mulheres são suas guardiãs. A resistência dessa população nos ensina que precisamos ficar atentos aos seus

ensinamentos ancestrais e saber valorizá-los.

No enfrentamento a essa violência, na linha de frente e no acúmulo de forças cotidianas que garante a resistência na luta, estão as mulheres. A batalha das quilombolas e sua ação política não é instintiva, porque estão sob ameaça suas vidas, dos seus filhos e dos seus companheiros; como poderíamos supor, é política, mas a política delas comporta afetos, pois, para elas e dentro da cosmovisão quilombola, o afeto pode ser transgressor e político. Nós, que estamos do lado da academia, temos de entender essa dimensão da luta dessas mulheres, a partir de sua cosmovisão, de seus modos de ser e, sobretudo, da ancestralidade, que é parte de suas interações e organicidade com os territórios. (SOARES, 2021, p. 527)

Pessoalmente, aprendi, no percurso da tese, que é desafiante ser mulher negra, pesquisadora-militante e mãe solo. O momento em que estamos vivendo no Brasil requer, de nós militantes, uma atuação constante. Durante o doutorado, a alternativa foi conciliar pesquisa e a militância, inclusive porque as pessoas costumam enxergar a produção do conhecimento dissociada da militância. Porém, tive que aprender a parar e olhar para mim e para meu filho, eleger prioridades inclusive dentro da militância e começar a dizer “Não”, em alguns momentos, em prol da minha saúde física e psicológica. Senti-me cobrada e julgada por não poder abarcar as demandas como antes. A sobrecarga que permeia a vida das mulheres quilombolas e a participação delas nos movimentos populares também permeavam a minha vida e isso foi me ensinando a começar a priorizar tarefas e aliar tudo isso com o autocuidado, já que não é possível lutar por uma sociedade melhor se estivermos adoecidas.

Dito isso, concluímos, com esta pesquisa, que o nó da exploração-dominação da sociedade capitalista, racista e patriarcal adocece e mata as mulheres, obrigando-nos a não termos tempo nem para a reflexão sobre as nossas ações – e assim o trabalho vai perdendo o sentido e deixa de ser prazeroso. Da mesma forma, a militância não pode se tornar um fardo e nos adoecer. Não podemos perder o sentido de nossa militância, precisamos lembrar que nossa sobrevivência é essencial para que sejamos sementes de Marielle Franco, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e tantas outras mulheres negras.

Comecei a valorizar mais a respiração, percebi que essas estruturas de opressão e dominação são perversas e alienantes e nos fazem perder a capacidade de sentir nossa respiração, nossos corpos e a potência do abraço e do afeto. Deixamos inclusive de nos enxergar enquanto sujeito e em especial de perceber o verdadeiro sentido de nossa existência e a potência que é nos aquilombarmos. Portanto, o autocuidado tem que ser uma pauta política. Os saberes ancestrais voltados aos cuidados da saúde dos povos quilombolas e indígenas foram essenciais para esses povos resistissem ao processo colonialista de

dominação e exploração.

Conclui-se ainda que não existe tecelagem com uma linha só, trata-se, isto sim, da soma das linhas e dos pontos que tece a colcha, o que podemos ver também ao olharmos os bloquetes do calçamento do morro da comunidade do Macuco (Figura 20), em que percebemos que não é apenas um bloco ou uma linha que faz com que aquele algo exista, mas, sim, a soma das partes que unidas compõem o todo. Se tirarmos um ou dois blocos, sem dúvida, pouco a pouco, o calçamento todo ficará comprometido. Da mesma forma, a tecelagem requer a atenção das tecelãs no entrelaçamento dos fios. Se a colcha não é tecida com cuidado e atenção, se começamos a puxar as linhas, em breve não teremos mais colcha. Como um calçamento de bloquetes, uma colcha tecida pelas tecelãs, assim é a participação das mulheres quilombolas nos movimentos populares. Um ato que representa a soma de muitas para a construção coletiva da direção ético-política que esse movimento quer. As mulheres estão mais fortalecidas quando se unem com outras e também se unem aos homens que entenderam que é preciso construir novas relações para que possamos avançar no projeto “sociedade”. O ato de tecer e até mesmo calçar um morro com bloquetes, enquanto um trabalho que transforma a natureza, representa esse movimento de aquilombamento. Afinal, a mística quilombola persiste e é a força motriz para a transformação das estruturas da sociedade. Por isso *é tempo de nos aquilombarmos!*

REFERÊNCIAS

- ABRAJI – Associação Brasileira de Jornalismo Investigativo. Relatório DIREITO À TERRA QUILOMBOLA EM RISCO: reconhecimento de territórios de baixa histórica no governo Bolsonaro. *Abraji*, abr. 2021. Disponível em: <https://www.abraji.org.br/noticias/relatorio-mostra-que-governo-bolsonaro-desacelerou-a-regularizacao-fundiaria-de-territorios-quilombolas> Acesso em: 02 set. 2022.
- ABREU, Maria Helena Elpídio. **Território, Política Social e Serviço Social: caminhos e armadilhas no contexto do social-liberalismo**. 1ed. São Paulo: Papel Social, 2016.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** 9ª reimpressão. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2020.
- ALMEIDA, JanaikyPereira. **Organismos Internacionais e enfrentamento à precarização do trabalho das mulheres na América Latina**. 2017. Tese (Doutorado em Política) – Universidade de Brasília, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/23974>. Acesso em: 12 fev. 2023.
- ALMEIDA, Magali da Silva. Desumanização da população negra: genocídio como princípio tácito do capitalismo. Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. **Em pauta**, Rio de Janeiro, n. 34, v. 12, p. 131- 154, 2º sem. 2014. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/15086/0> Acesso em: 10 abr. 2022.
- ALMEIDA, Mariléia de. **Devir quilombola: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas**. São Paulo: Elefante, 2022.
- AMARAL, Maisa Maria Baptista Prates do Amaral. Questão de Gênero e MST: Os coletivos de auto-organização das mulheres no Espírito Santo. 2018. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2018.
- ANDRADE, Sandra M. da S.; FERNANDES, Ana C. A. “Eu sempre fui atrevida”: alguns movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola. *In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, pp.109-127, 2020.
- ANTUNES, Ricardo. (Org.) **A dialética do trabalho: escrito de Marx e Engels**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.
- ANTUNES, Ricardo. **Coronavírus: o trabalho sob o fogo cruzado**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARRAES, Jarid. **Heroínas Negras Brasileiras em 15 Cordéis**. São Paulo: Seguinte, 2020.

ARRUTI, José Maurício. 2008. “Quilombos”. In: Raça: Perspectivas Antropológicas. [org. Osmundo Pinho]. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/8749/1/RAC%CC%A7A_2ed_RI.pdf.pdf. Acesso em: 30 out. 2014

ARRUZZA, Cinzia. Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. **Outubro Revista**, n. 23, p. 33-58, 2015. Disponível em: http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/06/2015_1_04_Cinzia-Arruza.pdf. Acesso em: 30 out. 2017.

ARRUZZA, Cinzia Funcionalista, determinista e reducionista: o feminismo da reprodução social e seus críticos. **Cadernos Cemarx**, Campinas, n. 10, 2017.

ARRUZZA, Cinzia; et.al. **Feminismo para os 99%**: um manifesto. São Paulo: Boitempo, 2019.

BÁEZ, Fernando. **A história da destruição cultural da América Latina**: da conquista à globalização. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2007.

BHATTACHARYA, Tithi (org.). How Not to Skip Class: Social Reproduction of Labor and the Global Working Class. In: BHATTACHARYA, Tithi (org.). **Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression**. pp. 68-93. London: Pluto Press, 2017.

BHATTACHARYA, T. O que é a teoria da reprodução social? **Revista Outubro**, n. 32, 1º sem. pp. 99-113, 2019.

BHATTACHARYA, Tithi. Entrevista: Reprodução Social e a Pandemia, com Tithi Bhattacharya. **Revista movimento**. Entrevista concedida a JAFFE; Sarah. 2020. Disponível em: <https://movimentorevista.com.br/2020/04/reproducao-social-e-a-pandemia-com-tithi-bhattacharya/>. Acesso em: 10 fev. 2021.

BOHNENBERGER, Ênio. **Territorialidades em tensão no Vale do Jequitinhonha**: territórios de vida e territórios como recurso do capital. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Curso Especial de Graduação em Geografia – INCRA) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2011.

BORGES, Juliana. **Encarceramento em massa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BORGES, Mônica Moraes. O que é ser mulher quilombola? In: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020.

BORREGO, Arellys Esquenazi. **¿Una revolución dentro de la revolución?** Desafíos para la emancipación de las mujeres en Cuba. 2021. Tese (Doutorado em Política Social) Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2021.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao_compilado.htm. Acesso em: 10 abr. 2021.

BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**/Audre Lorde et al. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

CADERNO DE INDICADORES. **Escritório de Prioridades Estratégicas**. Belo Horizonte, 2013. Disponível em: https://www.almg.gov.br/export/sites/default/acompanhe/eventos/hotsites/2011/seminario_pobreza/docs/caderno_indicadores_gestao.pdf. Acesso em: 6 jan. 2019.

CAMPOS, Mariana de Lima de L.; DUQUE BRASIL, Flávia de Paula. Movimentos de mulheres do campo e o Estado: um estudo sobre as políticas voltadas ao enfrentamento da violência contra a mulher na realidade rural. **Revista do Serviço Público – RSP**, v. 68, n. 3, pp. 533-556, jul./set. 2017. Disponível em: <https://revista.enap.gov.br/index.php/RSP/article/view/2292>. Acesso em: 10 nov. 2020.

CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. **Relação das comunidades negras quilombolas de Minas Gerais**. Belo Horizonte, Brasil: CEDEFES.2021.

CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (org.). **Comunidades Quilombolas de Minas Gerais: Entre Direitos e Conflitos**. Belo Horizonte: CEDEFES, 2013.

CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (org.). **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI – História e resistência**. Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES, 2008.

CISNE, Mirla. Direitos humanos e violência contra as mulheres: uma luta contra a sociedade patriarcal-racista-capitalista. **Serv. Soc.**, Londrina, v. 18, n. 1, pp. 138-154, 2015.

CISNE, Mirla; SANTOS, Silvana Mara Morais dos. **Feminismo, diversidade sexual e serviço social**. v.8. São Paulo: Cortez, 2018.

CISNE, Mirla. **Gênero, divisão sexual do trabalho e serviço social**. 1 ed. São Paulo: Outras Expressões, 2012.

CISNE, M.; IANAEL, Fernanda. Vozes de resistência no Brasil colonial: o protagonismo de mulheres negras. **Revista Katálysis**, v. 25, n. 2, 2022, mai. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/nNM94v6fvD9nJSydRqCJvMk/> Acesso em: 10 jun. de 2022.

CISNE, Mirla; ARAÚJO, Nayra da Silva. Colonialidade e violência contra as mulheres negras no Brasil: uma análise feminista decolonial. **Tensões Mundiais**, [S. l.], v. 17, n. 33, pp. 349–370, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/2789>. Acesso em: 10 fev. 2022.

COLETIVO DE MULHERES DA CONAQ. Quando uma mulher quilombola toma, o quilombo se levanta com ela. *In*: DEALDINA, Selma dos Santos (org.) **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Primeira titulação de terra quilombola no Brasil completa 20 anos**. Disponível em: <https://cpisp.org.br/primeira-titulacao-de-terra-quilombola-no-brasil-completa-20-anos/#:~:text=Desde%20a%20titula%C3%A7%C3%>

[A3o%20pioneira%20da,direito%20assegurado%20na%20Constitui%C3%A7%C3%A3o%20Federal](#). Acesso em: 11 jan. 2021.

Comissão Pró-Índio de São Paulo. Quilombolas no Brasil. **CPISP**, 2022. Disponível em: <https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/quilombolasbrasil/#:~:text=Dados%20do%20governo%20brasileiro%20indicam,do%20Brasil%20at%C3%A9%20a%20Amaz%C3%B4nia>. Acesso em: 11 jan. 2021.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. **The Combahee River Collective Statement**. Boston, 1977.

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Nota de Repúdio à Portaria 57/2022 – FCP. Disponível em: <http://conaq.org.br/noticias/nota-de-repudio-a-portaria-57-2022-fcp/>. Acesso em: 02 nov. 2022.

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Nota de Repúdio à IN 128 de 30/08/22 – INCRA. Disponível em: <http://conaq.org.br/noticias/nota-de-repudio-as-comunidades-quilombolas-sofrem-mais-um-ataque-do-estado-brasileiro/> Acesso em: 02 nov. 2022.

COSTA FILHO, Aderval. Direitos de Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. *In*: Miracy Barvosa de Souza; Fernanda de Lazari Cardoso Mundim; Aline Rose Barbosa Pereira (org.). **Cidade e Alteridade: Convivência Multicultural e Justiça Urbana**. 1ªed. Belo Horizonte: D'Plácido, 2016, v. 1, pp. 87-98.

COSTA FILHO, Aderval. Os Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. *In*: Edmilton Cerqueira et al. (org.). **Os Povos e Comunidades Tradicionais e o Ano Internacional da Agricultura Familiar**. 1ªed. Brasília-DF: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2015, v. 1, pp. 77-98.

CRESWELL, John W. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

CRENSHAW, Kimberle. Documentos para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, ano 10, 2002.

Crenshaw, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color. *In*: Fineman, Martha Albertson; Mykitiuk, Roxanne (orgs.). **The public nature of private violence**. Nova York, Routledge, pp. 93-118.

CPT – COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Caderno de Conflitos no campo: Brasil 2021. **Centro de Documentação Dom Tomás Balduino**, Goiânia, 2022. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/downlods?task=download.send&id=14271&catid=41&m=0>. Acesso em: 13 dez. 2022.

CPT- PASTORAL DA TERRA. **Relatório migração dos trabalhadores do Norte de Minas, Vales do Jequitinhonha e Mucuri para atividades agrícolas em tempo de pandemia do novo coronavírus**. (Documento Técnico). Minas Gerais, 2020.

CPT – COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Relatório do Encontro de Mulheres de Comunidades Tradicionais do Vale do Jequitinhonha**. Minas Gerais, 2022.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEALDINA, Selma dos Santos (org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.

DIEESE – Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. **Boletim Especial 20 de novembro** – Dia da Consciência Negra: Desigualdade entre negros e não negros se aprofunda durante a pandemia. São Paulo, DIEESE, 2021. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2021/conscienciaNegra.html>. Acesso em: 25 abr. 2022.

DUARTE, Joana das Flores; OLIVEIRA, Simone Barros. Mulheres, Ancestralidade e Resistências: a narrativa como rememoração e afirmação das comunidades remanescentes de quilombos. *In*: GROSSI, Patrícia Krieger et al. **Mulheres quilombolas, interseccionalidades e políticas públicas**. 1 ed. Porto Alegre: Editora Faith, 2021.

ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. *In*: ANTUNES, Ricardo. (org.). **A dialética do trabalho**: escrito de Marx e Engels. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 3 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

ELIAS, Michelly F. M. Os movimentos populares no Brasil: elementos sócio-históricos e desafios atuais. **Revista História e Cultura**, Franca, v. 3, n. 3 (Especial), pp. 225-247, dez. 2014.

EURICO, Márcia; GONÇALVES, Renata; FORNAZIER, Thales. Racismo e novo pacto da branquitude em tempos de pandemia: desafios para o Serviço Social. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 140, pp. 84-100, jan./abr. 2021. Disponível: <https://www.scielo.br/j/ssoc/a/5GqfkcSgwKxevBjnYBzJmHC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 nov. 2021.

EVARISTO, Conceição. A gente combinamos de não morrer. *In*: **Olhos d'Água**. Rio de Janeiro: Pallas, pp.99-109, 2015.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. 2020. “A escrevivência e seus subtextos”. *In*: DUARTE, Constância Lima (org.), NUNES, Isabela Rosado. **Escrevivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte.

EVARISTO, Conceição. Destaque Conceição Evaristo. **Revista Conexão Literatura**, pp. 05-10, n. 24, jun. 2017.

EVARISTO, Conceição. Chica que manda ou a Mulher que inventou o mar? **LITERAFRO**, 2018. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-criticos/123->

[conceicao-evaristo-chica-que-manda-ou-a-mulher-que-inventou-o-mar](#). Acesso em: 12 fev. 2023.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FALQUET, Jules. Repensar as relações sociais de sexo, classe e “raça” na globalização neoliberal. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, v. 13, n. 1/2, pp. 121-142, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes; GONZALVES, Renata. Dossiê: A nova pandemia e as velhas relações coloniais, patriarcais e racistas do capitalismo brasileiro. **Lutas Sociais, São Paulo**, vol. 24 n. 45, pp. 275-289, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/53009> Acesso em: 20 abr. 2022.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **El patriarcado del salario: criticas feministas al marxismo**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

FEDERICI, Silvia. **O Ponto Zero da Revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FERNANDES, Ana Carolina Araújo. **Do fogo e da justiça: Sandra Maria da Silva Andrade, movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola**. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/31302>. Acesso em: 12 fev. 2023.

FERREIRA, Gracyelle Costa. **Assistência Social, no enlace entre a cor e o gênero dos (as) que dela necessitam: análise sobre as relações étnico-raciais e de gênero no Centro de Referência de Assistência Social (CRAS)**. 2016. Dissertação (Mestrado em Política Social e Trabalho) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

FERREIRA, Gracyelle Costa. **Raça e nação na origem da política social brasileira: União e Resistência dos trabalhadores negros**. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2020.

FERGUSON, Susan; MCNALLY, David. Capital, força de trabalho e relações de gênero. **Revista Outubro**, n. 29, pp. 23- 59, nov.2017.

FERGUSON, Susan. Feminismos interseccional e da reprodução social: rumo a uma ontologia integrativa. **Cadernos Cemarx**, Campinas, n. 10, 2017.

FIALHO DE FREITAS, Gilmar et al. **Transformações ocorridas na vida de atingidos pela barragem de Irapé: o caso do Quilombo de Porto Corís Mundo Agrario**, v. 16, n. 33, 2015. Universidad Nacional de La Plata Buenos Aires, Argentina.

FIGUEIREDO, Luciano. Três pretas virando o jogo em Minas Gerais no Séc. XVIII. In: XAVIER, Giovana et. al. (orgs.). **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, pp.35-51, 2012.

FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. **História da África**. Brasília: Ministério da Educação – Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Salvador: Centro de Estudos Afro Orientais, 2011.

FOGAÇA, Sérgio. **Quilombos do Vale do Jequitinhonha: Música e Memória**. 1 ed. São Paulo: Nota Musical Comunicação, 2017.

FONSECA, Rhaysa Sampaio Ruas da. Contribuições da Teoria da Reprodução Social para o debate contemporâneo sobre as opressões. **Revista Marx e o Marxismo**, v.7, n.13, jul./dez. 2019. Acesso em: 05 jan. 2020. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/340102642_Contribuicoes_da_Teoria_da_Reproducao_Social_para_o_debate_contemporaneo_sobre_as_opressoes Acesso em: 14 jul. 2021.

FONSECA, Rhaysa Sampaio Ruas da. Teoria da reprodução social: apontamentos desde uma perspectiva unitária das relações sociais capitalistas. **Revista Direito e Práxis** [Recurso Eletrônico], Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2021. Disponível em: <https://dspace.almg.gov.br/handle/11037/41176>. Acesso em: 14 jul. 2021.

FBSP – FORUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2021**. Ano 15, 2021. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/10/anuario-15-completo-v7-251021.pdf> Acesso em: 10 abr. 2022.

FJP- FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. **Plano de Desenvolvimento para o Jequitinhonha**. Minas Gerais, 2017.

FCP – FUNDAÇÃO CUTURAL PALMARES. Lista de certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos (CRQS) publicada no dou de 22/04/2021. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso: em 30 de ma 2021

FCP – FUNDAÇÃO CUTURAL PALMARES. Lista de certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos (CRQS) publicada no dou de publicadas no DOU até 30/06/2022. Disponível em: https://www.palmares.gov.br/?page_id=37551 Acesso em: 04 nov. 2022

GATTI, Bernardete Angelina. **Grupo focal na pesquisa em Ciências Sociais e Humanas**. Brasília: Líber Livro Editora; 2005.

GIRARDI, Eduardo Paulon. **A indissociabilidade entre a questão agrária e a questão racial no Brasil**: análise da situação do negro no campo a partir dos dados do Censo Agropecuário 2017. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2022.

GRAZIANO, Eduardo; GRAZIANO NETO, Francisco. As condições de reprodução camponesa no Vale do Jequitinhonha. **Revista perspectivas**, v. 06, São Paulo; pp. 85-100, 1983. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/perspectivas/article/download/226/1473>. Acesso em: 15 mar. 2019.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos/Remanescentes de quilombos. *In*: Schwarcz, Lilia M.; Gomes, Flávio. (org.) **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Cia das Letras, 2018.

GOMES, Flávio dos Santos et. al. **Enciclopédia negra**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**. Saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONÇALVES, Renata. **Vamos Acampar?** A luta pela terra e a busca pelo assentamento de novas relações de gênero no MST do Pontal do Paranapanema. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2005.

GONÇALVES, Renata. Quando a questão racial é o nó da questão social. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 21, n. 03, pp. 514-522, set./dez., 2018 (on line). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/JGPd8LQgf3yWcxfrRWwjtFN/?lang=pt&format=pdf> Acesso em: 02 nov. 2019.

GONÇALVES, Renata. Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento: contribuições para o combate à tríade capitalismo-patriarcado-racismo. *In*: **Marxismo e questão étnico-racial**: desafios contemporâneos. Maria Beatriz Costa Abramides (org.). São Paulo: EDUC, 2021.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 24 ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latinoamericano**: ensaio, intervenções e diálogos. FLÁVIA RIOS, Márcia Lima (org.). 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. A categoria política-cultural da Amefricanidade. *In*: AUDRE, Lorde et al. **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, pp.341-352, 2019.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. **A morada da vida**: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Série Estudos sobre o Nordeste, v. 7).

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo soc.** [online]. 2014, v. 26, n. 1, pp. 61-73. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/LhNLNH6YJB5HVJ6vnGpLgHz/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 22 nov. 2021.

HOOKS, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. São Paulo: Elefante, 2019a.

HOOKS, bell. **Eu não sou uma mulher?**: mulheres negras e feminismo. 1 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019b.

HUWS, Ursula. Vida, trabalho e valor no século XXI: desfazendo o nó. **Caderno CRH**, Salvador, v. 27, n. 70, jan-abr. 2014.

IAMAMOTO, Marilda. **O Serviço Social em tempo de capital fetiche**: capital financeiro, trabalho e questão social. São Paulo: Cortez, 2007.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2016**.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo agropecuário – 2017**. Rio de Janeiro, 2019.

IBGE– INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) Contínua do IBGE**. 2021. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/9171-pesquisa-nacional-por-amostra-de-domicilios-continua-mensal.html?edicao=33027&t=destaques> Acesso em: 15 jan. 2022.

IBGE– INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil. Estudos e Pesquisas. **Informação Demográfica e Socioeconômica**, n. 41, 2019. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 20 abr. 2022.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Base de Informações Geográficas e Estatísticas sobre os indígenas e quilombolas para enfrentamento à Covid-19**. Rio de Janeiro, RJ, 2020.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Francisco Badaró- IBGE Cidades. 2017. Disponível no: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/francisco-badaro/historico>. Acesso em 10 set. 2022.

INCRA- INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. Acesso fundiário. **Incra**, 2021. Disponível em: <https://acervofundiario.incra.gov.br/acervo/acv.php>. Acesso em: 10 mai. 2022.

INSTITUTO POLIS. **Priorização territorial na vacinação da população com menos de 60 anos**. São Paulo, Julho 2021. Disponível em: <https://polis.org.br/estudos/priorizacao-territorial-populacao-menos-60/>. Acesso em: 22 nov. 2021.

JAMES, CLR. *A Revolução e o negro*. **New Internacional**, v. V, dez. 1939. Originalmente assinado como JR Johnson. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584850/mod_resource/content/1/12%20-%20JAMES%2C%20CLR%20-%20ARevolucaoeoNegro.pdf. Acesso em: 07 mai.2021

JAUMONT, Jonathan; VERSIANI, Renata Scott Varella. A Pesquisa Militante na América Latina: trajetória, caminhos e possibilidades. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, pp. 414-464, 2016. Disponível: <https://www.redalyc.org/pdf/3509/350944882015.pdf> Acesso em: 04 jan. 2022.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10 ed. São Paulo: Editora Ática, 2014.

JESUS, Rodrigo Ednilson de. Ações Afirmativas, Educação e Relações Raciais: lutas por redistribuição e reconhecimento. **Paidéia**, Belo Horizonte, v. VIII, pp. 151-173, 2012.

JESUS, Rodrigo Ednilson. Autodeclaração e heteroidentificação racial no contexto das políticas de cotas: quem quer (pode) ser negro no Brasil? *In*: SANTOS, Juliana Silva; COLEN, Natália Silva; JESUS, Rodrigo Ednilson (orgs.). **Dois décadas de políticas afirmativas na UFMG**: debates, implementação e acompanhamento. Rio de Janeiro: UERJ, LPP, v. 9, pp. 125-142, 2018.

KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. *In*: HIRATA, H. et al. (org.). **Dicionário crítico do feminino**. São Paulo: Ed. da Unesp, 2009.

KERGOAT, Danièle. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. **Novos Estudos-CEBRAP**, n. 86, pp. 93-103, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Jess Oliveira (tradução). 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAMOUREUX, Diane. Público/privado. *In*: HIRATA, Helena et al. **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

LEMO, Liliane Benevenuto. **Fiando o canto**: sabedoria e imaginação simbólica na tessitura da tecelã. 2020. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2020.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Revista Etnográfica**, v. IV, n. 2, pp.333- 354, 2000.

LEITE, Ana Carolina Gonçalves. **A modernização do Vale do Jequitinhonha mineiro e o processo de formação do trabalhador “boia fria” em suas condições regionais de mobilidade do trabalho**. São Paulo, 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Disponível: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-26102010-145338/pt-br.php>. Acesso em: 14 set. 2022.

LIMA, Gerson Diniz. **Agricultura camponesa em territórios de comunidades quilombolas rurais no alto Jequitinhonha – Minas Novas/MG**. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Departamento de Geografia do Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.

LIMA, Josélia Barroso Queiroz Lima et.al. Políticas e mulheres na construção de sujeitos de direito. **Cadernos de Agroecologia**, Anais [...] 3º Colóquio Internacional Feminismo e Agroecologia, v. 15, n. 3, 2020. Disponível em: <http://cadernos.aba-agroecologia.org.br/index.php/cadernos/article/view/6349>. Acesso em: 02 out. 2020.

LIMA, J. B. Q.; SULZBACHER, Aline Weber; RAMALHO, Claudilene da Costa. Encontro de Mulheres na Luta. *In*: VI Semana da Integração, Ensino, Pesquisa e Extensão, 2018,

Diamantina. **Anais [...]**, VI Semana da Integração, Ensino, Pesquisa e Extensão. Diamantina: UFVJM, 2018.

LORDE, Audre. Uma ladainha por sobrevivência. *In: The Collected Poetry of Audre Lorde*. New York: Ed: W. W. Norton, 1997. Disponível em: <http://kk2011.confabulando.org/index.php/Main/AudreLorde>. Acesso em: 14 set. 2022.

LUKÁCS, Gyorgy. O trabalho. In: _____. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MANGUEIRA. **Samba-enredo 2019**: História pra ninar gente grande. 2019. Disponível em: www.mangueira.com.br/carnaval-2019/sambaenredo. Acesso em: 29 jun. 2022.

MARTINS, G. A. Estudo de caso: uma reflexão sobre a aplicabilidade em pesquisas no Brasil. **Revista de Contabilidade e Organizações**, v. 2, n. 2, pp. 9-18, jan./abr., 2008.

MARX, Karl. **O Capital**. Crítica da Economia Política. v. 1. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MARX, Karl. Processo de trabalho e processo de valorização. *In: ANTUNES, Ricardo (org.). A dialética do trabalho*: escrito de Marx e Engels. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2009.

MATTOS, Hebe; CASTRO, H. Mc. M. Políticas de reparação e identidade coletiva no mundo rural: Antônio Nascimento Fernandes e o Quilombo São José. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 37, 2006.

MEDEIROS, Priscila Brandão de. A feminização do mercado informal: inserção precarizada e desigual. **VIII Jornada de Políticas Públicas**. 2017. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2017/pdfs/eixo6/afeminizacaodomercadoinformalinsercaoprecarizadaedesigual.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2020.

MEIRELES, Gilvânia Antunes. Acesso e permanência dos estudantes quilombolas do Instituto Federal do Norte de Minas Gerais Campus Araçuaí por meio de ações afirmativas no ensino superior. 2020. 96 p. Dissertação (Mestrado Profissional em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2020.

Mello, Luciana Garcia de; Xavier, Luany Barros e. Titulação quilombola como instrumento de políticas públicas. **Revista Literatura em Debate**, v. 13, n. 24, pp. 47 - 57, jan./jun. 2019. Disponível em: 14 jun. 2019. Aceito em: 14 jun. 2019. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/223961/001128603.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 28 ago. 2022.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. Legislação Emancipacionista, 1871 e 1885. *In: Schwarcz Lília M. e Gomes Flávio (org.). Dicionário da Escravidão e Liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2018, pp.277-284.

MENDES, Maria Aparecida. “Saindo do quarto escuro”: violência doméstica e a luta comunitária de mulheres quilombolas em Conceição das Crioulas. *In*: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). **Mulheres quilombolas**: Territórios de existências negras femininas. 1 ed. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020, pp. 59-73.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Editora da UNICAMP/BOITEMPO Editorial, mai. 2002.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MISTÉRIO DO TRABALHO. **Relação Anual de Informações Sociais – RAIS – 2018**. Disponível em: <http://pdet.mte.gov.br/rais?view=default>. Acesso em: 12 fev. 2023.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Trabalho de campo: contexto de observação, interação e descoberta. *In*: ESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. 32 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

MINAYO, Maria C. de S.; SANCHES, Odécio. Quantitativo-Qualitativo: Oposição ou Complementaridade? **Cad. Saúde Públ.**, Rio de Janeiro, 9 (3): 239-262, jul/set, 1993. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/Bgpmz7T7cNv8K9Hg4J9fJDb/?lang=pt&format=pdf> Acesso em: 10 nov. 2020.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Povos em Movimento nos Sertões do Leste (Minas Gerais, 1750-1850). **NUEVO MUNDO-MUNDOS NUEVOS**, v. 1, p. 1-25, 2012.

MOTTA, Daniele Cordeiro. Desvendando o nó: a imbricação de gênero, raça/etnia e classe na obra de Heleieth Saffioti. *In*: IX Colóquio Interacional Marx e Engels, **Anais [...]**, IX Colóquio Internacional Marx e Engels, Campinas – SP, 2018.

MONTEIRO, Karoline dos Santos. **As mulheres quilombolas na Paraíba**: terra, trabalho e território. 2013. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

MOREIRA, Renata Couto; RAMALHO, C. C. Questão Gênero e soberania Alimentar: a auto organização de mulheres do MST no Espírito Santo. **Revista em Pauta**, v. 11, p. 249, 2013.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

MOURA, Clóvis. **Brasil**: raízes do protesto negro. São Paulo: Global, 1983.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2014.

MOURA, CLÓVIS. A quilombagem com expressão de protesto radical. *In*: MOURA, Clóvis. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Alagoas: EDUFAL, 2001, pp. 103-115.

MOURA, CLÓVIS. **Rebeliões da senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. 6 ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020a.

MOURA, CLÓVIS. **Quilombos**: resistências ao escravismo. 1 ed. São Paulo: Expressão popular, 2020b.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB-RJ, nov. 2004.

NAKATANI, Paulo; FALEIROS, Rogério Naques; VARGAS, Neide Cesar. Histórico e os limites da reforma agrária na contemporaneidade brasileira. **Ser. Soc. Soc.**, n. 110, pp. 213-240, abr./jun. 2012.

NASCIMENTO, Beatriz. **Textos e narração de Ôrí**. Ôrí. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais, 1989, 131min.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negra: relações raciais, quilombos e movimentos**. Alex Ratts (org.). 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. Mulher negra no mercado de trabalho. *In*: RATTIS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2007.

NASCIMENTO, Beatriz. **Todas (as) distâncias**: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento. Alex Ratts e Bethania Gomes (org.). Ogums Toque Negro Editora. Rio de Janeiro, 2015.

NASCIMENTO, Beatriz. A Senzala Vista da Casa Grande Localização do original: Fundo Maria Beatriz do Nascimento, 1981 – Proprietário: Arquivo Nacional. Disponível: www.museuafrorio.uerj.br/?work=arquivos. Versão datilografada e assinada do artigo escrito por Beatriz Nascimento no qual faz uma leitura crítica do filme "Xica da Silva" de Cacá Diegues. Acesso em: [Senzala Vista Da Casa Grande | PDF \(scribd.com\)](https://www.scribd.com/document/1506902165/Senzala-Vista-Da-Casa-Grande-PDF). Acessado em: 01 fev. 2023.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: Documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia Política**: uma introdução crítica. 8 ed. São Paulo: Cortez, 2006.

NETTO, José Paulo. Introdução ao método da teoria social. *In*: **Serviço Social**: direitos e competências profissionais. Brasília: CFESS/ABEPSS, 2009, pp. 667-696.

NOBRE, Raiane da Silva; SULZBACHER, Aline Weber; LIMA, Josélia Barroso Queiroz Lima; Mulheres e políticas públicas no Vale do Jequitinhonha. *In*: **Simpósio Internacional de Geografia Agrária**, 2017, Curitiba, GT 04 – Questões de gênero, geração e sexualidade no campo, 2017. Disponível em: https://singa2017.files.wordpress.com/2017/12/gt04_1506902165_arquivo_mulheresepolitica_publicasnovaldedojequitinhonha.pdf Acesso em: 04 fev. 2020

NOGUEIRA, Claudia Mazzei. Anotações sobre a auto-organização das mulheres: o exemplo da Via Campesina no Brasil e do MST. **Revista Pegada**, v. 12, n. 1, jun. 2011.

NUNES, Georgina Helena Lima. Ser mulher, sul mulher: “a gente tem que sempre fazer vento!”. In: SILVA, Joselina da; Pereira, Amauri Mendes (org.). **O Movimento de Mulheres Negras**: escritas sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.

GASTALDI, Alexandre Bogas Fraga; MOTT, Luiz; OLIVEIRA, José Marcelo Domingos; AYRES, Carla Simara Luciana da Silva; SOUZA, Wilians Ventura Ferreira; SILVA, Kayque Virgens Cordeiro (orgs). **Observatório de Mortes Violentas de LGBTI+ no Brasil - 2020: Relatório da Acontece Arte e Política LGBTI+ e Grupo Gay da Bahia**. 1. ed. Florianópolis: Editora Acontece Arte e Política LGBTI+, 2021.

ONU MULHERES. MULHERES NEGRAS E COVID-19. Incorporando mulheres e meninas na resposta à pandemia de covid-19. **Informe**, v2, 15 out. 2020. Disponível em: https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2020/12/COVID19_2020_informe2.pdf. Acesso em: 10 jul. 2021.

ONU MULHERES. Mulheres quilombolas: liderança e resistência para combater a invisibilidade, 2017. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/noticias/mulheres-quilombolas-lideranca-e-resistencia-para-combater-a-invisibilidade/> Acesso em: 4 abr. 2018.

OXFAM Brasil. **Relatório quem paga a conta?** taxar a riqueza para enfrentar a crise COVID 19 na América Latina e Caribe. jul. 2019. Disponível em https://d3351uupugsy2.cloudfront.net/cms%2Ffiles%2F115321%2F15997803591595622094_Nota_informativa_da_Oxfam_Quem_Paga_a_Conta.pdf Acesso em: 20 ago. 2021.

OSORIO, Rafael Guerreiro. **A desigualdade racial no Brasil nas três últimas décadas**. Brasília: Ipea, 2021.

PAIXÃO, Marcelo; GOMES, Flávio. Histórias das diferenças das desigualdades revisitadas: notas sobre gênero, escravidão, raça e pós emancipação. In: XAVIER, Giovane et al. (orgs). **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós escravista**. São Paulo: Selo Negro, pp. 297-313, 2012.

PATTON, M. G. **Qualitative Research and Evaluation Methods**. 3 ed. Thousand Oaks, CA: Sage, 2002.

PEREIRA, Leopoldo. **O município de Araçuaí. Imprensa Oficial. Belo Horizonte, 1969**.

PEAS/MG – Plano Estadual de Assistência Social de Minas Gerais 2020-2023. Minas Gerais. Resolução do Conselho Nacional de Assistência Social – CNAS nº 02/2017. Minas Gerais, 2020. Disponível: https://social.mg.gov.br/images/assistencia_social/PLANO-ESTADUAL-DE-ASSISTNCIA-SOCIAL---Final.pdf Acesso: 10 abr. 2022

PNUD – PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. **Ranking do IDH dos Municípios do Brasil**. 2010. <https://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/idh0/rankings/idhm-municipios-2010.html>. Acesso em: 29 mai. 2020.

PONTES, Maria Cristina Cordeiro Lopes; STEWARD, Angela May. Invisibilidade da pluriatividade da mulher quilombola: o caso de MojuMiri. **Agricultura Familiar: Pesquisa, Formação e Desenvolvimento**, Belém, v. 13, n. 2, pp. 186-207, jul./dez. 2019.

PTDRS. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável**. Vale do Mucuri, 2010.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Quilombolas no Brasil**. Disponível em: <https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/quilombolasbrasil/#:~:text=Dados%20do%20governo%20brasileiro%20indicam,do%20Brasil%20at%C3%A9%20a%20Amaz%C3%B4nia>. Acesso em: 11 de jan. de 2021.

RAMALHO, Claudilene da Costa, et.al. Educação como processo formativo e a extensão universitária: a experiência do Observatório dos Direitos das Mulheres dos Vales Jequitinhonha e Mucuri. *In*: SAFAR, G. H.; TEODORO, L. C. A.; ROSA, R. A. NARCISO, R. A. L. (Org.); OLIVEIRA, R.S. (orgs.). **Observando as desigualdades de gênero e raça nas dinâmicas sociais em Minas Gerais**. 1 ed. Belo Horizonte: Instituto Cultural Boa Esperança, 2019. v. 1.

RAMALHO, Claudilene da Costa. **Os migrantes cortadores de cana do Vale do Jequitinhonha**: entre a superexploração e a resistência. 2014. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.

RAMALHO, Claudilene Da Costa; APOSTOLOS, Gustavo Giovanni Dos Reis; REIS, Tainá. (In)visíveis e essenciais: migração de trabalhadores rurais na pandemia. **ARGUMENTUM**, Vitória, v. 13, pp. 159-176, 2021.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. Lélia Gonzalez. São Paulo: Edições Selo Negro, 2010

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

REDE PENSSAN – Rede Brasileira de pesquisa em Soberania Alimentar e Nutricional. Insegurança alimentar e COVID-19 no Brasil. VIGISAN Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil. **Olhe para a fome**, 2021. Disponível em: <http://olheparaafome.com.br/> Acesso em: 20/04/2022.

REVISTA QUILOMBO JEQUI. Publicada pela Comissão das Comunidades Quilombolas Coquivalé do Vale do Jequitinhonha, ano 1, n. 1, setembro 2021. Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/revista-quilombo-jequi-ano1-edicao-01-set-2021/> Acesso em 04 fev. 2022

ROCHA, Shirlene Aparecida da. A pouca visibilidade da mulher na toponímia de Araçuaí-MG. **Palimpsesto**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 35, pp. 217-239, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/palimpsesto/article/view/57187> Acesso em: 17 nov. 2022.

ROLIM, Maria Rita. Tranças: além da estética uma forma de sobrevivência. **Em Pauta Notícias**, Brasil, 2021. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/empauta/trancas-alem-da-estetica-uma-forma-de-sobrevivencia/>. Acesso em: 01 ago. 2022.

SAFFIOTI, Heleieth. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna, 1987.

SAFFIOTI, Heleieth. Movimentos sociais: a face feminina. *In*: Nanci Valadares de Carvalho (org.). **A condição feminina**. São Paulo: Vértice, 1988, pp. 143-178.

SAFFIOTI, Heleieth. Violência de gênero: O Lugar da Práxis na Construção da Subjetividade. **Lutas Sociais**. São Paulo: Xamã, pp. 59- 79, 1997.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011.

SAFFIOTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SAFFIOTI, Heleieth. **Violência doméstica: questão de polícia e da sociedade**. Inédito. Apoio: CNPq, FAPESP, UNIFEM, UNICEF, Fundação Ford, Fundação MacArthur. 1993.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagens pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1975.

SANTOS, Maria Elisabete Gontijo dos; CAMARGO, Pablo Matos. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI: história e resistência**. Belo Horizonte: CEDEFES, 2008.

SANTOS, Ana Cristina Conceição. Movimento de Mulheres Negras na Cidade de Salvador: um olhar sobre a década de 1980. *In*: SILVA, Joselina da; Pereira, Amauri Mendes (org.). **O Movimento de Mulheres Negras: escritas sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil**. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.

SANTOS, Gersiney. Linguagem e decolonialidade: discursos e(m) resistência na trilha da aquilombagem crítica. *In*: RESENDE, V. M. (org.). **Decolonizar os estudos críticos do discurso**. Campinas: Pontes, 2019, pp. 116-143.

SANTOS, Tatiane Campos dos. Relações entre território e educação na comunidade quilombola de Vila Santo Isidoro – Berilo/MG. 2015. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Minas Gerais. 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUBD-AD4Q42> Acesso em: 08 fev.2020

SANTOS, Lilia Maria; NEVES, Sérgio Leandro Souza; DAYRELL, Carlos Alberto. Comunidade remanescente de quilombo: modos de produção e reprodução na luta pelo território. **Revista Desenvolvimento Social**, v. 25, n. 1, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/rds/article/view/183> Acesso em 04 jul. 2022

SANTOS, Bárbara. **Teatro das oprimidas: estéticas feministas para poéticas políticas**. Rio de Janeiro: Editora Philos, 2019.

SILVA, Maria Aparecida Moraes. **Errantes do fim do século**. São Paulo: Edunesp, 1999.

SILVA, Simone Rezende da. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reivindicação da identidade e territorialidade negra. *In*: **Anais [...]**, XII Colóquio Internacional de Geocrítica – 2012, Bogotá – Colômbia, Universidad Nacional de Colômbia. 2012. Disponível em:

<http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-S-Rezende.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2023.

SILVA, Maria Aparecida Moraes; VERÇOZA, Lúcio Vasconcellos de; REIS, Tainá. **Cercamentos**: imagens dos camponeses na contemporaneidade do Brasil. Eutopía - revista de desarrollo economico territorial, Quito, n. 16, pp. 31-50, dez./2019.

SILVA, Givânia Maria da. Mulheres quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina. *In*: DEALDINA, Selma dos Santos (org). **Mulheres quilombolas**: Territórios de existências negras femininas. 1 ed. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020, pp. 51-58.

SILVA, Joselina da. I Encontro Nacional de Mulheres Negras: o pensamento das feministas negras na década de 1980. *In*: SILVA, Joselina da; Pereira, Amauri Mendes Org. **O Movimento de Mulheres Negras**: escritas sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.

SILVA, Ana Paula Procópio da. Formação social brasileira e questão racial: o racismo em debate. *In*: ELPÍDIO, Maria Helena; VALDO, João Paulo; ROCHA, Roseli. **Desafios para o Serviço Social na luta antirracista**: questão étnico-racial em debate. São Paulo: Annablume, 2021.

SOARES, Maria Raimunda Penha. Dossiê Territórios e lutas sociais: insurgências e resistências contra a mercantilização da vida. *In*: Quilombo e luta pelo território: organização, resistência e insurgências coletivas. **Revista Praia Vermelha**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, 2020 Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/praiavermelha/article/view/32939> Acesso em: 22 nov. 2022.

SOARES, Maria Raimunda Penha. Lutas e resistências quilombolas no Brasil: um debate fundamental para o Serviço Social. **Em Pauta**, Rio de Janeiro, 2 sem. 2020, n. 46, v. 18, pp. 52 – 67. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaempauta/article/view/52007> Acesso em: 01 nov. 2022.

SOARES, Maria Raimunda Penha. Territórios insurgentes: a tessitura das lutas e das resistências de mulheres quilombolas. **Revista Katálisis** [online], v. 24, n. 3, pp. 522-531, set. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/79280>. Acesso em: 22 nov. 2022.

SOUTO, Stefâne. Aquilombar-se: insurgências negras na gestão cultural contemporânea. **Revista Metamorfose**, v. 4, n. 4, pp. 133-144, jun. 2020.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se**: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SOUZA, João Valdir Alves; HENRIQUES, Márcio Simeone. (org.). **Vale do Jequitinhonha**: formação histórica, populações e movimentos. Belo Horizonte: UFMG/PROEX, 2010.

SOUZA, Neuza Silva. **Torna-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro do negro brasileiro em ascensão**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

STÉDILE, João Pedro. A questão agrária no Brasil: o debate tradicional – 1500-1960. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2005.

TRAT, Josette. Movimentos Sociais. *In*: HIRATA, Helena et al. **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, pp. 149- 254, 2009.

TONET, Ivo. **Método Científico**: uma abordagem ontológica. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

TRISTAN, Flora. *União Operária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2016.

VALENTE, Poliana Aparecida et. al. Narrativas sobre a Covid-19 na vida de mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha: estratégias contracolonizadoras de luta e (re)existência. *In*: MATTA, G.C., REGO, S., SOUTO, E.P., and SEGATA, J. (eds). **Os impactos sociais da Covid-19 no Brasil**: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia [online]. Rio de Janeiro: Observatório Covid 19; Editora FIOCRUZ, 2021, pp. 171-180. Informação para ação na Covid-19 series. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/r3hc2/pdf/matta-9786557080320-16.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2022.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto Arado**. 1 ed. São Paulo: Todavia, 2019.

VOGEL, Lise. **Marxism and the oppression of women**: toward a unitary theory. Boston: Brill, 2013[1983].

XAVIER FILHO, José Luis. Do kilombo ao quilombo: uma breve análise historiográfica quilombola da África ao Brasil e a valorização das memórias, oralidades e história oral nas comunidades remanescentes atuais. *In*: Anais do XIX Encontro de História da Anpuh-Rio. História do futuro: ensino, pesquisa e divulgação científicas. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: https://www.encontro2020.rj.anpuh.org/resources/anais/18/anpuh-rj-erh2020/1599584773_ARQUIVO_84969bb29452cf747b160084b0d42490.pdf Acesso em: 05 jul 2021.

WOOD, Ellen Meisins. **Democracia contra capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2011.

YAZBEK, Maria Carmelita, et al. A conjuntura atual e o enfrentamento ao coronavírus: desafios ao Serviço Social. *Soc. Soc., São Paulo*, n. 140, pp. 5-12, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ssoc/a/7KdyBgqr46BS8KwYdvzSVgv/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 fev. 2023.

APÊNDICE A



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICA SOCIAL**

QUESTIONÁRIO

Obs. A ficha de caracterização será preenchido antes do grupo focal

1. Identificação:

- 1.1 Nome? _____
- 1.2 Qual sua idade? _____
- 1.3 Religião? _____
- 1.4 Qual seu estado civil? _____
- 1.5 Qual sua escolaridade? _____
- 1.6 Qual sua profissão/ocupação? _____
- 1.7 Qual é a sua composição da renda familiar? _____
- 1.8 Tem filhos? _____ Quantos? _____
- 1.9 Qual sua etnia/raça? _____
- 1.10 Nasceu na comunidade? _____
Mora há quanto tempo? _____
- 1.11 E seus pais? _____
- 1.12 Como é o vínculo com a comunidade? _____
- 1.13 Movimentos populares que você participa _____
- 1.14 Quanto tempo participa _____

ROTEIRO PARA O GRUPO FOCAL

1. Apresentação:

Todas nos apresentaremos e falaremos nossos nomes, de onde somos.
O que é Ser mulher quilombola?
Qual lugar você ocupa na comunidade?

. Dinâmica:

1ª: Dinâmica do tempo: Dividimos as mulheres em três grupos. Pedimos para cada grupo escrever em um papel as atividades que fazem ao longo do dia desde que acordam, segundo o tempo do relógio. Depois pedimos as mulheres para escreverem em papel as atividades que fazem nos dias que estão participando de atividades dos movimentos. Após a apresentação dos grupos debatemos

2º momento:

Questão disparadora:

- Eu gostaria que vocês me explicassem sua história de participação na organização do lado e nos outros espaços (movimentos populares que existem na sua comunidade)

2- Mulheres na organização do quilombo

- Como se Organizou o quilombo?
- Quais as maiores dificuldades que o quilombo enfrenta?
- Quais as maiores demandas de lutas que apresentam?
- Como foi esse processo de reconhecimento e certificação?
- Você participou desse processo? Como foi a participação das mulheres neste processo?
- Quais espaços foram importantes para a organização quilombola? E como você avalia a participação das mulheres nesses espaços?
- Você e as outras mulheres contribuíram e contribuem com a organização no quilombo? Como?
- Como é a auto organização das mulheres quilombolas? Foram construído espaço para auto organização de mulheres neste processo de organização do quilombo?

3- Mulheres quilombolas e sua participação em outros movimentos populares

- Para além da organização quilombola, quais outros espaços de luta que você participa? O que te estimulou a participar?
- Como se deu o seu processo de participação no movimento que está inserida? Enquanto mulher negra quilombola, o que representa está ocupando esse espaço?
- Quais são as principais pautas das mulheres quilombolas na comunidade? Essas pautas foram incorporadas pelos movimentos que você participam? De qual forma?
- Como é a divisão de tarefas entre vocês?
- Quanto tempo vocês costumam gastar na participação nesses espaços?
- E como ficam as tarefas de casa? Os maridos passam a dividir com vocês? Eles incentivam sua participação nesses espaços?
- O movimento que você participa tem feito algo para diminuir as desigualdades de gênero e raça? Se sim, o que?

4- Dificuldades enfrentadas:

- Enquanto mulher negra quilombola, quais as dificuldades que você enfrentou e enfrenta na participação dos espaços coletivos (movimentos populares), e como se organizou para superá-las.

APÊNDICE C**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICA SOCIAL****TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

A Sra. está sendo convidada a participar como voluntária da pesquisa “MULHERES QUILOMBOLAS DO VALE DO JEQUITINHONHA E SUA PARTICIPAÇÃO NOS MOVIMENTOS SOCIAIS POPULARES” sob a responsabilidade de Claudilene da Costa Ramalho, sob orientação da professora Ana Targina Rodrigues Ferraz. Neste estudo pretendemos “Analisar a partir da experiência de organização quilombola a participação das mulheres quilombolas nos movimentos populares do Vale do Jequitinhonha, para verificar como as relações patriarcais de gênero e raça vem se expressando na vida dessas mulheres entre a partir do ano 2016 até o presente”. Justifica-se essa pesquisa por possibilitar dar destaque a essa região do Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais marcada pela concentração expressiva de comunidades quilombolas, como também por possibilitar um olhar para um grupo social invisibilizado historicamente: as mulheres negras rurais quilombolas e finalmente dá visibilidade ao seu protagonismo na participação nos movimentos sociais populares. Caso concorde em participar desta pesquisa, a Sra. participará de um Grupo Focal onde serão debatidas questões acerca da experiência quilombola e sua participação em movimentos populares. Esse grupo será composto pelas mulheres quilombolas que aceitaram participar da pesquisa. O Grupo Focal terá a duração entre 90 minutos (tempo mínimo) a 120 minutos (tempo máximo) e o local onde será realizado será escolhido pelas participantes. Durante a execução do Grupo Focal utilizaremos a gravação de som e de imagem para a coleta dos dados que serão transcritos e usados posteriormente. Estes dados só serão utilizados mediante a sua aprovação prévia. Considerando que a realização de grupo focal poderá trazer cansaço e estresse pelo tempo da dinâmica e constrangimento e aborrecimento ao tratar do tema, a pesquisadora se compromete a tomar algumas medidas visando evitar ou amenizar esses riscos, tais como: o local da realização do grupo será de escolha das participantes e terão duração máxima de duas horas, podendo ser reduzidas caso necessidade, sendo os/as participantes desobrigados/as a continuarem caso sintam algum desconforto. Observando as questões éticas e de saúde, e visando minimizar os riscos, a realização das entrevistas individuais respeitará os protocolos de saúde em razão da pandemia de Covid-19. Serão realizadas em locais abertos e ventilados, com o uso de máscaras e álcool em gel, mantendo o distanciamento social. Os benefícios listados em seguida poderão ser importantes para as comunidades das quais as participantes da pesquisa fazem parte. Considero esta lista de benefícios relevante. Em se tratando de uma pesquisa na comunidade, pode representar o registro de dados importantes para a comunidade e estimular outros estudos ligados à temática. Além disso, poderão possibilitar construir estratégias para o fortalecimento da organização quilombola e da participação das mulheres quilombolas nos movimentos populares, dando maior visibilidades as mesmas. Asseguramos que para participar deste estudo a Sra. não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Sra. será esclarecida sobre o estudo em qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou recusar-se a participar e também poderá retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a recusa em participar não levará a qualquer penalidade ou modificação na forma em que é atendida pela pesquisadora. A pesquisadora irá tratar a sua identidade com padrões profissionais

2 Página 2 de 2 de sigilo.

Os resultados serão devolvidos para as envolvidas de forma oral/e ou documental/ e/ou áudio e vídeo. Seu nome ou o material que indique sua participação não serão liberados sem a sua permissão. A Sra. não será identificada em nenhuma publicação que possa resultar deste estudo. Caso a Sra. venha a sofrer qualquer tipo de dano decorrente da sua participação na pesquisa, estará resguardado o direito de buscar indenização. Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma via será arquivada pela pesquisadora responsável, no Programa de Pós-Graduação em Política Social e a outra será fornecida a você. Em caso de dúvidas sobre a pesquisa a Sra. poderá contatar a pesquisadora Claudilene da Costa Ramalho no telefone (33) 9 99862081 ou no endereço Rua Guarani, 101 b, bairro Tabajaras, Teófilo Otoni-MG, CEP 39.801-066. Em caso de problema com a pesquisa ou denúncia poderá contatar Sr.(a) também pode contatar o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal do Espírito Santo (CEP/CCS/UFES) através do telefone (27) 3335-7211, email cep.ufes@hotmail.com ou correio: Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, Prédio Administrativo do CCS, Av. Marechal Campos, 1468, Maruípe, CEP 29.040- 090, Vitória - ES, Brasil. O CEP/CCS/UFES tem a função de analisar projetos de pesquisa visando à proteção dos participantes dentro de padrões éticos nacionais e internacionais. Seu horário de funcionamento é de segunda a sexta-feira, das 8h às 17h. Declaro que fui verbalmente informada e esclarecida sobre o presente documento, entendendo todos os termos acima expostos, e que voluntariamente aceito participar deste estudo. Declaro ter ciência de que os dados obtidos por meio da gravação de som e de imagem durante a realização do Grupo Focal serão utilizados nessa pesquisa. Também declaro ter recebido uma via deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, de igual teor, assinada por mim ou por meu responsável legal e pela pesquisadora principal, rubricada em todas as páginas. _____,//.....

_____ Participante da pesquisa/Responsável legal Na qualidade de pesquisadora responsável pela pesquisa “Mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha e sua participação nos movimentos sociais populares” eu, Claudilene da Costa Ramalho, declaro ter cumprido as exigências do Art. 17 da Resolução CNS 510/16, a qual estabelece diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos.

Pesquisadora

APÊNDICE D**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICA SOCIAL****TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

O (a) Sr. (a). está sendo convidado (a) a participar como voluntária da pesquisa “MULHERES QUILOMBOLAS DO VALE DO JEQUITINHONHA E SUA PARTICIPAÇÃO NOS MOVIMENTOS SOCIAIS POPULARES” sob a responsabilidade de Claudilene da Costa Ramalho, sob orientação da professora Ana Targina Rodrigues Ferraz. Neste estudo pretendemos “Analisar a partir da experiência de organização quilombola a participação das mulheres quilombolas nos movimentos populares do Vale do Jequitinhonha, para verificar como as relações patriarcais de gênero e raça vem se expressando na vida dessas mulheres entre a partir do ano 2016 até o presente”. Justifica-se essa pesquisa por possibilitar dar destaque a essa região do Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais marcada pela concentração expressiva de comunidades quilombolas, como também por possibilitar um olhar para um grupo social invisibilizado historicamente: as mulheres negras rurais quilombolas e finalmente dá visibilidade ao seu protagonismo na participação nos movimentos sociais populares. Caso concorde em participar desta pesquisa, a Sra. participará de uma entrevista semi estruturada individual onde serão debatidas questões acerca da organização quilombola. Essa entrevista individual semi estruturada está sendo realizada com liderança comunitária da comunidade quilombola envolvida que aceitou participar da pesquisa. Visando minimizar os impactos da pesquisa para os/as entrevistados/as, a entrevista foi marcada com antecedência e realizada em um ambiente de escolha dos/as participantes. A duração será de até 1h30min, de forma que não se torne cansativa. Durante a realização da entrevista utilizaremos a gravação de som e de imagem para a coleta dos dados que serão transcritos e usados posteriormente com a autorização do entrevistado. Considerando que a realização de entrevista individual poderá trazer cansaço e estresse pelo tempo da dinâmica e constrangimento e aborrecimento ao tratar do tema e por ser gravada, a pesquisadora se compromete a tomar algumas medidas visando evitar ou amenizar esses riscos, tais como: o local da realização do grupo será de escolha das participantes e terão duração máxima de 1h30min, podendo ser reduzidas caso necessidade, sendo os/as participantes desobrigados/as a continuarem caso sintam algum desconforto. Observando as questões éticas e de saúde, e visando minimizar os riscos, a realização das entrevistas individuais respeitará os protocolos de saúde em razão da pandemia de Covid-19. Serão realizadas em locais abertos e ventilados, com o uso de máscaras e álcool em gel, mantendo o distanciamento social. Os benefícios listados em seguida poderão ser importantes para as comunidades das quais as participantes da pesquisa fazem parte. Considero esta lista de benefícios relevante. Em se tratando de uma pesquisa na comunidade, pode representar o registro de dados importantes para a comunidade e estimular outros estudos ligados à temática. Além disso, poderão possibilitar construir estratégias para o fortalecimento da organização quilombola e da participação das mulheres quilombolas nos movimentos populares, dando maior visibilidades as mesmas. Asseguramos que para participar deste estudo a Sr. (a) não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Sr. (a) será esclarecida sobre o estudo em 2 Página 2 de 2 qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou recusar-se a participar e também poderá retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. A sua participação é

voluntária e a recusa em participar não levará a qualquer penalidade ou modificação na forma em que é atendida pela pesquisadora. A pesquisadora irá tratar a sua identidade com padrões profissionais de sigilo. Os resultados serão devolvidos para as envolvidas de forma oral/e ou documental/ e/ou áudio e vídeo após a finalização da pesquisa. Seu nome ou o material que indique sua participação não serão liberados sem a sua permissão. A Sr. (a) não será identificada em nenhuma publicação que possa resultar deste estudo. Caso a Sr. (a) venha a sofrer qualquer tipo de dano decorrente da sua participação na pesquisa, estará resguardado o direito de buscar indenização. Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma via será arquivada pela pesquisadora responsável, no Programa de Pós-Graduação em Política Social e a outra será fornecida a você. Em caso de dúvidas sobre a pesquisa a Sra. poderá contatar a pesquisadora Claudilene da Costa Ramalho no telefone (33) 9 99862081 ou no endereço Rua Guarani, 101 b, bairro Tabajaras, Teófilo Otoni-MG, CEP 39.801-066. Em caso de problema com a pesquisa ou denúncia poderá contatar Sr.(a) também pode contatar o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal do Espírito Santo (CEP/CCS/UFES) através do telefone (27) 3335-7211, email cep.ufes@hotmail.com ou correio: Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, Prédio Administrativo do CCS, Av. Marechal Campos, 1468, Maruípe, CEP 29.040-090, Vitória - ES, Brasil. O CEP/CCS/UFES tem a função de analisar projetos de pesquisa visando à proteção dos participantes dentro de padrões éticos nacionais e internacionais. Seu horário de funcionamento é de segunda a sexta-feira, das 8h às 17h. Declaro que fui verbalmente informada e esclarecida sobre o presente documento, entendendo todos os termos acima expostos, e que voluntariamente aceito participar deste estudo. Declaro ter ciência de que os dados obtidos por meio da gravação de som e de imagem durante a realização de entrevista individual semi estruturada serão utilizados nessa pesquisa. Também declaro ter recebido uma via deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, de igual teor, assinada por mim ou por meu responsável legal e pela pesquisadora principal, rubricada em todas as páginas. _____,//.....

_____ Participante da pesquisa/Responsável legal Na qualidade de pesquisadora responsável pela pesquisa “Mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha e sua participação nos movimentos sociais populares” eu, Claudilene da Costa Ramalho, declaro ter cumprido as exigências do Art. 17 da Resolução CNS 510/16, a qual estabelece diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos.

Pesquisadora