

PPGDA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
DIREITO AGRÁRIO

FD
FACULDADE DE
DIREITO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO AGRÁRIO

GIOVANA NOBRE CARVALHO

**O PROTAGONISMO SOCIOPOLÍTICO DAS MULHERES QUILOMBOLAS DA
COMUNIDADE DE COQUEIROS NA BAHIA: uma análise a partir da
interseccionalidade feminista**

Goiânia

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE DIREITO**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES****E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

GIOVANA NOBRE CARVALHO

3. Título do trabalho

O PROTAGONISMO SOCIOPOLÍTICO DAS MULHERES QUILOMBOLAS DA COMUNIDADE DE COQUEIROS NA BAHIA: uma análise a partir da interseccionalidade feminista

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **ISABELLE MARIA CAMPOS VASCONCELOS CHEHAB**, **Usuário Externo**, em 17/03/2021, às 13:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **GIOVANA NOBRE CARVALHO**, **Discente**, em 17/03/2021, às 18:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1948014** e o código CRC **9C7FFE20**.

**O PROTAGONISMO SOCIOPOLÍTICO DAS MULHERES QUILOMBOLAS DA
COMUNIDADE DE COQUEIROS NA BAHIA: uma análise a partir da
interseccionalidade feminista**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Direito Agrário.

Linha de pesquisa: Direito Agrolimentar, Territórios e Desenvolvimento.

Orientadora: Prof^a. Dra. Isabelle Maria Campos Vasconcelos Chehab.

Goiânia

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Nobre Carvalho, Giovana

O Protagonismo Sociopolítico das Mulheres Quilombolas da Comunidade de Coqueiros na Bahia [manuscrito] : Uma análise a partir da interseccionalidade feminista / Giovana Nobre Carvalho. - 2021.

CLXXII, 172 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Isabelle Maria Campos Vasconcelos Chehab.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Direito (FD), Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário, Goiânia, 2021.

Bibliografia. Anexos.

1. Direito Agrário. 2. Comunidades Quilombolas . 3. Mulheres Quilombolas . 4. Pensamento Feminista Negro. 5. Interseccionalidade . I. Campos Vasconcelos Chehab, Isabelle Maria, orient. II. Título.

CDU 349.42



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE DIREITO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 125 da sessão de Defesa de Dissertação de GIOVANA NOBRE CARVALHO que confere o título de Mestre em **Direito Agrário** na área de concentração em **Direito Agrário**.

Ao/s cinco dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e um, a partir da(s) 14:00 hs, por meio de videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “ **O PROTAGONISMO SOCIOPOLÍTICO DAS MULHERES QUILOMBOLAS DA COMUNIDADE DE COQUEIROS NA BAHIA: uma análise a partir da interseccionalidade feminista**”. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), **Profa. Dra. Isabelle Maria Campos Vasconcelos Chehab (PPGDA/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: **Prof. Dr. José Luis Solazzi** (Universidade Federal de Goiás), membro titular interno; **Profa. Dra. Isis Aparecida Conceição** (UNILab Malês), membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do **trabalho**. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) **Profa. Dra. Isabelle Maria Campos Vasconcelos Chehab**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) cinco dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e um.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **José Luis Solazzi, Professor do Magistério Superior**, em 16/03/2021, às 09:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **ISABELLE MARIA CAMPOS VASCONCELOS CHEHAB, Usuário Externo**, em 16/03/2021, às 18:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Isis Aparecida Conceicao, Usuário Externo**, em 16/03/2021, às 23:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1944869** e o código CRC **93D5408E**.

Dedico esta dissertação à Dona Tereza (*In
Memorian*), Griô da comunidade.

AGRADECIMENTOS

Chego ao fim de uma jornada de dois anos no mestrado, jornada esta que foi cheia de obstáculos, seja em minha vida pessoal, seja na conjuntura política social do nosso país. Logo ao entrar no mestrado, em 2019, enfrentei um problema de saúde, tendo suportado as consequências deste durante o ano inteiro e no ano de 2020, enfrentamos coletivamente a pandemia do Covid-19, contexto este que me fez por diversas vezes questionar se conseguiria chegar até a reta final, se conseguiria findar a pesquisa com êxito e se teria saúde mental para produzir um trabalho intelectual durante um período tão duro e tão difícil, foram inúmeros questionamentos ao longo destes 24 meses de trabalho intenso, poucas respostas tive durante o caminho. Mas hoje, ao escrever estes agradecimentos, posso dizer com lágrimas nos olhos que sim, eu consegui chegar até a reta final.

Apesar das adversidades, dos contratemplos, da vida ter me virado do avesso nos últimos dois anos, dos meus planos terem que ser reformulados não apenas uma, mas várias vezes, eu posso dizer que, sim, eu consegui chegar até aqui. E a minha principal lição dessa trajetória é: a vida não é linear, por isso, nossos planos podem mudar do dia para a noite, é tolice perder tempo com o que não deu certo e não celebrar as pequenas vitórias, é tolice remoer os planos perdidos e não pensar em novos caminhos, por isso, hoje, celebro todas as pequenas (grandes) vitórias que tive durante essa jornada e não há maneira mais bonita de celebrar do que agradecendo a todas/todos que estiveram ao meu lado nesse período.

Agradeço a Deus e a Nossa Senhora de Nazaré (minha querida Nazinha) pela minha saúde física e mental durante esse período, por todas as vezes que me senti espiritualmente acolhida e impulsionada por minha fé.

À minha mãe, meu pai e minha irmã, as pessoas mais importantes da minha vida, que compreenderam minha precoce saída de casa e de cidade, apoiaram meu voo em busca dos meus sonhos e nunca hesitaram em me apoiar em cada obstáculo que surgiu no meio do caminho. No momento em que mais precisei do apoio deles, fui acolhida com muito amor, pegaram em minha mão e não deixaram com que eu desistisse, mesmo quando eu não via alternativas. Não sei se sou merecedora de ter nascido nessa família, mas me esforço diariamente para ser motivo de orgulho para vocês. Deixo aqui registrado todo meu amor, carinho, gratidão e admiração pelas pessoas que me guiaram desde que vim ao mundo.

Aos meus familiares, da família Nobre e da família Carvalho, pelo irrestrito apoio e pela torcida a cada passo que dou na vida acadêmica, a cada sonho alcançado e vitória

conquistada. Sinto-me amada e feliz em perceber que minha felicidade também é compartilhada por vocês.

Aos moradores da Comunidade de Coqueiros, que desde o primeiro momento em que fui à comunidade, me receberam e me acolheram com o maior carinho. Em especial, agradeço a Farnésio, que me apresentou a comunidade e possibilitou minha ida até lá, e à Josiane, Andréia, Marlene, Maria, Erika e Vó Durvá, que me acolheram em sua casa, me permitiram fazer parte de suas vidas e colaboraram do início ao fim com esta pesquisa. Elas foram incansáveis, mesmo em um ano pandêmico, sempre me deram forças para que eu chegasse até o fim desta jornada. Me sinto honrada de contar com a amizade e a confiança delas, pois aprendi muito com a sabedoria de cada uma, em cada passo dado por nós nesta pesquisa. Agradeço, também, a todas e todos que são membros do Grota Quilombola, pelo carinho com que me apresentaram cada parte da história de Coqueiros e seu território, vida longa ao projeto e a todos que fazem parte dele. E jamais poderia deixar de agradecer a Tia Tereza (*In Memoriam*), pela oportunidade de a conhecer e aprender com ela, infelizmente ela não está mais aqui para ver o resultado desta pesquisa, mas espero que de onde estiver, possa sentir o quanto sou grata por ter conhecido ela em vida.

À minha orientadora, Professora Isabelle Chehab, que foi uma professora e orientadora incansável nessa jornada. Segurou em minha mão desde o primeiro momento que se tornou minha orientadora e caminhou ao meu lado na construção desta pesquisa. Isabelle me orientou, corrigiu atentamente cada texto, ao mesmo tempo em que me deu liberdade para criar e autonomia para produzir, fazendo com que eu sempre me sentisse respeitada como pesquisadora. Não tenho palavras para agradecer a relação de respeito e amizade que construímos durante esta jornada e por ter me inspirado enquanto profissional e ser humano, guardarei sempre na memória os conselhos que me foram dados e as palavras de apoio que a mim foram dirigidas em momentos que eu realmente precisava de um alento.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás, por todos os ensinamentos que me foram repassados, seja durante a execução das disciplinas, seja nos eventos os quais participei no ambiente do mestrado. Foram dias de muitos aprendizados e que me mudaram enquanto pesquisadora.

A frase “quem tem um amigo, tem tudo” faz muito sentido em minha vida, por isso, não poderia deixar de agradecer aos anjos que fazem parte da minha vida e são a família que eu escolhi:

A todos/todas meus/minhas amigos/amigas - de Belém, de Goiânia e de outras cidades desse Brasil - que mesmo com a distância física se fizeram presentes em toda minha trajetória

no mestrado, sempre torcendo e vibrando com minhas conquistas. Além de fazerem com que eu me sentisse cuidada e amada durante o período de isolamento da pandemia.

A todas e todos colegas da turma de 2019 do PPGDA, aprendi muito com nossa convivência, troca de experiências e conhecimentos. Desejo sucesso a cada um e a cada uma que partilhou desse desafio comigo.

Ao meu amigo Helder Bahia, que dividiu comigo as angústias da vida pessoal e da vida acadêmica, os sonhos e os planos. Me apoiou desde o início, sempre se colocando pronto a me ouvir, me aconselhar e puxar minha orelha quando necessário. Nossa amizade torna mais leve até os perrengues que passamos juntos.

À minha amiga Liliane Amorim, que me acolheu desde o primeiro dia que cheguei em Goiânia, abriu sua casa e seu coração para me receber e fez com que me sentisse acolhida em muitos momentos difíceis, me ensinando sobre resiliência e fé. Sua genuína torcida pelo meu sucesso me emociona e me faz perceber a grandiosidade de nossa amizade.

À minha amiga Johanna Moreno, a colombiana mais brasileira que existe, agradeço por toda irmandade que criamos. Passamos por momentos bons e ruins, alegrias e tristezas, sempre juntas, nos apoiando, mesmo com a distância geográfica. E agora, estamos juntas, findando essa fase de nossa vida. Gratidão por nossa amizade.

Aos amigos Pedro Godeiro e Rafaela Baracho, que foram grandes presentes da jornada em Goiânia, agradeço por todo apoio, atenção, carinho, dicas e conselhos que me foram dados, sobre a vida pessoal e sobre a vida acadêmica. Duas pessoas que nunca deixaram com que eu me sentisse sozinha ou desamparada, principalmente nos piores meses da pandemia, sou muito grata pela nossa amizade e parceria.

Às amigas Wanessa Honorato e Rafaela Oliveira, dois grandes presentes que o mestrado me trouxe, foram verdadeiros anjos em minha vida nesse período, sempre dispostas a ajuda, ouvir e aconselhar. Permaneceram ao meu lado torcendo, vibrando e comemorando nos dias felizes, assim como sempre estiverem ao meu lado me consolando nos dias tristes. Gratidão, meninas, por essa amizade tão genuína e bonita.

À amiga Jessica Silva, presente do mestrado em minha vida, agradeço por sempre me ouvir, aconselhar e apoiar. Agradeço por todas as vezes que acreditou em minha capacidade e me incentivou a continuar com meus planos. Sua inteligência e generosidade me inspiram.

Aos amigos Victor Hugo e Igor Reis, pelo apoio, alegrias e vivências compartilhadas nesses dois anos de mestrado.

À amiga Thais Dias, uma das pessoas mais inteligentes e dedicadas que tive o prazer de conviver nesses dois últimos anos de mestrado. Aprendi e aprendo sempre com nossas

infinitas trocas de experiência e conhecimento. Obrigada por se fazer sempre presente em minha vida, sua humildade e resiliência me inspiram.

Por fim, agradeço à CAPES, por ser responsável pelo financiamento desta pesquisa e da minha manutenção no mestrado.

Treze

Para mostrar que somos
Livres, felizes, e aceitos
Tolas mentiras!
(...)
no verdadeiro canto (...)
Quero agora, no momento lúcido
gritar o necessário fato,
de que os treze ou treze,
não nos diz nada além,
do que vocês caros convivas
querem mostrar, encobrir, ostentar
Criaram fotos coloridas,
Comemorações festivas,
Toques de tambores e atabaques,
da ABOLIÇÃO que ainda não houve.
(*O Arco-íris negro*, p. 61)

RESUMO

A comunidade Coqueiros, localizada no município de Mirangaba, no Estado da Bahia, foi certificada como comunidade quilombola no ano de 2006, mas ainda não possui o título coletivo definitivo de propriedade do território, vivendo o moroso processo de titulação realizado, em âmbito Federal, pelo INCRA. Tal realidade é compartilhada por inúmeras outras comunidades quilombolas ao redor do país e demonstra as frequentes violações de direitos territoriais às quais estão submetidas, além de expô-las a diversos conflitos territoriais, negando aos seus moradores o reconhecimento como sujeitos de direitos e sujeitos políticos. O protagonismo sociopolítico das mulheres quilombolas da comunidade de Coqueiros aponta para novas possibilidades de construção de uma crítica ao direito, como também para a agência de ferramentas de resistência às opressões materializadas nas negativas de direitos. Para tal análise, lança-se mão da utilização do pensamento feminista negro, como referencial teórico-crítico, e da teoria da interseccionalidade, como referencial teórico-metodológico, objetivando investigar como o protagonismo sociopolítico das mulheres quilombolas de Coqueiros informa sobre o *modus operandi* da estrutura de opressões, organizada pelo nosso sistema econômico de capitalismo dependente, articulada e reproduzida nas instituições sociais e, também, como a resistência a esta estrutura possibilita a compreensão das ferramentas utilizadas pelas mulheres negras em face das violações de direitos e das violências que lhes são dirigidas. Para a construção desta pesquisa, fez-se uso de uma abordagem qualitativa, realizando, primeiramente, um levantamento bibliográfico acerca dos conceitos adotados e utilizados, objetivando melhor operacionalizá-los e, posteriormente, para a urdidura da pesquisa empírica, aplicada por intermédio de uma pesquisa de campo, valeu-se do método da história oral temática, por meio de um roteiro semi-estruturado, que teve como objetivo reconstituir fatos da história da comunidade de Coqueiros, a partir da perspectiva das mulheres quilombolas, sujeitos historicamente invisibilizados pela “história oficial”. Neste contexto, a pesquisa dividiu-se em três seções. Na primeira, apresentou-se um levantamento bibliográfico, com referências interdisciplinares, objetivando debater e compreender as dimensões inseridas em um território, posteriormente, como a categoria jurídico-sociológica ‘quilombola’ foi construída, assim como realizou-se um levantamento bibliográfico dos referenciais teóricos e dos conceitos chave aqui utilizados com o objetivo de delimitá-los para uma melhor – e posterior - operacionalização. Na segunda seção, expõe-se o caminho metodológico adotado nesta pesquisa, apresentando o método da história oral e justificando a sua utilização, bem como um relato de experiência da visita de campo diagnóstica, realizada em 2018 na comunidade, e da história oral, construída a partir dos fatos narrados pelas narradoras/colaboradoras desta pesquisa, ou seja, as próprias mulheres quilombolas de Coqueiros. Já na terceira seção, foram tecidas análises entre a teoria e as falas trazidas no bojo da história oral, a partir da teoria da interseccionalidade e do pensamento feminista negro. Por derradeiro, concluiu-se que as ações de resistência à estrutura de opressões (gênero, raça, classe e etnia) as quais as mulheres quilombolas de Coqueiros, estão submetidas colaboram na elaboração de críticas ao não-acesso aos direitos a que são sujeitas, como o direito ao território, ao mesmo tempo que forjam uma práxis de enfrentamento às frequentes violações de direito suportadas por seu povo.

Palavras-chave: Direito Agrário. Comunidades Quilombolas. Mulheres Quilombolas. Pensamento Feminista Negro. Interseccionalidade.

RESUMEN

La comunidad de Coqueiros, ubicada en el municipio de Mirangaba, en el Estado de Bahía, fue reconocida como comunidad quilombola en 2006, pero aún no tiene el título colectivo de propiedad del territorio, viviendo el largo trámite de titulación conducido por el INCRA a nivel federal. Esta realidad es compartida por otras innumerables comunidades quilombolas en todo el país y demuestra las frecuentes violaciones de los derechos territoriales a las que están sometidas, además de exponerlas a diversos conflictos territoriales, negando a los habitantes de estos territorios el reconocimiento como sujetos de derechos y sujetos políticos. El papel sociopolítico de las mujeres quilombolas en la comunidad de Coqueiros apunta a nuevas posibilidades para la construcción de una crítica al derecho, como también para la gestión de herramientas de resistencia a las opresiones materializadas cuando se niegan los derechos. Para este análisis se utiliza el pensamiento feminista negro como referencia teórico-crítica y la teoría de la interseccionalidad como referencia teórico-metodológica, con el objetivo de investigar cómo el protagonismo sociopolítico de las mujeres quilombolas de Coqueiros informa sobre el modus operandi de la estructura de opresiones, organizada por nuestro sistema económico de capitalismo dependiente, articulada y reproducida en instituciones sociales. También, se pregunta por cómo la resistencia a esta estructura permite comprender las herramientas utilizadas por las mujeres negras frente a las violaciones de derechos y la violencia dirigida a ellas. Para la construcción de esta investigación se utilizó un enfoque cualitativo, primero, realizando un rastreo bibliográfico de los conceptos adoptados a fin de operativizarlos y, posteriormente, para la fase de la investigación empírica, desarrollada a través de investigación de campo, se utilizó el método de la historia oral temática, mediante entrevista semiestructurada, que tenía como foco reconstituir hechos de la historia de la comunidad de Coqueiros desde la perspectiva de las mujeres quilombolas, sujetos históricamente invisibilizados por la "historia oficial". En este contexto, la investigación se dividió en tres secciones. En el primero se presentó una encuesta bibliográfica con referencias interdisciplinarias, para debatir y comprender las dimensiones insertadas en un territorio. A continuación, se analiza cómo se construyó la categoría jurídico-sociológica "quilombola", se presenta la revisión bibliográfica de las referencias teóricas y los conceptos clave utilizados aquí con el objetivo de delimitarlos para su operacionalización. En la segunda sección se explica el camino metodológico adoptado en esta investigación, presentando el método de la historia oral y justificando su uso, junto con un informe de la experiencia de la visita de campo de diagnóstico, realizada en 2018 a la comunidad, y la historia oral, construida a partir de los hechos narrados por las propias mujeres quilombolas de Coqueiros, participantes de esta investigación. En la tercera sección se analizaron la teoría y las líneas surgidas en el auge de la historia oral, basadas en la teoría de la interseccionalidad y el pensamiento feminista negro. Finalmente, se concluyó que las acciones de resistencia a la estructura de opresión (género, raza, clase y etnia) a la que están sometidas las mujeres quilombolas de Coqueiros, generan un pensamiento crítico y consiente sobre la imposibilidad de acceso a los derechos de las que son sujeto, como el derecho al territorio, a la vez que forjan una praxis de respuesta y resolución a las frecuentes violaciones del derecho que padece su pueblo.

Palabras-clave: Derecho Agrario. Comunidades Quilombolas. Mujeres Quilombolas. Pensamiento Feminista Negro. Interseccionalidad.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CF	Constituição Federal
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos
CONPEDI	Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA	Instituto Socioambiental
OIT	Organização Internacional do Trabalho
UFG	Universidade Federal de Goiás

LISTA DE FIGURAS E FOTOGRAFIAS

Figura 1: Placa sinalizadora que informa a direção de onde está inserido o Projeto Grota quilombola.	67
Figura 2: Placa de divulgação do projeto Grota Quilombola, inserido pela própria comunidade.	68
Figura 3: Área de plantação orgânica da comunidade	72
Figura 4: Plantação de orgânicos na comunidade	73
Figura 5: Igreja das figuras	77

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	16
2. Seção I - COMUNIDADES QUILOMBOLAS, TERRITÓRIO E RESISTÊNCIA	24
2.1 Territorialidade e Identidade Quilombola	25
2.2 A construção da categoria jurídico e sociológica “remanescente de quilombo”: análise da inovação constitucional após três décadas de vigência	35
2.3 Os eixos de poder e a formação do sistema de opressões em face das mulheres quilombolas no Brasil	44
3. Seção II – TRADIÇÃO GRIÔ: A história da comunidade de Coqueiros	60
3.1 A história oral como instrumento metodológico e uma reflexão sobre a importância da memória coletiva	62
3.2 Diário de campo: o primeiro contato com Coqueiros	68
3.3 Uma História Oral da Comunidade de Coqueiros	81
3.3.1 Origem da comunidade	81
3.3.2 A importância das griôs na história e na organização social e política da comunidade	84
3.3.3 A agricultura como elemento da comunidade de Coqueiros	88
3.3.4 Perspectivas sobre estudo e trabalho	90
3.3.5 A origem do Grota Quilombola	95
3.3.6 Memórias coletivas e tradições culturais de Coqueiros	100
3.3.7 Experiência, vivência e organização das mulheres quilombolas de Coqueiros	102
4. Seção III - A LUTA EM DEFESA DO DIREITO AO TERRITÓRIO E A INTERFACE COM AS QUESTÕES DE GÊNERO, CLASSE, RAÇA E ETNIA	108
4.1 O entrecruzamento das opressões na formação de uma estrutura de controle e a resistência às imagens de controle	108

4.2 Análise da violação do direito ao território à luz da teoria crítica do pensamento feminista negro e da interseccionalidade, a partir das experiências das mulheres quilombolas	127
4.3 A interseccionalidade como um instrumento e padrão de pensamento para a construção da justiça social e a importância do ativismo das mulheres negras	137
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	144
REFERÊNCIAS	148
ANEXOS	154

1. INTRODUÇÃO

A ideia desta pesquisa nasceu em 2018, quando a autora teve a oportunidade de conhecer a Comunidade de Coqueiros, no Estado da Bahia. O primeiro contato se deu por intermédio do projeto de turismo de base comunitária chamado de ‘Grota Quilombola’, idealizado e iniciado por uma mulher quilombola, que, ao participar de um curso de formação de lideranças para comunidades rurais, no qual aprendeu estratégias de criação e desenvolvimento de projetos locais, despertou o desejo de aplicar tais conceitos e instrumentos na sua própria comunidade, juntamente com outros jovens ali residentes, sublinhando a necessidade de mudar a maneira como os turistas enxergavam a comunidade e seu território. Desta forma, ao criar o projeto ‘Grota Quilombola’, no ano de 2016, a juventude de Coqueiros objetivava realizar um turismo de base comunitária, que contribuísse para a geração de renda dentro do território, o empoderamento dos jovens da região e, conseqüentemente, uma autogestão e auto-organização do território e da comunidade.

A Comunidade de Coqueiros está localizada no município de Mirangaba – BA, inscrita geograficamente ao Território chamado de Identidade Piemonte da Diamantina, no Estado da Bahia. Em maio de 2006, a comunidade alcançou a certificação, que a reconhece como comunidade quilombola, critério obrigatório para ingressar com o requerimento de titulação coletiva do território. Entretanto, até o ano de 2020, a comunidade não obteve sua titulação, ou seja, o seu direito definitivo ao território reconhecido por parte do Estado.

É importante sublinhar que a Chapada Diamantina é reconhecida por suas belezas naturais, trilhas, cachoeiras exuberantes e paisagens que chamam à atenção de pessoas de várias regiões do Brasil e, também, do mundo. Mirangaba fica localizada na parte norte da Chapada e atrai turistas justamente pelos pontos supracitados, mas tal região não é só composta pela natureza, sendo também palco da história, modo de vida e de produção de inúmeras comunidades rurais, dentre estas, comunidades quilombolas, como a de Coqueiros.

Na visita diagnóstica a campo, realizada entre os meses de setembro e outubro de 2018, foi possível perceber que este projeto de turismo de base comunitária era, majoritariamente, gerenciado pelas mulheres da comunidade. Elas quem organizavam a participação dos jovens; davam as diretrizes dos roteiros que os visitantes deveriam fazer para conhecer a história da comunidade, do território e da região; cuidavam das acomodações; das reuniões de contação de histórias a respeito da sua cultura; ficavam responsáveis pela colheita de alimentos orgânicos e pelo preparo das refeições, as quais eram momentos, também, de

compartilhamento de conhecimentos sobre cada alimento, esclarecendo o que cada receita representava, a culinária transmitida de geração em geração e a expressão cultural daquele coletivo.

Foi possível perceber, igualmente, a importância da oralidade e da memória para o povoado de Coqueiros, pois os moradores dedicam imenso respeito e escuta às mulheres, detentoras de um conhecimento particular e verticalizado da comunidade, razão pela qual são chamadas de 'Griôs'. Este termo, pelo que fora explicado pelos próprios moradores, tem origem africana e significa que uma pessoa assume o papel e a missão de transmitir conhecimentos, histórias, a respeito de suas origens, canções e tradições, por meio da oralidade.

Em conversa com as mulheres Griôs percebe-se, de imediato, a vasta sabedoria e conhecimento que possuem, uma intelectualidade advinda da experiência individual e coletiva em sua relação com o território e com os integrantes da comunidade. Contam, de maneira cronológica e com riqueza de detalhes, sobre a história de Coqueiros, explicando a importância de cada tradição cultural e de cada crença, mostrando que o modo de produção dos alimentos, da colheita e das receitas integram a identidade desse povo; ao falar de identidade, as Griôs sabem precisar exatamente a relação da comunidade com o território e com a natureza que os cercam, demonstrando respeito e cuidados com cada recurso natural que convivem.

Por semelhante modo, observa-se que o conhecimento e a sabedoria dessas mulheres são as principais formas pelas quais os demais integrantes da comunidade conseguem acessar a sua origem e resgatar práticas culturais e modos de vida que, durante muito tempo, foram arrancadas deste povo. Ao passo que a intelectualidade destas é valorizada nas relações de organização interna da comunidade, transmitida às novas gerações de jovens, mantendo o respeito e a escuta ativa para com estas mulheres.

Compreende-se, destarte, que as comunidades quilombolas, em todo Brasil, buscam o reconhecimento do seu direito ao território e se organizam para reivindicá-lo, tanto por políticas públicas - que atendam às suas necessidades e que sejam formuladas a partir da sua própria realidade, quanto pela efetivação das políticas públicas já formuladas. A violação do direito à territorialidade destes povos, materializada por meio da mora do processo administrativo de regularização fundiária das comunidades quilombolas, é um fator que intensifica as múltiplas violências as quais estas comunidades estão sujeitas.

Nessa esteira, entende-se que a falta de efetividade do que preconiza o dispositivo do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) se constitui hoje numa das maiores ofensivas aos direitos dos povos quilombolas em todo Brasil. Estes, por sua vez, se auto organizam na luta para o reconhecimento de seus direitos e na resistência à estrutura econômica e política que os (im)põe na condição de subalternos das classes dominantes, possuidoras do poder econômico e político do país.

Por outra banda, tem-se ciência de que a violação do direito ao território e as demais violências dirigidas às comunidades quilombolas não são mero acaso, mas frutos do impacto de uma matriz de dominação, lugar no qual diferentes eixos de poder e modos de opressão se organizam e se desenvolvem, alimentados pelo capitalismo dependente que estamos inseridos. Logo, a resistência do grupo social que é atravessado por mais de um eixo de opressão, como o das mulheres quilombolas, possibilita uma análise mais complexa da estrutura de opressões e a influência desta na reprodução das violências que partem dos grupos dominantes em direção aos grupos dominados.

Com todo esse contexto como norte, propõe-se, por meio desta pesquisa, firmada na experiência da comunidade de Coqueiros, compreender, de maneira mais ampla, a organização das mulheres quilombolas ali empreendida, considerando-a como parte da resposta às opressões sofridas pela comunidade e, conseqüentemente, investigando sua possível influência para a organização da própria comunidade na luta em defesa do seu direito ao território. Responder-se-á, então, ao seguinte questionamento: em que medida a memória coletiva e a intelectualidade das mulheres quilombolas contribuem para a organização dos meios de enfrentamento e da própria comunidade em relação à violação do direito à territorialidade?

A pesquisa partirá da utilização do Pensamento Feminista Negro, cunhado por Patrícia Hills Collins, em sua obra “Pensamento Feminista Negro”, e da Teoria da Interseccionalidade, desenvolvida na academia por Kimberlé Crenshaw, como propostas teórico-críticas para se pensar o Direito. Defende-se que mobilizar a utilização do Pensamento Feminista Negro aqui nesta pesquisa é, pois, reafirmar a produção de conhecimento e de uma teoria crítica formulada por mulheres negras e centrada na experiência de mulheres negras, tendo em vista a importância de compreender que a reflexão sobre a violação de direitos, por meio das próprias experiências de grupos subalternos, permite o entendimento do motivo da não-efetivação de determinado direito e como a práxis de organização deste grupo pode apontar um caminho possível para alcançar a emancipação e justiça social.

De igual modo, ao trabalhar com a Teoria da Interseccionalidade, a partir do que foi cunhado por Crenshaw dentro da academia, mas também levando em conta a utilização deste conceito como metodologia nos movimentos sociais de mulheres não-brancas por emancipação, busca-se aplicar a interseccionalidade como proposta teórico-metodológica nesta dissertação. Sendo possível utilizá-la tanto como teoria crítica, ao se intentar chegar na reflexão do contexto social o qual as mulheres quilombolas estão inseridas, mas também como metodologia de análise da realidade dessas mulheres, ao aplicar o entrecruzamento de mais de uma categoria social de poder, sendo aqui adotadas quatro destas categorias, a saber: gênero, classe, raça e etnia.

Destaca-se, ainda, que a relevância desta pesquisa se justifica pela ausência de dissertações em Direito que apliquem a teoria da interseccionalidade como proposta teórico-metodológica, abordando, especificamente, sobre mulheres quilombolas e territorialidade. Tal afirmação resta comprovada ao se fazer uma busca no catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, pelas palavras-chave “Interseccionalidade” e “Mulheres quilombolas”, mas não encontrar dissertações que façam tal análise. Obtém-se o mesmo resultado ao inserir as palavras-chave supracitadas no repositório de Dissertações deste Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás (PPGDA/UFG).

De igual forma, ao analisar os artigos apresentados nos últimos 6 encontros nacionais do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito (CONPEDI), que aconteceram entre os anos de 2017 e 2019, em diferentes cidades e regiões do país, percebe-se que nos Grupos de Trabalho referentes às temáticas do Direito Agrário, Agroambiental, Ambiental e Socioambientalismo não há registros de artigos que tenham discutido acerca do protagonismo da mulher quilombola nem da abordagem interseccional. Ressalta-se que o CONPEDI é um evento que reúne, semestralmente, pesquisadores de diferentes regiões do Brasil, em sua grande maioria, vinculados aos programas de pós-graduação em Direito, com a finalidade de discutir temáticas diversas que são atravessadas, direta e/ou indiretamente, pelo Direito.

Como metodologia de pesquisa, realizou-se uma pesquisa de campo na comunidade quilombola de Coqueiros, por intermédio de um roteiro de perguntas semiestruturadas, com a utilização do método da história oral, que teve por objetivo aprofundar e sublinhar as informações dali coletadas, reconstituindo narrativas de determinado momento e realidade,

por meio de relatos orais (SILVA; BARROS; NOGUEIRA E BARROS, 2007) dos seus sujeitos. Nessa altura, é relevante declinar que, malgrado a pesquisa de campo tenha recebido autorização do Conselho de Ética e Pesquisa da UFG, na data de 22 de abril de 2020, em razão da situação excepcional pandêmica que nos assolou a partir de fevereiro de 2020, com fechamento parcial ou integral de espaços públicos e privados por todo o território brasileiro, sobretudo a partir de março de 2020, entendeu-se, em comum acordo com a orientadora desse trabalho e com a coordenação do PPGDA, por implementar a pesquisa de campo, via contato virtual com a comunidade, notadamente por intermédio da plataforma *Google Meet*, que possibilitou encontros síncronos entre a pesquisadora e as mulheres da comunidade, colaboradoras desta pesquisa, os quais foram realizados nos dias 25 e 27 de agosto de 2020, com duração de aproximadamente 2 horas e 30 minutos para cada, por meio dos quais visou-se oportunizar uma escuta atenta aos relatos das colaboradoras, os quais foram utilizados na construção da história oral, ao mesmo tempo que buscou-se respeitar as restrições sanitárias determinadas pelos governos estaduais e direcionadas para o bem estar da população.

Especificamente acerca da história oral, faz-se relevante esclarecer que:

A história oral é o tear manual de liço composto de ferramentas teórico metodológicas que podem proporcionar a tessitura do texto narrativo. Os diálogos estabelecidos com atores são conjuntos de fios de memória que compõem a trama; o objeto e o problema da pesquisa são os fios da urdidura, que são colocados previamente no sentido do comprimento do tear. A escolha da História Oral é movimento que se traduz na possibilidade de construir narrativas históricas que queremos contar (BARRETO; MESQUITA E SANTOS, 2013, p.3).

De acordo com Portelli (2016), a história oral é uma arte da escuta entre pesquisadora e entrevistadas/narradoras, pois nem sempre o que se define em um roteiro semiestruturado para a entrevista - e o que se espera como resposta, é o que as narradoras querem contar. Por este motivo, como arte da escuta, é necessário que se respeite e escute aquilo que o entrevistado quer contar, mesmo que seja para além do que fora traçado no roteiro da pesquisa, pois “a história oral não diz respeito só ao evento. Diz respeito ao lugar e ao significado do evento dentro da vida dos narradores” (PORTELLI, 2016, p. 12).

Por semelhante maneira, Portelli (2016), define que a história oral é uma junção da reconstituição de um fato histórico com um fato do presente, que é a narrativa que está sendo ouvida, ou seja, existe uma história dos eventos que estão sendo reconstituídos, uma história da memória da pessoa que está narrando e uma história da interpretação destes eventos por intermédio de determinada memória.

Deste modo, a riqueza de utilizar o método da história oral nesta pesquisa se justifica pela importância de reconstituir a história da comunidade por meio de uma narrativa, considerando a importância que os próprios moradores da comunidade dão à transmissão de conhecimento e tradições, a partir da oralidade, entendendo que essa reconstituição permitir-nos acessar dados e detalhes não documentados, mas deveras relevantes - quando falamos da identidade, territorialidade e dos direitos territoriais dessa comunidade.

Ressalta-se que tal narrativa empreendeu-se a partir da perspectiva das mulheres quilombolas da comunidade de Coqueiros, contando com a participação de mulheres de diferentes gerações, para oportunizar uma maior amplitude de fatos narrados e interpretações de eventos passados. Nesses termos, construiu-se um roteiro semiestruturado utilizado para conduzir o diálogo com as entrevistadas/narradoras, tendo suas perguntas as categorias norteadoras de gênero, classe, raça e etnia, para que se conseguisse, posteriormente, analisar como tais se relacionaram, no decorrer do tempo, na vida das mulheres quilombolas naquela comunidade. Na sequência, a história oral, contendo a narrativa da memória coletiva da comunidade, foi transcrita e incorporada ao trabalho. De modo que, sobre esta, durante a leitura e a análise do conteúdo obtido, aplicou-se o método de análise baseado na interseccionalidade, com o objetivo de realizar o entrecruzamento destes marcadores de opressão, os quais incidem sobre as vidas destas mulheres, que pertencem a uma classe, raça e grupo étnico específicos.

Compreende-se que essa estrutura de coleta de informações tem como finalidade a reunião de dados fundados na fala e na experiência das próprias mulheres quilombolas, entendendo que tais são também uma forma de produção de conhecimento e que a interpretação destas mulheres acerca de fatos que já viveram - ou ainda vivem como mulheres quilombolas - informa uma análise crítica sobre o não-acesso aos direitos que são sujeitas, como, por exemplo, o direito ao território.

Na primeira seção deste trabalho, analisa-se o território, a partir de algumas referências bibliográficas da geografia e da antropologia, para buscar compreendê-lo como palco de relações de poder e culturais. Considera-se, para tanto, a territorialidade na qual as comunidades quilombolas estão inscritas e como a identidade cultural dessas comunidades se estabelece a partir da relação destas com o território. Após, analisa-se a construção de quilombola como uma categoria jurídica e sociológica, a inovação da CF/88 ao reconhecer a estas comunidades o direito definitivo de propriedade das terras que ocupam e os impactos desse artigo em 32 anos de existência, destacando os entraves para a efetivação deste direito e como a sua violação causa impactos diretos e indiretos aos povos quilombolas. Por fim, no

último tópico desta seção, trata-se sobre os eixos de poder (gênero, classe, raça e etnia) e como eles se comunicam e se entrecruzam, mobilizando, na análise, os conceitos do pensamento feminista negro e da teoria da interseccionalidade enquanto propostas teórico-metodológicas desta pesquisa.

Na segunda seção, expõe-se o caminho metodológico desta pesquisa, apresentando de maneira mais aprofundada o método da história oral, justificando assim a escolha pela aplicação deste na pesquisa de campo, assim como introduz as narradoras/colaboradoras da pesquisa. Dando prosseguimento a escrita, apresenta-se um relato de experiência da visita diagnóstica que fora realizada na comunidade de Coqueiros, entre os meses de setembro e outubro de 2018, com o objetivo de fazer um levantamento da problemática que seria posteriormente pesquisada quando do ingresso no mestrado. Ressalta-se, assim, que nesta visita não foram realizadas entrevistas, mas tão somente concerne ao relato de experiência decorrente da perspectiva e da percepção da autora no que diz respeito ao convívio com a comunidade durante a ida à campo em caráter diagnóstico.

Destarte, no último tópico desta segunda seção, apresenta-se a história oral construída por intermédio das falas colhidas durante a pesquisa de campo, no contexto dos encontros síncronos realizados de maneira virtual, como já fora explicado anteriormente. Durante as entrevistas, utilizou-se um roteiro de entrevista semiestruturado para conduzir a conversa com as narradoras/colaboradoras, entretanto, seguindo o que prevê o método da história oral, buscou-se deixar com que as colaboradoras falassem à vontade sobre determinadas temáticas que eram previamente anunciadas pela pesquisadora, com o objetivo de não interferir nos fatos narrados pelas mulheres quilombolas. Deste modo, aplica-se o método da história oral na reconstrução de eventos que urdiram a história da comunidade, valendo-se, para tal, das narrativas das próprias mulheres quilombolas participantes da pesquisa. Assim, foram descritas as falas das entrevistadas/narradoras, de maneira a reconstruir cronologicamente os fatos que fazem parte da história de Coqueiros, perpassando pelas seguintes categorias centrais: origem da comunidade; a importância das griôs; agricultura como elemento da identidade de Coqueiros; perspectivas sobre estudo e trabalho; surgimento do Grotá Quilombola; memórias coletivas e tradições culturais de Coqueiros; experiências, vivências e organização das mulheres quilombolas de Coqueiros.

Na terceira e última seção desta pesquisa, aplicou-se a metodologia de análise aqui adotada, a saber, a interseccionalidade, sobre e por meio da qual fora coletado material de/para discussão em campo, descrito na seção anterior. A partir da narrativa das mulheres

quilombolas, mobilizam-se os referenciais teóricos para aprofundar a análise a respeito do grupo social sujeito desta pesquisa, buscando compreender sobre a organização das mulheres e de que modo estas resistem às imagens de controle e aos entrecruzamentos dos eixos de poder. Ainda, visa perquirir de que maneira tal resistência se comunica com a atual organização da comunidade, com a luta em defesa do território e por políticas públicas que atendam às necessidades da comunidade. Por fim, busca examinar como a interseccionalidade pode colaborar para um novo padrão de pensamento, com vistas ao alcance de uma justiça social genuína.

Nessa esteira, verificou-se que os territórios são espaços de reprodução cultural, de identidade e, também, palcos de relações de poder. As classes dominantes, desde o período do sistema escravista e, ainda, no período do capitalismo dependente, negam a grupos sociais racializados e etnicamente diferenciados, aqui especificamente as comunidades quilombolas, o direito à territorialidade. Direito este que vai além de uma questão patrimonial, pois o território, para estas comunidades, é identidade, cultura, pertencimento.

Deste modo, as comunidades quilombolas são resistência ao se organizarem na luta em defesa do território, considerando que, apesar destas terem o seu direito definitivo ao território que ocupam reconhecido na Constituição Federal de 1988, na prática, pouco se vê perfectibilizada a concretização deste direito e a proposição de políticas públicas dirigidas a estes povos, fatos comprovados pelas inúmeras violências e violações de direitos suportadas por quilombolas.

Percebeu-se, ainda, que as mulheres quilombolas sentem às violências de uma forma distinta, visto que estão inseridas em um local no qual mais de um eixo de poder opera, ou seja, sentem o entrecruzamento das opressões de gênero, classe, raça e etnia operando juntas, causando, assim, um impacto específico sobre suas vidas. As opressões entrecruzadas se materializam em imagens de controle, comumente utilizadas pelos grupos dominantes, para definir as mulheres negras. Em contrapartida, as mulheres negras resistem a estas imagens uniformemente negativas por meio da auto definição, da valorização da intelectualidade da mulher negra e do fortalecimento da práxis destas mulheres enquanto coletivo.

Em última instância, por intermédio do desenvolvimento da pesquisa, observou-se que o pensamento feminista negro e a interseccionalidade possibilitam a construção de um novo paradigma, que, a partir das experiências das mulheres quilombolas de Coqueiros/BA e da intelectualidade, auto definição e ativismo deste grupo social, contribui para uma análise mais

detalhada e cuidadosa sobre como a estrutura de opressões opera e como isso, de alguma maneira, auxilia na identificação e na mobilização comunitária em face das violações de direitos suportadas por este grupo, assim como oportuniza a verificação sobre o modo que a resistência à esta estrutura informa acerca da auto-organização das mulheres quilombolas de Coqueiros.

2. SEÇÃO I - COMUNIDADES QUILOMBOLAS, TERRITÓRIO E RESISTÊNCIA

“Fogo!...Queimaram Palmares,
 Nasceu Canudos.
 Fogo!...Queimaram Canudos,
 Nasceu Caldeirões.
 Fogo!...Queimaram Caldeirões,
 Nasceu Pau de Colher.
 Fogo!...Queimaram Pau de Colher...
 E nasceram, e nasceram tantas outras
 comunidades que os vão cansar se continuarem
 queimando.
 Porque mesmo que queimem a escrita,
 Não queimarão a oralidade.
 Mesmo que queimem os símbolos,
 Não queimarão os significados.
 Mesmo queimando o nosso povo,
 Não queimarão a ancestralidade.”
 (Nêgo Bispo¹)

As comunidades quilombolas, das mais diversas regiões do Brasil e das mais diversas tradições culturais, possuem determinado ponto em comum: a relação com o território. O modo como cada comunidade pauta essa relação não pode ser compreendido como algo estanque e, sim, como algo dinâmico, que muda seus contornos com o passar do tempo, incorporando novas particularidades a serem percebidas e analisadas. Diante disto, a qualquer tempo, falar sobre a organização destas comunidades, perpassa, automaticamente, pela compreensão do que é território e territorialidade.

De igual forma, compreendendo que o dispositivo do art. 68 da ADCT é a principal normativa, no bojo da Constituição Federal, que diz respeito ao reconhecimento do direito territorial destas comunidades, é necessário que se analise até que ponto esta inovação do texto constitucional tem contemplado, de fato, às comunidades destinatárias da norma. Ao passo que, reconhecendo a existência de entraves jurídicos e uma falta de efetividade da referida norma, compreende-se que as violências, as quais estas comunidades estão sujeitas,

¹ Antônio Bispo dos Santos, Mestre e poeta do Quilombo Saco-Curtume, em São João do Piauí. O poema dele pode ser encontrado na pag. 36 da obra “Mulheres Quilombolas – territórios de existências negras femininas” (2020).

são consequências deste não-acesso do direito ao território e, conseqüentemente, da omissão do Estado no reconhecimento destes sujeitos enquanto sujeitos de direitos e sujeitos políticos.

Neste intuito, esta seção se debruça a analisar as várias dimensões existentes em torno de um território e como estas dimensões importam na análise da luta destas comunidades em defesa do território, trazendo à baila uma crítica à ineficácia do art. 68 da ADCT e às consequências, sustentadas por estas comunidades, decorrentes da violação deste direito. E, também, ao reconhecer que essas negativas de direitos não são mero acaso, mas fazem parte uma matriz de dominação, na qual diferentes categorias sociais de poder interagem entre si, faz-se importante uma análise minuciosa, a partir do grupo social que é atravessado por essas diferentes categorias – aqui, especificamente analisadas, gênero, classe, raça e etnia -, para possibilitar a compreensão de como estas opressões, se entrecruzam, formando uma estrutura que vai permear as mais diversas instituições, sendo materializada justamente nas violações de direitos a grupos sociais específicos. Por este motivo, propõe-se, no fim desta seção, como referenciais desta pesquisa, o pensamento feminista negro e a teoria da interseccionalidade, pautados e dirigidos para analisar o contexto das mulheres quilombolas.

2.1 Territorialidade e Identidade Quilombola

Conforme o cunhado por Haesbaert (2007), o território pode ser entendido, *a priori*, a partir de três distintas dimensões: a dimensão política ou jurídico-política; a dimensão cultural; e a dimensão econômica. Na dimensão política ou jurídico-política, enxerga-se o território como sendo um espaço controlado, no qual se exerce determinado poder, onde se constitui uma relação espaço-poder institucionalizada, na maioria das vezes, pertinente ao poder político do Estado. Já a dimensão cultural, expõe o território como sendo um espaço simbólico, privilegiando o simbolismo do território para determinado grupo que vivencia esse – e nesse - espaço. E, por fim, a dimensão econômica do território, ressalta o território como sendo um elemento influenciador na relação capital-trabalho, mas também como importante fonte de recursos (HAESBAERT, 2007).

Corroborando com a discussão posta, Souza (2004) destaca a dimensão política, ou seja, que ao se analisar o conceito de território, estar-se-á, inexoravelmente, discutindo relações de poder. Ressalta, entretanto, que esta dimensão não anula ou diminui a importância do aspecto cultural e econômico para a conceituação de “território”. Por outro lado, ao tratar a dimensão do poder referente ao território, sublinha que é relevante compreender que, durante muito tempo, o conceito de “território” foi visto como sendo apenas aquele por meio

do qual o Estado manifesta sua soberania. É por este motivo que Souza (2004, p. 62) fala em “emancipar a categoria” e na “não coisificação” do território, considerando que, apesar do substrato material ser importante, não é apenas isto que deve ser levado em conta na – e para a – conceituação.

Diante disto, tem-se então que “o poder é uma relação social (ou antes, uma dimensão de relações sociais), e o território é a expressão disso” (SOUZA, 2004, p. 66). Já para Raffestin (1993, p. 7), a territorialidade nada mais é que a expressão do que é construído pelos atores sociais que tecem a noção de território, a partir de um dado espaço. Fala-se, então, em um “processo do território, quando se manifestam todas as relações de poder, que se traduzem por malhas, redes e centralidades cuja a permanência é variável mas que constituem invariáveis na qualidade de categorias obrigatórias” (RAFFESTIN, 1993, p. 8).

Levando em conta todas as dimensões mencionadas, a territorialidade é a expressão da maneira que o território é apropriado socialmente. Ou seja, é um produto de mudanças e de relações de poder que ocorrem em um ambiente no qual se desenvolve uma determinada sociedade. Ademais, é válido afirmar que se trata de uma construção coletiva e engloba múltiplas territorialidades (SAQUET, 2004).

Saquet (2004), ao entender o ser humano como o sujeito central da relação entre natureza e sociedade, considerando que este estabelece relações com a sociedade e com natureza, construindo, então, relações materiais e imateriais que se imbricam na efetivação dos territórios e das territorialidades, expressa que:

A territorialidade efetiva-se em distintas escalas espaciais e varia no tempo através das relações de poder, das redes de circulação e comunicação, da dominação, das identidades, entre outras relações sociais realizadas entre sujeitos e entre estes com seu lugar de vida, tanto econômica como política e culturalmente (SAQUET, 2004, p.87)

Concebendo que as relações de poder moldam o território e se projetam nas territorialidades, considera-se a existência de multiterritorialidades, já que em um território podem existir diferentes classes, que estabelecem determinadas relações sociais e que conflitam entre si por ter formas de territorialidade e projeto de desenvolvimento divergentes e/ou que não se coadunam de forma alguma. Ou seja, são conflitualidades territoriais geradas pela disputa de projeto de classes e relações sociais diferentes.

Avançando na discussão, Fernandes (2004, p. 201), ao discorrer sobre uma tipologia de território, defende que: “As políticas neoliberais influenciaram nas disputas e

ressignificações do conceito de território, principalmente porque passaram a utilizar o conceito como forma de dominação o que provocou formas de resistência”.

Especificando mais o debate, nos campos e florestas, as políticas neoliberais em seus projetos de desenvolvimento do território abraçam determinadas classes sociais e pretendem privilegiar relações sociais específicas, tendo o capital como fio condutor de seu modo de operar. Tais políticas encontram resistência em um estilo de desenvolvimento contrário, pautado em um projeto de sociedade diferente, encabeçado por outras classes sociais, que não enxergam o território pelas lentes do capital. Nesse sentido, tem-se que:

Territórios capitalistas e não capitalistas produzem permanente conflitualidades pela disputa territorial. Territórios indígenas, quilombolas, camponeses, de moradia, com suas várias identidades são constituídos na multiterritorialidade rural e urbana. São movimentos socioterritoriais disputando o primeiro território em todas suas escalas (FERNANDES, 2004, p. 208).

Então, até aqui e com base nesta breve revisão sobre o conceito de território adotado por geógrafos, compreende-se que: o território pode ser percebido a partir de mais de uma dimensão; cada dimensão é importante para que o entendimento e a construção do conceito de território; em todo território se estabelecem relações de poder; há sempre relações sociais e classes sociais distintas, com projetos de desenvolvimento distintos, o que ocasiona os chamados conflitos socioterritoriais.

Nessa senda, passa-se a analisar o território e sua relação com a identidade: “O território é pois, esta parcela do espaço enraizada numa mesma identidade e que reúne indivíduos com o mesmo sentimento” (MEDEIROS, 2004, p.218). Entende-se, portanto, que buscar compreender a relação de território com identidade, é justamente olhar a partir da dimensão cultural deste. Dessa forma, apreender esta relação é reafirmar a existência de diferentes formas de expressar territorialidade, por intermédio da identidade cultural de cada grupo social.

Neste trabalho, trata-se, especificamente, das comunidades quilombolas, as quais, de acordo com o Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2017², fazem parte da categoria de povos e comunidades tradicionais. Os territórios das comunidades tradicionais são chamados de “terras tradicionalmente ocupadas”, que “expressam uma diversidade de formas de existência

² Decreto 6.040/07: I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos naturais” (ALMEIDA, 2004, p.2).

Nesse diapasão, faz-se necessário compreender também o conceito de territorialidade que circunda este grupo. A territorialidade pode ser entendida como um empenho coletivo, de determinado grupo social, para manter o uso, a ocupação, o controle e a identificação de um ambiente, transformando-o em seu território (LITTLE, 2004). A partir de uma visão antropológica, Little (2004, p.4) defende que a territorialidade precisa ser discutida por meio de abordagens etnográficas, para que assim se consiga entender as formas específicas e diversidades existentes em cada território. Ao desenvolver seu pensamento, aduz, igualmente, a aplicação do conceito de cosmografia, por intermédio do qual determinado grupo “inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história de sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (LITTLE, 2004, p.4).

Entendendo que etnografia é o estudo e a análise a partir da compreensão cultural de determinado grupo social, ao falar em abordagem etnográfica da territorialidade, pretende-se dizer que cada grupo social exprime determinada territorialidade, que se diferencia de outras territorialidades justamente pelos seus componentes culturais. Ou seja, a identidade cultural do grupo social influencia na maneira em que este se relaciona com o território.

Dentro da própria categoria de povos e comunidades tradicionais - sejam estes Quilombolas, Indígenas, Ribeirinhos, Quebradeiras de coco-babaçu, Caiçaras, Extrativistas, etc. - temos diferentes formas de expressão de territorialidade e distintas formas de relação com o território. Isso se explica não só pela diferença cultural entre estes grupos, mas também pelo contexto histórico de formação de cada um deles, compreendendo-se que, apesar de serem agrupados em uma mesma categoria sociológica e jurídica, há particularidades e diferenças entre estes que precisam ser observadas e entendidas.

Por semelhante modo, trazendo um olhar através das lentes das dimensões culturais do território, Bonnemaïson (2002) defende que a abordagem cultural dos processos de territorialização são definidas pela relação de etnia e território. Considerando, pois, etnia de maneira ampliada, para além da referência de origem biológica comum, formulando que para que uma etnia possa existir é, primordialmente, necessária a consciência de si e pelo modo que se expressa culturalmente. Assim, define o que significa etnia à luz da geografia cultural, afirmando que “podemos falar de etnia para todo grupo humano cuja função social ou a simples existência geográfica, conduza a uma especificidade cultural” (BONNEMAISON,

2002, p. 94). Ademais, acrescenta que não há uma etnia que, de alguma forma, deixe de reproduzir sua cultura no território ao qual estabelece uma relação.

Destarte, Bonnemaïson (2002) traz à baila os conceitos de espaço social e espaço cultural, sendo o primeiro um espaço produzido, ou seja, aquele espaço em que a comunidade se organiza e produz; já o segundo se relaciona com o simbolismo do espaço para estas pessoas. Ora, então, uma comunidade quilombola em seu território possui um espaço social e cultural, na medida em que se organizam, produzem e expressam suas tradições e crenças em determinado espaço. A cultura desses grupos influencia em sua identidade territorial, por isso menciona-se sobre identidade territorial quilombola.

A partir de uma identidade territorial quilombola, estas comunidades reproduzem certo tipo de territorialidade, Almeida colabora com este entendimento afirmando que “A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável (...)” (ALMEIDA, 2004, p. 2). Destarte, aduz-se, igualmente, que a territorialidade destas comunidades é considerada como específica e expressa o que muitos autores defendem como “terra de uso comum”, as quais se diferenciam das chamadas “terras coletivas” e das “terras comunais”, pois compreendem inúmeras maneiras distintas de utilização dos recursos naturais, reflexo da cominação entre uso e propriedade, privado e comum. Decorrem, ainda, de fatores étnicos, históricos, de parentesco, identidade e de uma organização político-econômica específica (ALMEIDA, 2002).

Dito isto, notam-se, pois, as peculiaridades presentes ao falarmos de territorialidade das comunidades quilombolas, como bem elucidado no trecho a seguir:

É desse modo que, atualmente, é reconhecida a particular territorialidade quilombola, vinculada ao uso comum dos recurso e perpassada, especialmente, pelas relações familiares. Todavia, durante muitas décadas, as comunidades negras tiveram que lidar com arbitrarias designações que lhes foram impostas pelas instâncias de poder e pela invisibilidade jurídica no reconhecimento de sua territorialidade (CARVALHO E LIMA, 2013, p. 7).

Nessa toada, tem-se que tais grupos, a partir de suas práticas sociais e da relação com o território, valorizam e preservam a natureza e as relações sociais ali presentes, de maneira que recriam o modelo de desenvolvimento brasileiro, desde sempre concentrado na exploração do trabalho, na dominação cultural e no latifúndio (RODRIGUES, 2014, p. 81).

Para as comunidades tradicionais, diferentemente da lógica do mercado, o território onde habitam é muito mais que um bem patrimonial ou estritamente relacionado ao

aferimento de renda de quem as possui, sendo sinônimo de identidade, podendo ser considerados espaços simbólicos, nos quais ocorrem a produção e a reprodução culturais, incorporando-se à sua identidade (MOREIRA, 2017, p. 28).

Nesses termos, sustenta-se que, ao ocupar um território, a comunidade reproduz nele toda sua cultura e seu modo de vida, dando, assim, continuidade ao desenvolvimento de seu povo. De fato, a ligação que estes possuem com o território é algo intrínseco, que nasce com o seu povo, é um sentimento de pertencimento àquele lugar. Neste contexto, Marés (2015, p. 12) preceitua que:

O território é o lugar da produção da cultura e dos saberes locais que tencionam a afirmação do caráter diferenciado dos direitos coletivos de povos e comunidades tradicionais. Diferenciado no exato sentido em que aciona diacríticos socioculturais para afirmar as identidades e as fronteiras dos “outros”, assim como questionar os modelos hegemônicos que conformam os mecanismos de produção e de compreensão dos direitos, da saúde à educação, da terra à economia, e, com isso, da disputa de sentidos de direitos humanos. Ao mesmo tempo, o território é o campo de batalha que explicita as relações de poder assimétricas, as formas desiguais de acesso ao Estado, e, particularmente, à Justiça e às políticas públicas, mas também de configuração de estratégias plurais de insurgência dos grupos para tornarem-se protagonistas de suas lutas e de seus conflitos.

A este sentimento de pertencimento, relacionado a determinado território, atribui-se o conceito de territorialidade específica. Haja vista que aqui se parte da premissa de que “terra” e “território” não podem ser entendidos como sinônimos, considerando que “(...) a questão ambiental, mediante a categoria terra, recurso básico, era considerada indissociável dos problemas agrários; agora pela noção de território, revela-se atrelada a fatores étnicos e afirmativos de uma identidade(...)” (ALMEIDA, 2004). Tem-se, então, que o território se refere a um espaço coletivo pertencente a um povo, já a terra diz respeito à propriedade individual, pública ou privada (FRANCO, 2012, p.33).

O que fica claro até aqui é que mesmo que os povos e comunidades tradicionais sejam diversos entre si, no que se refere às suas formas organizacionais, culturais e econômicas, possuem em comum o fato de que tanto a sua existência quanto a manutenção do grupo fazem referência ao território. Com essa afirmação, o que se quer dizer é que sem um território a existência desses grupos resta ameaçada, seja por fatores étnicos, culturais ou produtivos, haja vista que imprimem nas ‘terras tradicionalmente ocupadas’ o seu modo de viver, criando uma identidade com determinado território. É por este motivo que se verifica uma grande organização destes povos em defesa do seu território, já que há, também, grandes esforços –

por parte do Estado, de empresas e de latifundiários – em negar-lhes o direito à territorialidade.

Destarte, reforça-se que para os povos e comunidades tradicionais, o território não é apenas uma questão patrimonial e econômica, entretanto, a terra, dado o sistema capitalista o qual estamos inseridos, foi mercantilizada e é por isso que pode ser afirmada ‘a terra é capital’. Ou seja, sendo a terra considerada capital, forma de aferimento de renda e de acumulação de riqueza, qualquer modo de apropriação da terra que não esteja inserida na lógica do capitalismo – que não tenha a acumulação de capital como prioridade – pode ser considerada uma ameaça à manutenção do sistema e, por este motivo, sofre inúmeras investidas para que deixe de existir.

É pelo contexto narrado acima que surgem os chamados conflitos socioambientais territoriais. Conforme entende Moreira (2017), tais conflitos normalmente envolvem disputas que circulam em torno de territórios e da natureza pertencente a estes locais, e que observam, também, a relação das comunidades tradicionais com estes elementos como base para o desenvolvimento social e cultural destas.

Os conflitos socioambientais territoriais, então, devem ser compreendidos a partir da relação com o território:

(...) um olhar específico para o território como espaço de vida, natureza, cultura, construção social e política e, também, espaço de resistência no contexto dos conflitos socioambientais que os caracterizam nos ambientes “campo, floresta e águas” como conflitos socioambientais territoriais. A percepção dos conflitos socioambientais territoriais advém da compreensão da relação “sociedade – natureza – cultura como unidade inter-relacional que conforma o conceito de território (MOREIRA, 2017, p. 29).

Nesse contexto, faz-se necessário adotar um olhar que inter-relacione território, questões sociais e questões ambientais. Essa inter-relação nos permite afirmar que é essencial analisarmos os conflitos socioambientais de maneira a compreender que as disputas deixam de ser pertinentes à uma porção de terra, apenas, pois, na verdade, giram em torno do conceito amplo de território, que envolve os recursos naturais, as questões sociais, econômicas e culturais e, portanto, o exercício de uma territorialidade específica.

Tal percepção nos permite um olhar mais sistêmico, compreendendo que estes conflitos têm o campo, floresta e água como palco. Diante disto, fala-se em uma disputa não só pela titularidade da terra, mas também pela proteção desses espaços socioambientais nos quais as comunidades se desenvolvem (MOREIRA, 2017, p.32).

Nesses termos, passa-se, então, a analisar as dimensões do território das comunidades quilombolas, sendo estas a dimensão cultural, a dimensão econômica e a dimensão político-jurídica, que podem ser compreendidas a partir da territorialidade e identidade deste grupo étnico. Para tanto, não pode ser desconsiderada a sua origem histórica, a qual já foi bastante abordada por pesquisas tanto nas ciências humanas, como nas ciências sociais, afinal o período da escravidão no Brasil e o modelo de produção escravista impactaram-na diretamente, não somente em nosso contexto histórico, mas em nosso contexto político, econômico e social.

Segundo Moura (2014), o Quilombo foi uma unidade de resistência dos negros escravizados, que podia ser encontrada em qualquer região do país, não sendo algo pontual de determinada região, mas uma resistência direta e pulverizada ao sistema escravista. Destaca-se, principalmente, pela organização interna, a qual ficava estampada na capacidade de rápida reação para reconstrução dos quilombos todas as vezes que eram destruídos parcialmente. “Era reação organizada de combate de uma forma de trabalho contra a qual se voltava o próprio sujeito que a sustentava” (MOURA, 2014, p.163).

Nesses termos, um passo importante que é dado pela abordagem de Clovis Moura (2014), percepção também incorporada nesta pesquisa, é rejeitar a visão que durante muito tempo ecoou, e ainda ecoa, nas ciências sociais, forjada e reforçada pelo sistema escravista, de que os sujeitos escravizados eram passivos ante ao sistema em que estavam inseridos. Indo no sentido oposto, Moura propõe que as abordagens acadêmicas percebam os escravizados não com objeto histórico e, sim, como os próprios agentes coletivos do enfrentamento do sistema escravista.

A proposta é lançar mão de uma abordagem que parta do princípio de que os negros escravizados eram sujeitos políticos resistentes ao sistema da época, por meio de protestos e rebeliões. Negando, assim, a narrativa de que as rebeliões negras eram desprovidas de consciência política e de classe e considerando o sistema de produção escravista como um elemento essencial na análise da formação brasileira.

Prova do que fora afirmado acima, em Moura (2014), consegue-se perceber a incoerência de dar total crédito da abolição aos movimentos abolicionista da época, já que os próprios organizadores desses movimentos negavam aos negros escravizados o papel de agentes daquela mudança. Ao contrário, afirmavam uma leitura da posição dos escravizados como “bárbaros e selvagens” e, “por isto mesmo, sem capacidade de executar ações políticas

contra o estatuto que os oprimia” (MOURA, 2014, p. 80). Entretanto, é fundamental esclarecer que o movimento abolicionista só emerge quando o sistema escravista já está em franca decadência, sendo, de fato, as rebeliões negras as verdadeiras responsáveis pela resistência direta a tal sistema, que buscaram enfraquecê-lo e eliminá-lo.

Outra inverdade que Moura descontrói diz respeito à suposta desorganização dos quilombos. Na realidade, os quilombos eram – e precisavam ser – organizados, de maneira sistemática, para a manutenção da vida dos que se uniam nas comunidades. Por isto, ali surgiram formas próprias de governo, economia, religião, família e propriedade; categorias que eram urdidas de forma a se opor ao regime latifundiário-escravista, exemplo disto é que a economia dos quilombolas girava em torno de práticas de agricultura policultora (MOURA, 2014).

O contexto acima narrado repercute ainda hoje ao se pensar nas dimensões do território destas comunidades, que possuem tradições culturais e religiosas próprias – diferentes de comunidade para comunidade, respeitando suas particularidades, pois não são um grupo homogêneo - transmitidas de geração em geração e que refletem não só tradições herdadas por seus antepassados, mas também outras que foram incorporadas durante o seu próprio processo dinâmico de desenvolvimento.

Em se tratando da dimensão econômica, cada comunidade quilombola possui seu próprio modo de produção, influenciando também em uma posse agroecológica do território, que não é um tipo de apossamento individual e com valor de troca, mas como coletivo e familiar, no qual se conjuga uma apropriação familiar da terra e uma apropriação comum dos recursos naturais. A posse dessas comunidades se estabelece a partir de uma relação não-predatória dos sujeitos para com a natureza, tendo uma preocupação com a preservação do ambiente, considerando-o como parte do seu território e, conseqüentemente, essencial para manutenção do próprio modo de vida das comunidades.

Esse tipo de posse vai na contramão do que privilegia o desenvolvimento econômico hegemônico no sistema capitalista, justamente porque não reduz a terra e o meio ambiente ao seu mero valor monetário. E os atores desse tipo de desenvolvimento ora mencionado, ao verem as comunidades quilombolas – e também as demais comunidades tradicionais – como obstáculos ao plano desenvolvimentista, empreendem inúmeros esforços para obstaculizar o reconhecimento do seu direito ao território e a liberdade de ditar seu próprio modo de desenvolvimento. Um exemplo que pode ser citado aqui é que, recentemente, em reportagem

veiculada no dia 20 de dezembro de 2020, foi divulgado que o Governo do Pará está estudando possibilidades de construir 8 hidrelétricas, de maneira sucessiva, no Rio São Benedito, causando claros impactos ao meio ambiente e às comunidades tradicionais que residem na região próxima ao rio e seriam automaticamente afetadas pela construção dessas pequenas centrais hidrelétricas, as chamadas PCH's (BORGES, *online*, 2020).

Igualmente, é com base nisso que se fala na categoria etnodesenvolvimento como uma alternativa ao modelo de desenvolvimento capitalista. Aqui se entende etnodesenvolvimento como o exercício da capacidade social de uma comunidade de construir seu futuro a partir de sua própria experiência histórica e de seus próprios recursos naturais, resultando na ampliação e consolidação da cultura própria daquela sociedade, de maneira que consiga consolidar um aumento na capacidade de tomada de decisões coletivas, da comunidade, sobre seus recursos próprios e externos (BATALLA, 1982). Ademais, no plano político, etnodesenvolvimento também goza de, “um recorte étnico aos debates sobre a questão de autodeterminação dos povos e, no processo, questiona, pelos menos parcialmente, as noções excludentes de soberania nacional.” (LITTLE, 2002, p.8). Destarte, falar de etnodesenvolvimento é falar, pois, de um processo de autogestão e auto-organização da própria comunidade.

Considerando que o próprio debate étnico era - e ainda é - um debate ignorado por aqueles que tratam do desenvolvimento única e exclusivamente sob a ótica desenvolvimentista. Conforme Stavenhagen (1984, p. 24), tem-se que:

Sugiro que esse ignorar da questão étnica pelo pensamento desenvolvimentista representa, não uma omissão, mas um ponto--cego paradigmático, pois, certamente, é impossível afirmar que os fenômenos étnicos sejam insignificantes e não mereçam atenção.

Por seu turno, Batalla (1982) expõe que qualquer processo de etnodesenvolvimento vai consistir em uma ampliação e consolidação da própria cultura, de modo que vai ocorrer um aumento na capacidade de tomadas de decisões da comunidade sobre seus recursos, como também em relação aos recursos externos que podem ser apropriados. Desta maneira, resulta na diminuição dos recursos externos e impostos dentro da comunidade. Criar condições para o etnodesenvolvimento é, também, fortalecer e expandir a capacidade autônoma de tomada de decisão.

Dito isto, infere-se que todo esse processo de autogestão e auto-organização da comunidade está relacionado diretamente com o território e a identidade postos sobre este, donde se configura a problemática da violação do direito ao território destas comunidades,

que resulta nos conflitos socioambientais territoriais, mas também retira a possibilidade do desenvolvimento cultural, social e econômico dos sujeitos que ali se organizam.

2.2 A construção da categoria jurídico e sociológica “remanescente de quilombo”: análise da inovação constitucional após três décadas de vigência

Importante iniciar este tópico reafirmando que o pós-abolição não trouxe aos negros que foram escravizados uma igualdade material de direitos comparado aos brancos, como, por exemplo, o acesso à terra. Fato este evidenciado pela própria Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, a chamada Lei de Terras, antes do período da data da abolição, mas que já indicava que o objetivo era de não permitir que os negros alforriados conseguissem ter seu direito à terra garantido³.

Nesses termos, Abdias Nascimento (1980), em sua obra clássica “O quilombismo”, já defendia a ideia de que a abolição da escravidão consistia em um ato de natureza jurídica, mas que, na prática, logo após a abolição, os negros que antes eram escravizados, adquiriram o *status* legal de cidadãos, contudo, continuavam sendo considerados indesejáveis e marginalizados na sociedade e no mercado de trabalho.

Como fora mencionado, os negros escravizados participaram e foram agentes de grandes revoltas contra o sistema que lhes era imposto, como a Revolta dos Alfaiates (1798-1799), as Revoltas Malês (1835), a Balaiada (1838 a 1841), entre outras, que foram narradas também por Moura (2014), quem demonstrou o que estudiosos por muito tempo ignoravam, a saber: o potencial organizacional que existia por parte dos sujeitos escravizados e, ainda, a luta de classes que foi estabelecida neste período, entre senhores e escravizados.

Ora, pode-se dizer que a Lei Áurea não se aproximava exatamente dos ideais de luta daqueles que eram explorados e reduzidos à mercadoria pelo sistema escravista, mas, sim, das intenções puramente econômicas, ligadas à Revolução Industrial inglesa e ao interesse na emergência do trabalho livre e na lucratividade que estavam envoltas nesse ‘novo’ contexto.

A emergência da produção baseada no trabalho livre necessitava de mercados para sua manufatura industrial inglesa; a emergência da produção baseada no trabalho livre necessitava de mercados para a sua manufatura

³ O mercado de terras foi estruturado formalmente com a Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850, que estabeleceu claros obstáculos ao acesso legal à terra por parte dos negros alforriados, povos indígenas e trabalhadores imigrantes. “Coibindo a posse e instituindo a aquisição como forma de acesso à terra, tal legislação instituiu a alienação de terras devolutas por meio de venda, vedando, entretanto a venda em hasta pública, e favoreceu a fixação de preços suficientemente elevado das terras” (ALMEIDA, 2008, p.39).

industrial. Foi por isso que os antigos escravocratas ingleses proibiram o tráfico negreiro que tanto concorreu para sua acumulação capitalista, e este ato carecia de qualquer razão humanitária ou/e de justiça. (NASCIMENTO, 1980, p. 64).

Assim, a passagem do sistema escravista para o sistema de capitalismo dependente não garantiu uma igualdade material entre brancos e negros. Na verdade, ocorreu o contrário disto, visto que, ao emergir o trabalho livre e a importação da mão-de-obra de imigrantes europeus, se buscou aproximar o racismo da proposta de abolição, com o objetivo do embranquecimento da população.

Tem-se, então, que nesta passagem da escravidão para a mão de obra livre, “o aparelho de dominação remanipula as ideologias de controle e as instituições de repressão” (MOURA, 2014, p. 86), começou-se um novo sistema econômico que trouxe em seu bojo velhas formas de exploração e controle, materializadas nas próprias legislações da época, que impediam o acesso à terra pela população negra e pelos indígenas.

Nessa senda, até o período da redemocratização, resta evidente a marginalização atribuída ao termo quilombola, negando-se a estas comunidades o reconhecimento de sua etnicidade, sua relação específica com o território e sua forma de organização. Razão principal para tal se deve ao fato de que a organização fundiária das comunidades quilombolas – assim como de outras comunidades tradicionais – difere do sistema de propriedade privada, que é um dos pilares do sistema econômico vigente. Por outro lado, reconhecer a organização social destas comunidades seria reconhecer que estas se apossam da terra de maneira diferenciada, através de um sistema de apossamento coletivo e familiar, conforme já fora citado no tópico anterior, o que somente se deu, ao menos, em caráter formal, com o advento da Assembleia Nacional Constituinte (1987/88).

Naquela ocasião, tendo em vista o próprio momento histórico de rompimento com a ditadura civil-militar, retomada da democracia e resgate das pautas vinculadas à dignidade da pessoa humana e à cidadania, foram muitos os debates encabeçados por movimentos sociais, merecendo destaque o Movimento Negro⁴, notadamente sobre as questões raciais no Brasil, no curso do ano em que a Lei Áurea completava 100 anos, quando foram rediscutidas questões historiográficas e sociológicas sobre a população negra brasileira. Foi nesse período, também, que os movimentos sociais do campo passaram a incorporar fatores étnicos, de

⁴Destaca-se, aqui, que o Movimento Negro, durante a constituinte, encabeçou a discussão acerca do reconhecimento dos direitos culturais dos povos não-brancos, essa discussão acabou por permear, também, o direito territorial das comunidades quilombolas.

gênero e ecológicos nas suas demandas ao Estado (ALMEIDA, 2004, p.2). Ou seja, a discussão iniciada por esses movimentos vai além da pauta por redistribuição de terra, albergando as novas formas de territorialidade. É nesse contexto, pois, que emerge o debate sobre os direitos territoriais das comunidades quilombolas, que viria a ser insculpido na redação do art. 68⁵ do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias. Tal artigo reconhece a propriedade definitiva da terra ocupada pelas comunidades quilombolas e atribui ao Estado o dever de emitir os respectivos títulos e, assim, garantir a propriedade definitiva das terras às comunidades quilombolas.

Não desconsiderando o contexto específico do Brasil, é importante, por outra banda, aclarar que o dispositivo do artigo supracitado faz parte dos desdobramentos do movimento de reformas constitucionais que aconteceram em alguns países latino-americanos, os quais passaram a incorporar em seus ordenamentos os chamados ‘direitos étnicos’, com o objetivo de reconhecer a diversidade cultural e étnica dos povos⁶. O reconhecimento destes direitos étnicos abriu, portanto, possibilidades para discutir sobre os direitos territoriais e a autonomia política/jurídica de comunidades tradicionais, como quilombolas e indígenas (ARRUTI, 2005).

Nessa senda, contudo, é importante ressaltar duas questões: a primeira é que a redação sobre o direito territorial das comunidades quilombolas foi posta na ADCT da Constituição Federal. Ora, a ADCT, como o próprio nome já sugere, foi o *locus* específico onde se situaram as regras de transição entre o antigo e o novo ordenamento e que só vigorariam até certo momento⁷. E a segunda, é que na redação do artigo, a categoria jurídica criada por este instituto é nomeada de “remanescentes das comunidades dos quilombos”, na qual a palavra “remanescente” nos remete a um caráter temporal, como se a norma cristalizasse a existência destas comunidades a um evento do passado.

Reside aqui a importância de não essencializar nem negar o reconhecimento da dinamicidade das comunidades quilombolas, não cristalizando o conceito do que é ser pertencente a estas comunidades nem reverberando uma narrativa que acaba por engessar a

⁵ “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos.” (BRASIL, 1988).

⁶ A Constituição Federal de 1988 traz um amparo inédito à questão étnica, entretanto, a discussão mais aprofundada a respeito do reconhecimento destes direitos só acontece na década de 90, a partir do movimento do novo constitucionalismo latino-americano, que alcança uma nova fase de discussões por meio das Constituições da Bolívia (2009) e Equador (2008).

⁷ Insta destacar que o próprio *locus* da ADCT promove uma incerteza, considerando a instabilidade para normatização infraconstitucional e na sua aplicação.

interpretação da norma jurídico-formal. Faz-se necessário, portanto, uma ressignificação do termo “quilombola” e da superação de designações que não mais identificam estas comunidades.

Deste modo, suplanta-se o conceito traçado pelos primeiros pesquisadores do tema, que trabalhavam com um conceito engessado, por meio do qual o termo quilombo era definido como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles” (TRECANNI, 2006, p. 44) e passa-se a compreender que, com o transcurso temporal, o conceito de quilombo foi se desenvolvendo, deixando de ter um olhar focado estritamente no passado e tornando a vislumbrar o atual contexto que está inserindo, admitindo, destarte, que o que antes se entendia por quilombos não corresponde mais a realidade destas comunidades.

As comunidades quilombolas constituem grupos mobilizados em torno de um objetivo, em geral a conquista da terra, e definidos com base em fatores pretensamente primordiais, tais como uma origem ou ancestrais em comum, hábitos, rituais ou religiosidade compartilhados, vínculo territorial centenário, parentesco social generalizado, homogeneidade racial, entre outros. Nenhuma destas características, porém, está presente em todas as situações, assim como não há nenhum traço substantivo capaz de traduzir uma unidade entre experiências e configurações sociais e históricas distintas (ARRUTI, 2005, p. 39).

Compreende-se, pois, que o art. 68 da ADCT é, ao mesmo tempo, um reconhecimento jurídico de uma determinada relação entre sujeitos e território e uma criação social de um sujeito político, jurídico e sociológico - ao cunhar o termo “remanescentes de quilombo” posto na redação do artigo. Considerando, para tal, que, anteriormente, quilombo era discutido como uma categoria histórica e as análises sociológicas e antropológicas das comunidades rurais negras não costumavam levar em conta a etnia como fator organizador destas (ARRUTI, 2005).

Nascimento (1980, p. 263), por exemplo, ao falar sobre a contemporaneidade das comunidades quilombolas, afirma que “quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência e comunhão existência.”. Importa aqui deixar claro que a discussão sobre a formação de comunidades quilombolas não pode apontar para o passado, ao considerar que essas comunidades são dinâmicas e que nem todas têm sua formação datada da época do sistema escravista, fato que não obsta a identificação da comunidade como quilombola, pertencentes, então, a uma identidade étnica específica e que se manifesta na própria organização da comunidade, a relação entre sujeitos da comunidade, e na forma que estes se relacionam com o território.

Assim, por mais que o art. 68 da ADCT tenha sido paradigmático, ao reconhecer o direito à propriedade definitiva das comunidades quilombolas ao território que estes ocupam, não pode ser afirmado que o desdobramento dessa norma trouxe resultados satisfatórios, no que tange à garantia ao direito supracitado. De fato, trinta e dois anos depois da edição da CF/88, tais comunidades ainda travam as mesmas lutas de décadas atrás, a saber: ter seu direito ao território reconhecido, o direito de poder desenvolver seu modo de produção, sua religiosidade, sua relação com a natureza e suas manifestações culturais no local onde dá razão a história, memória e identidade desses povos, o que se passa a demonstrar nas linhas seguintes. E, quanto a isso, pode-se concluir que:

Estes empecilhos partem dos três poderes do Estado, seja na tentativa de nova legislação impeditiva do exercício de direito, seja na prática lenta, omissa e repressora do Executivo, seja nas decisões do Judiciário em apoio das nocivas ações dos outros poderes ou no impedimento direto do exercício dos direitos em defesa da propriedade privada da terra. (MARÉS; PRIOSTE, 2017, *online*).

Inicialmente, é importante constatar que a primeira comunidade quilombola, titulada em 1995, está localizada no Pará, sob o nome de comunidade de Boa Vista. Nesse interregno, de 1988 – época datada do surgimento do Art. 68 – até 1995, a norma não foi efetivada, o que já demonstrava a clara necessidade de uma normativa - Lei ou Decreto - que disciplinasse a aplicação do referido artigo. Na realidade, até o ano de 2003, não se sabia como identificar as comunidades, de que maneira as regularizar e, conseqüentemente, a violação do direito ao território se prolongava no tempo.

Na sequência, foi editado o Decreto 3.912, de 10 de setembro de 2001, entretanto, sua redação era extremamente problemática e restritiva de direitos, atribuindo à Fundação Cultural Palmares a competência para realizar as titulações, a despeito de ter ciência sobre a falta de estrutura deste órgão para atender a grande demanda de comunidades que precisavam ser certificadas e tituladas. Ademais, este Decreto foi restritivo ao prever que somente seriam tituladas aquelas comunidades que tivessem sido ocupadas por quilombos em 1888 – à época da Lei Áurea – e formadas por “remanescentes de quilombos” em 1988. Ou seja, indubitavelmente criava um critério reducionista, que, em momento algum, pode ter sido interpretado conforme a Constituição, já que, ao tratar sobre o direito ao território deste povo, jamais mencionou qualquer critério temporal em sua redação. (PRIOSTE E BARRETO, 2012).

O Decreto 3.912/01 fora afastado em novembro de 2003, quando foi editado o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, ressaltando que, de acordo com dados do Terra de

Direitos⁸, até a edição deste Decreto, se sabia da existência de cerca de 1.527 comunidades quilombolas, tendo sido emitidos apenas 53 títulos, o que contabilizava cerca de 110 comunidades tituladas no Brasil. Entretanto, a maioria destes títulos não tinha serventia, já que as comunidades não podiam registrá-los em cartório por não terem sido realizadas as suas respectivas desapropriações (PRIOSTE E BARRETO, 2012).

Diante disto, o Decreto 4.887/03, à luz da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)⁹, trouxe inovações importantes que precisavam ser mencionadas e analisadas, como o critério de autorreconhecimento que fora adotado. Tal critério tem como pressuposto a autodeterminação destes povos, ou seja, as comunidades que têm o condão de se auto reconhecer como pertencentes a uma identidade étnica específica. Neste cenário, a competência para realizar a titulação das comunidades quilombolas foi transferida do Ministério da Cultura para o Ministério do Desenvolvimento Agrário, através do INCRA.

A Fundação Cultural Palmares (FCP)¹⁰, por sua vez, tem como competência emitir a certidão de que determinada comunidade se reconhece como uma comunidade quilombola, de acordo com a redação da sua Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007¹¹. O cadastro, realizado pela FCP, tem como objetivo apenas atestar as comunidades que se identificam e se reconhecem como sendo quilombola. Entretanto, o que se percebe como problema é a deturpação deste instrumento do cadastro pela própria Fundação, tendo em vista que, ao invés de ser interpretada como um elemento facilitador de acesso destas comunidades às políticas públicas ou ao próprio processo administrativo de regularização fundiária, é interpretada como um requisito de existência de tais comunidades, violando e enfraquecendo o direito ao auto reconhecimento.

⁸ A Terra de Direitos é uma organização de Direitos Humanos, fundada em 2002, com o propósito de atuar na defesa, na promoção e na efetivação de direitos. A organização trabalha por meio de quatro eixos de atuação: Terra, Território e Justiça Espacial; Política e Cultura dos Direitos Humanos; Biodiversidade e Soberania Alimentar; e Democratização da Justiça.

⁹ A Convenção nº 169 da OIT entrou em vigor em 5 de setembro de 2001, no plano internacional, e em 20 de junho de 2002, no Brasil, por intermédio do Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002. A Convenção 169 versa sobre povos indígenas e tribais, sendo considerada um instrumento de extrema importância para os povos e comunidades tradicionais, porque reconhece o modo de vida destes povos no que diz respeito ao âmbito cultural, social e econômico. Ressalta-se, ainda, que, a Convenção traz em seu bojo a previsão do direito destes povos a auto determinação enquanto indígenas ou tribais. Importante considerar também que as comunidades quilombolas, para fins do que se está previsto na respectiva convenção, são compreendidas como equivalente às comunidades tribais.

¹⁰ A Fundação Cultural Palmares (FCP) é uma entidade vinculada ao Ministério da Cidadania, voltada para a promoção e preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira. Para ver mais: www.palmares.gov.br

¹¹ Art. 1º - Instituir o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, também autodenominadas Terras de Preto, Comunidades Negras, Mocambos, Quilombos, dentre outras denominações congêneres, para efeito do regulamento que dispõe o Decreto nº 4.887/03 (BRASIL, 2007).

Para fins de esclarecimento sobre a conjuntura atual, é importante frisar que o Presidente da República nomeou, como Presidente da Fundação Cultural Palmares, Sérgio Camargo, o qual já concedeu inúmeras entrevistas onde são criticados os movimentos negros, inclusive dizendo que não pretende apoiar pautas relacionadas à consciência negra. Nessa toada, o coletivo de mulheres quilombolas da Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ, por meio de uma carta, expôs a sua profunda insatisfação e a ameaça de ter alguém dessa estirpe a frente da Fundação Cultural Palmares. Denunciam, no mesmo manuscrito, que, em março de 2020, Camargo extinguiu sete órgãos colegiados que eram de controle e participação da Fundação, sendo estes: o Comitê Gestor do Parque Memorial Quilombo dos Palmares; a Comissão Permanente de Tomada de Contas Especial; o Comitê de Governança; o Comitê de Dados Abertos; a Comissão Gestora do Plano Gestor de Logística Sustentável, a Comissão Especial de Inventário e de Desfazimento de Bens e o Comitê de Segurança da Informação (CONAQ, *online*).

Convém registrar que a extinção de tais órgãos suprime não só a participação de membros da entidade na tomada de decisões, como também retira a possibilidade das comunidades quilombolas e do Movimento Negro de participarem das deliberações da FCP, órgão criado justamente a partir da luta das próprias comunidades. Ora, a quem está servindo um Presidente da FCP que nega o histórico da escravidão, desdenha do Movimento Negro, relativiza os efeitos do racismo e, ainda, restringe a participação daqueles a quem a FCP deveria atender?

Outra questão importante que merece ser mencionada aqui é que 32 anos depois da edição do artigo, na Constituição Federal de 1988, que prevê o reconhecimento do direito de propriedade das comunidades quilombolas, muitos entraves ainda persistem para que, de fato, as comunidades consigam acessá-lo. Nessa senda, é curioso que, apesar da regularização fundiária destes povos já existir há três décadas, até o ano de 2020, não tinha sequer uma base de dados oficial por parte do Estado apta a compilar as informações gerais referentes à existência dessas comunidades, considerando que estas não integravam a base de dados do censo demográfico do IBGE. Foi necessário, ao longo de todo esse tempo, que organizações da sociedade civil e organizações quilombolas se mobilizassem para mapear a quantidade de comunidades existentes e certificadas - que estão em processo de titulação e as que já foram tituladas.

Somente a partir do ano, 2020, é que o IBGE começará a incluir dados acerca dos povos quilombolas no Censo Demográfico (Fundação Cultural Palmares, *online*). Entretanto, com o advento da pandemia do COVID-19, o Instituto criou uma plataforma preliminar de

base de dados sobre povos indígenas e quilombolas, antecipando alguns dos dados que estão sendo mapeados para o censo, no afã de contribuir para o enfrentamento do coronavírus nessas comunidades, (IBGE, *online*). De acordo com a Comissão Pró-Índio de São Paulo, que desde 2004 monitora a implementação da política de regularização fundiária de Terras Quilombolas no Brasil, há 1.167 terras quilombolas com o processo administrativo em andamento e apenas 181 tituladas, sendo 41 destas com titulação parcial do território (CPISP, *online*).

A violação do direito ao território corrobora com os conflitos socioambientais a que as comunidades quilombolas estão sujeitas, entretanto não havia também um mapeamento desses conflitos, invisibilizando a violência a qual os/as quilombolas são sujeitos e dificultando a organização de políticas de enfrentamento eficazes. Nesse cenário, em 2018, a Terra de Direitos, juntamente com a CONAQ, iniciou um trabalho inédito e, urgente, de coleta e disseminação dos dados de violência envolvendo estas comunidades e, a partir disso, publicaram um relatório intitulado “Racismo e Violência contra Quilombos”.

Destaca-se que este relatório é dotado de extrema importância, pois, de maneira pioneira, aponta e esclarece os casos de assassinatos, despejo, ameaças, tortura, prisões ilegais e recorrentes de negativas de acesso à bens e serviços, envolvendo quilombolas em várias comunidades ao redor do Brasil. Além disto, “o trabalho de investigação foi pensado e construído por quilombolas, sujeitos protagonistas de suas próprias lutas e da produção de conhecimento” (Terra de Direitos, 2018, p. 30); a pesquisa recortou o ano de 2017 para se aprofundar nas violências sofridas pelas comunidades quilombolas, considerando que foi quando estes casos de violência sofreram um brusco aumento.

Outro fator que torna este relatório tão importante e necessário é que a pesquisa adota como metodologia, para alcançar e interpretar a violência sofrida por mulheres quilombolas, o cruzamento entre diferentes formas de opressão, estabelecendo três marcadores para a análise: gênero, raça e classe. Ao longo da pesquisa, sublinha-se, há um capítulo dedicado às mulheres quilombolas, “ao dar atenção especial às mulheres quilombolas e às situações de violência por elas enfrentadas, a pesquisa reconhece o protagonismo de suas lutas para a sobrevivência do território, bem como as diversas formas de resistência por elas encampadas” (Terra de Direitos, 2018, p. 32).

A metodologia utilizada pelo relatório foi realizar um levantamento de dados, entre os anos de 2008 a 2017, para tabular o número de assassinatos ocorridos nesse período; implementar trabalho de campo e autoprodução de dados, relativos ao ano de 2017, para investigar: 1) os principais tipos de violência e ameaças contra quilombos; 2) as

particularidades das violências dirigidas às mulheres quilombolas; 3) o aumento de casos em determinados estados (Terra de Direitos, 2018, p.35).

De acordo com esta pesquisa da Terra de Direitos (2018, p.54), ao analisar, especificamente, os assassinatos nos quais as mulheres quilombolas foram vítimas, dentro do lapso temporal supracitado pela metodologia, chegou-se a três conclusões que merecem ser destacadas: a subnotificação de casos de assassinatos envolvendo lideranças quilombolas mulheres; a desconsideração do fator da luta pelo território, sendo muitos casos enquadrados como feminicídios, sem que a dimensão do conflito seja analisada; e o aumento dos riscos de violência, a partir do momento que as mulheres quilombolas passaram a assumir cargos de liderança em seu território.

Nessa mesma pesquisa, o capítulo referente à violência dirigida às mulheres quilombolas, elaborado pelo coletivo de mulheres quilombolas da CONAQ, levanta importantes questionamentos que possibilitam a compreensão sobre qual medida estas violências são invisibilizadas sob a justificativa de crimes comuns, o que leva a dois pontos-chaves: desconsiderar a dimensão da luta do território como fator central das ameaças, assassinatos e demais tentativas de silenciamento destas mulheres; e, ao desconsiderar este fato, conseqüentemente, reduzir a dimensão política da luta destas mulheres enquanto sujeitos políticos dotadas de grande importância na/para a organização da comunidade.

Aliado a isto, insta destacar aqui, outro resultado da pesquisa que nos permite entender que as mulheres quilombolas são silenciadas, a partir de um *modus operandi* específico, o qual as diferencia dos homens quilombolas: concluiu-se, na pesquisa realizada pela Terra de Direitos, por meio dos assassinatos apurados nos anos de 2008 a 2017, sobre a presença de crueldade na forma com que este crime é praticado em face das mulheres. Estima-se que 66% das mulheres quilombolas assassinadas foram mortas com o uso de armas brancas ou método de tortura. Tal percentual cai para 21%, ao falarmos nos meios empregados nos assassinatos dos homens quilombolas, durante o mesmo período (Terra de Direitos, 2018, p. 115).

A partir de tudo que fora apresentado, compreende-se que a CF/88 é paradigmática ao reconhecer direitos étnicos, o que incide no dispositivo do art. 68 da ADCT, ao inovar em relação ao direito de propriedade definitiva por parte das comunidades quilombolas. Entretanto, dadas a ausência dos seus efeitos significativos na prática; a omissão do Estado perante a norma, ao se ater em um processo administrativo extremamente burocrático e moroso; a falta de políticas públicas dirigidas a estas comunidades e a intensificação dos conflitos violentos envolvendo sujeitos quilombolas, tem-se a clara percepção de que o Estado brasileiro não acompanhou o espírito constitucional, restando fincado em uma estrutura

moldada e alimentada pelo sistema econômico do capitalismo dependente, atravessada por diferentes categorias de controle e conjugada à violação de direitos que os/as quilombolas vêm sofrendo.

Nesse contexto, observa-se que o racismo institucional possibilita um campo em que floresce as inúmeras violações de direitos aos grupos sociais racializados, sendo que, dentro desse campo, são as mulheres quilombolas quem sofrem os maiores impactos dessas violações, e isso não é relacionado ao nível, mas a sua forma. Desta feita, é diferenciada porque estas não são atravessadas só pela dimensão do racismo, como também por outras dimensões de poder utilizadas pelos atores sociais que possuem o poder hegemônico e que se utilizam dele para criar variadas formas de controle em relação aos grupos sociais marginalizados. Logo, o que se propõe aqui é justamente a urgência em investigar estas violações a partir de um padrão de pensamento que considere que o direito e o Estado operam por meio de uma estrutura onde reside mais de um eixo de poder.

2.3 Os eixos de poder e a formação do sistema de opressões em face das mulheres quilombolas no Brasil

Ao falar na abordagem realizada por Moura (2014), a respeito de como este entendia que durante o período da escravidão houve luta de classes e como afirmava que os negros escravizados travaram esta luta contra o sistema escravista, já se percebe indícios de uma visão interseccional entre raça e classe.

Avançando no debate, serão trazidos à baila outros eixos de poder, além de raça e classe, quais sejam: gênero e etnia, que também são retroalimentados pelo sistema capitalista e precisam ser considerados na discussão sobre a formação social brasileira; como estes se relacionam com o direito; e, mais especificamente, como esta estrutura impacta a vida de mulheres quilombolas.

Para começar, é necessário apontar o conceito de opressão, que Collins (2019, p.33) delinea como sendo “um termo que descreve qualquer situação injusta em que, sistematicamente e por um longo período, um grupo nega a outro o acesso aos recursos da sociedade”. É importante demarcar que, aqui nesta pesquisa, se trabalhará com as opressões de gênero, classe, raça e etnia, categorias que se constituem como as principais formas de opressão, as quais não só incidiram no processo de formação de nosso país, como operam até hoje em nosso sistema econômico, político, jurídico e social.

Ao falar de raça, é curial entender que este é um conceito político e que, segundo Almeida (2018, p.24), “é utilizado para naturalizar desigualdades, justificar segregação e o genocídio de grupos sociologicamente considerados minoritários”. Ou seja, foi um conceito criado como mecanismo de controle e de opressão de um grupo sobre outro, o qual opera, sistematicamente, por meio do racismo.

Munanga (2014, p.8), ao dizer que a raça é um conceito político e ideológico, ainda afirma que:

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 e religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo a qual ele pertence.

Destarte, o racismo utiliza a raça como fundamento e opera por meios de práticas - consciente ou inconscientemente - que resultam em privilégios para determinados indivíduos por conta do grupo racial a que pertencem. Levando em conta o contexto histórico já narrado acima, fica claro que o grupo dominante são das pessoas brancas, de modo que todas as raças opostas a estas são consideradas o Outro e, conseqüentemente, minorias políticas.

A partir da abordagem de Almeida (2018), entende-se que o racismo vai para além da concepção individualista, aquela pela qual se defende que o racismo seria uma patologia social, atribuído às ações individuais ou coletivas, mas que ficavam na esfera comportamental desses indivíduos e que poderia ser corrigida através da aplicação de sanções. Tal concepção é limitada e não consegue alcançar a verdadeira forma que esta opressão opera; então, defende-se que avançamos, de algum modo, no debate ao falarmos em racismo institucional.

O racismo institucional seria aquele, portanto, que resultaria, justamente, do funcionamento e atuação das instituições, retirando o debate apenas do âmbito individual, atingindo também a seara das instituições. Os conflitos raciais permeiam as instituições e são orquestrados pelos grupos que detêm o seu poder econômico e político, institucionalizando a hegemonia de um grupo racial em face de outros. Este grupo, hegemônico, institucionaliza seus interesses, utilizando parâmetros relacionados à discriminação de raça e produzindo determinados “modelos” que reafirmam a posição do ‘grupo dominado’ como subalterno (ALMEIDA, 2018).

Aqui destacamos, contudo, a importância de ir mais a fundo ao debate, avançando da concepção do racismo institucional e chegando até o conceito de racismo estrutural. Afinal,

as instituições fazem parte de uma estrutura social, as quais reproduzem aquilo que faz parte da nossa ordem social, que está entranhado nas estruturas e que se materializa nas instituições.

O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. (ALMEIDA, 2018, p.39).

Ao observar a relação entre raça e direito, busca-se compreender como o direito acaba por legitimar o racismo. Entende-se o direito como parte e conformador das relações sociais, considerando que este se estabelece como aquele que, a partir do advento do capitalismo, trabalha na garantia da liberdade e igualdade, entretanto, sob a ótica formal destes conceitos, já que estes podem não se materializar nas relações sociais. Por seu turno, o Estado, na era capitalista, é o responsável por impor a ordem social por intermédio de normas jurídicas, sendo assim “as relações que se formam a partir da estrutura social e econômica das sociedades contemporâneas é que determinam a formação das normas jurídicas” (ALMEIDA, 2018, p. 108).

Ora, se já se entende o racismo como estrutural em nossa sociedade, considerando que nossas relações sociais são construídas a partir da estrutura de sociedade que nos é posta e que o direito é compreendido por intermédio das relações sociais estabelecidas, conclui-se que as normas jurídicas se fundam nesta estrutura. Desta maneira, tais normas vão acabar colaborando – direta ou indiretamente - com a manutenção do racismo estrutural.

Mesmo que o direito e as normas jurídicas se tornem uma forma de combate ao racismo, seja pela esfera criminal, cível ou por meio de políticas públicas, é fato que aquele, portanto, o direito, como já citado, está imbuído em uma estrutura social que reproduz o racismo na esfera política, econômica, ideológica e jurídica. Para sanar qualquer dúvida, basta lembrar que vários dos principais exemplos mais famosos de segregação social e racismo emanados pelo Estado foram construídos, também, a partir de normas jurídicas que legitimavam tal atos, como as leis de Nuremberg durante o nazismo e as que possibilitavam o *Apartheid* (ALMEIDA, 2018).

Outra necessária relação a se fazer aqui, com base em Almeida (2018), é entre racismo e economia, o sistema capitalista, para se desenvolver, precisa de condições objetivas – as condições materiais para que possa se reproduzir nas relações sociais - e subjetivas – formação dos sujeitos para que estes possam replicar elementos essenciais da natureza capitalista nas relações sociais, como por exemplo, a troca mercantil. As condições subjetivas,

seriam, pois, aquilo que controlaria a separação dos sujeitos entre classes e grupos sociais distintos. É uma forma de controle, incorporada de preconceitos e discriminação, que se utiliza dos meios de comunicação e educação para naturalizar certos valores que fomentam o mecanismo do capitalismo. É por este motivo que o fato de minorias sociais ainda ganharem salários inferiores, com jornadas de trabalho exaustivas, restar naturalizado em nossa sociedade como sendo algo cultural.

Portanto, o racismo se relaciona com a economia, operando de duas formas: objetiva e subjetiva. A primeira quando as próprias políticas econômicas criam e fomentam privilégios para determinado grupo racial, como, por exemplo, no caso das tributações sobre salário, claramente operando de maneira diferente entre as classes e gerando um empobrecimento da população do grupo racial não dominante. E a segunda seria, como consequência, uma contribuição na legitimação dessas desigualdades para que o sistema capitalista siga estável.

O racismo faz com que a pobreza seja ideologicamente incorporada quase que como uma condição biológica de negros e indígenas, naturalizando a inserção no mercado de trabalho de grande parte das pessoas identificadas com estes grupos sociais com salários menores e condições de trabalho precárias (ALMEIDA, 2018, p. 135).

No relatório de desigualdades sociais por raça ou cor, organizado pelo IBGE (2019), pretos e pardos correspondem a maior parte da força de trabalho do país, totalizando 57,7 milhões de pessoas em face de 46,1 milhões de brancos, no ano de 2018. Neste mesmo ano, no que tange aos rendimentos do trabalho - o que possibilita a análise da renda para aquisição de bens e serviços, assim como o padrão de consumo alcançado pelo sujeito- tem-se que o rendimento médio mensal das pessoas ocupadas brancas é de R\$ 2.796, ou seja, 73,9% superior ao das pretas e pardas, que possuem como rendimento mensal R\$ 1.608.

Ainda baseado no relatório supracitado, esses dados refletem e são explicados por fatores como segregação ocupacional, menores oportunidades educacionais e recebimento de remunerações inferiores em ocupações semelhantes. Percebe-se, ainda, a persistência de contextos de apartação emblemáticos, a saber: os homens brancos destacam-se na vantagem sobre os outros grupos populacionais, enfatizando que a maior distância de rendimento é entre os homens brancos e as mulheres pretas ou pardas. Essas auferem de rendimento menos da metade do que os homens brancos, mais especificamente, 44,4%. As mulheres brancas são o segundo grupo com mais vantagem, recebendo rendimentos superiores aos das mulheres e homens pretos e pardos. E, os homens pretos e pardos, auferem rendimentos superiores aos das mulheres da mesma raça/cor, em uma razão de 79,1%, ou seja, a relação menos desigual

pelas análises comparadas as outras relações mencionadas, mas mesmo assim possuindo certo grau de desigualdade. As pessoas pretas e pardas são a maioria da população do Brasil, cerca de 55,8% e, também, são a maioria quando se observa os rendimentos inferiores a linha da pobreza. Em análise proposta pelo Banco Mundial, considerando a linha de US\$ 5,50 diários, o percentual de pessoas pretas e pardas era de 32,9%; de pessoas brancas era de 15,4% (IBGE, 2019).

Consegue-se perceber, então, que não há como falarmos de classe, sem levarmos em conta o debate racial, uma vez que essas categorias funcionam de maneira conjunta na estrutura capitalista, ou seja, operam juntas marginalizando, com maior incidência, determinado grupo social. Isso fica claro quando se observa os dados sobre as desigualdades, no que diz respeito à raça, tendo em vista que tais números demonstram como o racismo opera na divisão entre as classes e no interior dessas classes também.

Então, existe uma falsa dicotomia nas afirmações de que para combater a desigualdade no país seria necessário colocar uma opressão em primazia e criar agendas políticas, econômicas e sociais a partir disso. Essa tese cai por terra, entretanto, quando analisamos que raça e classe se imbricam na estruturação da base de opressões que serve ao capitalismo. Considerando que o racismo, ao realizar uma divisão racial do trabalho, contribui para este sistema econômico como “um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classe e no sistema de estratificação social” (GONZALEZ, 1984, p.3).

Sabe-se, igualmente, que desde quando o país passou do sistema escravista para o sistema capitalista dependente de produção, houve inúmeras tentativas, ainda nos dias de hoje, de sustentar que o Brasil vive em uma grande “democracia racial”¹². Ora, sabe-se que isso não passa de um mito e explica-se o motivo.

Sobre a democracia racial, Moura (2019, p.55) afirma que é “uma ideologia arquitetada para esconder uma realidade social altamente conflitante e discriminatória no nível de relações interétnicas”. Esse mito, como pode ser chamado, foi criado justamente para normalizar as situações de opressões que a população negra viveu - e ainda vive, justificando a falta de ascensão social da população não-branca como culpa própria dessa população. De fato, um objetivo escancarado de encobrir os entraves impostos pela estrutura política e

¹²Nesta pesquisa, adotar-se-á, a partir de Clovis Moura e Kabengele Munanga, a definição de ‘democracia racial’ como ideologia que nega a existência do racismo no Brasil.

econômica do Estado para que este grupo não conseguisse se mobilizar verticalmente, continuando, assim, na condição de grupo marginalizado do país.

Quem afirma que o Brasil é uma “democracia racial” justifica essa afirmação debruçando-se no fato de que o país seria altamente miscigenado, ensejando, por si, uma democratização das relações sociais. Tal justificativa, contudo, não se sustenta. Primeiramente, porque é sempre importante reafirmar que a miscigenação concerne ao fato biológico¹³, não podendo ser atrelado de maneira casuística com a democracia, que é fato social e político. E, segundo, porque todos os dados sobre desigualdade de renda em nosso país nos remetem à questão da raça como sendo um dos seus fatores determinantes.

Durante o transcurso de nossa história – levando em conta o período do sistema escravista e, posteriormente, da passagem desse para um sistema de capitalismo dependente – consegue-se perceber que, em ambas as quadras, foram utilizados mecanismos ideológicos para marginalizar e inferiorizar determinado grupo social e parcela da população.

Essa elite de poder que se autoidentifica como branca escolheu, como tipo ideal, representativo da superioridade étnica em nossa sociedade, o branco europeu e, em contrapartida, como tipo negativo, inferior, étnica e culturalmente, o negro. Em cima dessa dicotomia étnica estabeleceu-se, como já dissemos, uma escala de valores, sendo o indivíduo ou grupo mais reconhecido e aceito socialmente na medida em que se aproxima do tipo branco, e desvalorizado e social repellido à medida em que se aproxima do negro (MOURA, 2019, p. 90).

Agora, faz-se necessário entender o conceito de etnia, que, nas palavras de MUNANGA (2014, p.12) seria: “um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente em um mesmo território”.

Deste modo, dentro de um conjunto de determinada raça, podem existir inúmeras etnias e isto é algo importante de deixar definido aqui, considerando que esta pesquisa trata sobre uma comunidade quilombola, que é um grupo étnico, unido justamente por uma questão histórica, com traços culturais comuns e sob um mesmo território, os quais conjugam a cultura e a identidade do grupo com este território.

Acontece que as comunidades quilombolas também fazem parte de um grupo racial, ao considerar sua origem histórica e o próprio desenvolvimento, sabe-se que os sujeitos das comunidades quilombolas se autodeclaram negros. Então, deixa-se explícito aqui que estas

¹³ Via de regra, oriundos de estupros e abusos de homens brancos em face de mulheres negras, como preceitua Angelas Davias (2016).

comunidades gozam de componentes étnico e racial, os quais se comunicam, mas não são considerados como sinônimos, malgrado se saiba que cada um tem uma importância na expressão da identidade do grupo. “Olhando a distribuição geográfica do Brasil e sua realidade etnográfica, percebe-se que não existe uma única cultura branca e uma única cultura negra e que regionalmente podemos distinguir diversas culturas no Brasil” (MUNANGA, 2014, p. 14).

A partir dos dados mais atualizados sobre desigualdade racial e social do Brasil, percebe-se que o grupo social que vive em maiores níveis de desigualdade, em um contexto de múltiplas opressões, é o das mulheres negras, razão pela qual é tão relevante trazer à baila a categoria gênero para o debate aqui proposto.

Nessa senda, tem-se que, em meados dos anos 80, Sueli Carneiro já abordava a questão do contexto em que as mulheres negras viviam. Em um de seus principais escritos, Carneiro (2019), analisava a questão da desigualdade socioeconômica do país na década de 80, expondo os dados em relação à situação de cada grupo racial, considerando estrutura educacional, mercado de trabalho e rendimentos auferidos. Com base nos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), dos anos de 80, conseguiu comparar a situação da mulher negra aos demais grupos (homens brancos, mulheres brancas e homens negros), obtendo como resultado que, seja na estrutura educacional, nos índices de ocupação no mercado de trabalho e no valor dos rendimentos, as mulheres negras, via de regra, ficavam em desvantagem em relação aos demais. Ora, essa desvantagem não se justificava apenas pelo marcador de raça, tendo em vista que “tanto quanto o racismo, o sexismo atua como componente intrínseco da subalternidade de expressivo contingente da população negra, as mulheres negras” (CARNEIRO, p.45). A partir disso, ressalta-se a importância e a urgência de incluir a categoria de gênero nas análises sobre desigualdades sociais e raciais.

De fato, a história das mulheres negras foi constantemente inviabilizada, seja na perspectiva racial, seja na perspectiva de gênero, no movimento feminista ou no movimento negro. Ao lembrarmos da teoria da feminilidade, invocada durante o século XIX, por meio da qual as mulheres eram vistas como as protetoras dos filhos, donas de casas dóceis e frágeis; as mulheres negras eram possivelmente as únicas que não eram encaixadas nessa ideologia, só servindo às mulheres brancas (CARNEIRO, 2011).

Prova disto é que, no sistema escravista, no que diz respeito ao trabalho, o gênero não era levado em conta, as mulheres eram exploradas no seu labor igual aos homens, com

jornadas de trabalho intermináveis. Entretanto, por outro lado, seu gênero era levado em conta na hora em que estas eram castigadas pelos senhores, sendo vítimas sistemáticas de abuso e exploração sexuais.

A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explora-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas (DAVIS, 1981, p. 19).

Desde a época do sistema escravista até os tempos atuais, consegue-se perceber que as mulheres negras são enquadradas em estereótipos que funcionam como imagens de controle. Tais imagens são, justamente, os estereótipos que os grupos dominantes manipulam para enquadrar a condição da mulher negra a certas identidades que naturalizam as opressões: “Essas imagens de controle são traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana” (COLLINS, 2019, p. 136).

Sueli Carneiro (2019) menciona estes estereótipos, justamente, lembrando que em nossa história oficial, o primeiro nome de uma mulher negra que aparece nos registros é de uma escravizada, chamada Chica da Silva, retratada como exótica e sensual. Tal forma de tratar a mulher negra persiste, uma vez que não é raro, mas, na verdade, bastante frequente que as mulheres negras sejam caracterizadas com adjetivações de cunho sexista e sejam vistas como “exóticas”.

Por sua vez, Gonzalez (1984) exemplifica como o sexismo opera sobre a mulher negra, ao narrar como que no carnaval as rainhas da pista, as mulheres mais desejadas e as que os homens dizem ficar hipnotizados são a que estes chamam de ‘mulatas’. Entretanto, um dia depois do carnaval, o endeusamento acaba quando, esta mesma mulher, é a ‘empregada doméstica’. “É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas” (GONZALEZ, 1984, p. 228).

Por semelhante modo, tais estereótipos podem ser identificados na nossa literatura brasileira, como por exemplo na história do Sítio do Pica-Pau Amarelo, obra de Monteiro Lobato, que fora publicada em diferentes volumes entre 1920 e 1947 e famosa entre as crianças, por meio da qual a mulher negra era representada como sendo a cozinheira que

trabalhava há muito tempo com a família e por isso era “quase da família”, além de mostrá-la como submissa e passiva na trama.

Posteriormente, já no ano de 2001, essa obra foi adaptada para ser veiculada novamente em uma das principais emissoras da rede de televisão brasileira, e mesmo com a distância temporal em relação ao ano no qual fora escrita, continuou se valendo de imagens de controle da mulher negra e alimentando um imaginário racista, visto que a mulher negra ainda era representada como a ‘doce’ e ‘submissa’ cozinheira da família.

Além deste exemplo, pode-se afirmar que os meios de comunicação hegemônicos contribuem diretamente para a perpetuação do imaginário racista e sexista sobre as mulheres negras. Nas teledramaturgias das principais emissoras de televisão, pouco se via mulheres negras encenando, e quando estas eram postas em cena, desempenhavam papéis que reforçavam estereótipos, como empregadas domésticas ou mulheres pobres, que representavam personagens sempre à margem do desejado e protagonizado.

Exemplo disto é que nas novelas da rede Globo, considerada a emissora com maior audiência da televisão brasileira aberta e que está há 5 décadas produzindo novelas, o número de protagonistas negras é ínfimo. Com mais precisão, a primeira protagonista de uma novela da Globo foi Ruth de Souza, em 1969, e o outro registro de uma protagonista negra em alguma novela da emissora só fora registrado em 2004¹⁴, ou seja, 35 anos, sem que uma mulher negra fosse posta como protagonista em alguma trama.

No mundo do telejornal, não fora diferente, já que somente em 2019, pela primeira vez, uma mulher negra, Maria Júlia Coutinho, apresentou o Jornal Nacional – principal jornal da Globo e um dos principais da América Latina – como âncora. Maju, como também é conhecida, ganhou espaço na emissora e atualmente é âncora do Jornal Hoje, importante noticiário da emissora. Entretanto, a posição de destaque de Maju não a blindou de ser vítima de inúmeros ataques racistas oriundos das redes sociais.

Essas imagens de controle fazem parte de uma dimensão ideológica, como já fora falado, são utilizadas como modo de controle, por parte dos grupos dominantes, para manter as mulheres negras em um lugar subordinado. Isso pode ser observado ao notar que o pensamento e a intelectualidade dessas mulheres são tratados como inferiores, quando não suprimidos:

¹⁴ Taís Araújo, na novela “Da Cor do Pecado” no ano de 2004.

A exclusão de mulheres negras de posição de poder nas principais instituições levou a valorização das ideias e dos interesses da elite masculina branca e à correspondente supressão de ideias e interesses das mulheres negras no mundo acadêmico tradicional. Além disso, essa exclusão histórica significa que imagens estereotipadas das mulheres negras permeiam a cultura popular e as políticas públicas (COLLINS, 2019, p. 36).

Tal supressão da intelectualidade e do protagonismo das mulheres negras influenciam o próprio movimento feminista, e é por isto que mulheres não só negras, mas as não-brancas no geral, acusam o feminismo ocidental de ser negligente com as suas pautas, findando por universalizá-las. Por exemplo, quando se fala na mulher como rainha do lar, tratadas como musas e que buscam por oportunidades em pé de igualdade para com os homens no mercado de trabalho, de que mulher está se falando, afinal?

As mulheres negras, via de regra, não compunham nenhuma dessas situações. Elas não eram tratadas como “musas”, visto que o padrão hegemônico de mulher corresponde aos traços da estética da mulher branca; as mulheres negras sempre tiveram que trabalhar, sublinhe-se, braçal, exaustiva e compulsoriamente, nunca foram vislumbradas como as mulheres frágeis que precisam ficar em casa enquanto os maridos saíam para trabalhar, aliás, estas sempre tiveram que lidar com os avisos de “exige-se boa aparência” ao procurar empregos (CARNEIRO, 2011).

A afirmação sobre as mulheres não-brancas acusarem o feminismo ocidental de racista e de não se preocupar em racializar as discussões, já tinha sido trazido à baila por Angela Davis (1981), que descreve o início da luta pelos direitos das mulheres nos EUA e, ao analisar as categorias raça e classe na campanha pelos direitos civis das mulheres, enfatiza o lado excludente e seletivo dessa luta. Na sequência, narra a famosa Convenção de *Seneca Falls* – primeira convenção sobre os direitos da mulher nos Estados Unidos – e deixa claro que a Declaração dali advinda foi escrita com base nos interesses específicos de uma categoria de mulheres: mulheres brancas e de classe média.

Destarte, Angela Davis (1981, p.64) entende que:

Enquanto consumação exata da consciência do dilema das mulheres brancas de classe média, a declaração ignorava totalmente a difícil situação das mulheres brancas da classe trabalhadora, bem como a condição das mulheres negras tanto do Sul como do Norte.

Ao continuar o debate, Davis, igualmente, denuncia o racismo dentro do próprio movimento sufragista, já que, apesar de grande fração das sufragistas se considerarem

abolicionistas, muitas se colocaram contra o alcance de todos os direitos civis por parte da população negra, visto que acreditavam fielmente que a extensão do sufrágio aos homens negros, por exemplo, os tornaria superiores a elas. (DAVIS, 1981, p.81).

São estas discussões que levam Collins (2019) a propor o pensamento feminista negro como uma teoria social crítica, um conhecimento social concebido para se opor a opressão. Tal pensamento se diferencia da teoria acadêmica padrão, na medida que pode assumir outras formas para além da academia, como na música e artes no geral, tendo por objetivo central a oposição à injustiça social e econômica que prevalecem na sociedade. Destarte, aduz que tais mulheres podem não sofrer exatamente as mesmas opressões ou na mesma intensidade, mas se identificam em um pensamento coletivo justamente por reconhecer que estão sujeitas à força das opressões interseccionais que as atingem, a saber: opressão de gênero, raça, etnia e classe. Ou seja, a identidade coletiva desse grupo de mulheres se constrói a partir da consciência de que o grupo social, o qual estas pertencem, permanece sendo oprimido ao longo das décadas, na dimensão política, econômica e ideológica.

Por outra banda, ressalta-se que o pensamento feminista negro é uma forma, também, de resistência às imagens de controle, já mencionadas anteriormente, tendo em vista que, por intermédio deste pensamento como teoria crítica, podem construir respostas às opressões, a partir de suas próprias experiências e autodefinições - individualmente e enquanto coletivo. “A questão da busca de uma voz própria para expressar um ponto de vista coletivo e autodefinido das mulheres negras continua sendo central no pensamento feminista negro” (COLLINS, 2019, p. 183). Na construção disto, estas mulheres buscam o que Collins chama de ‘espaços seguros’, seriam espaços onde elas compartilhariam experiências e conhecimentos com outras mulheres negras, sem a “vigilância” dos chamados grupos dominantes. Tais espaços passam a ser palco de grande resistência às ideologias dos grupos dominantes e de empoderamento dessas mulheres, possibilitando que formulem autodefinições e se organizam como grupo.

As mulheres quilombolas, por exemplo, têm promovido em vários estados os “Encontros de Mulheres Quilombolas”, por meio dos quais pautam assuntos como defesa do território em resposta aos conflitos socioambientais, organização da comunidade e questões de raça, classe e gênero, construindo o chamado ‘espaço seguro’, onde podem se utilizar das autodefinições para rejeitar os estereótipos, empoderando-se juntas e, conseqüentemente, fortalecendo a sua organização.

O movimento feminista hegemônico pode ser visto como um desses espaços seguros? Ora, este feminismo ao eleger o sexismo como pauta prioritária na agenda política e na preocupação teórica, relega imediatamente todas as mulheres que se encontram atingidas por outras opressões. Então, como que o movimento pode contribuir para o empoderamento das mulheres não-brancas se a discussão não chega até o contexto dessas mulheres? Como que as mulheres negras, mulheres de comunidades tradicionais, mulheres pobres poderiam considerar este espaço como seguro se sua identidade racial, étnica e de classe não é contemplada?

Nesse diapasão, é fundamental fazer uso de uma digressão histórica sobre a temática no Brasil, que passa a ser lugar de discussão e disputa, assim como de organização política a partir da década de 80, quando se reivindica a condição do “ser mulher negra”, buscando a não universalização do termo ‘mulher’, mas lançando mão das diferenças entre as mulheres e da sua consideração nas agendas políticas do movimento feminista. Carneiro (2019, p.168) menciona que a mulher negra passa a fazer uma dupla militância, no movimento negro e no movimento feminista, com o intento de demonstrar que a dimensão racial precisava ser levada em conta na questão de gênero e que, por outro lado, a questão de gênero precisava ser considerada nas discussões raciais.

O atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelos movimentos negro e das mulheres, tornando-as, assim, mais representativas do conjunto das mulheres brasileiras e, de outro, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro (CARNEIRO, 2019, p. 171).

Pode-se dizer que o ‘feminismo negro’ não é uma vertente tampouco uma demarcação da raça/cor das feministas negras, mas um pensamento, uma teoria e uma concepção política. Advém de uma visão de mundo do grupo de mulheres negras, que produzem conhecimento, a partir de sua própria experiência, essas mulheres redefinem a concepção de feminismo, considerando o lugar que ocupam na sociedade (CARDOSO, 2017). Entendem, portanto, que não precisam buscar um espaço dentro do feminismo hegemônico, porque elas mesmas constroem sua pauta política, a partir de uma teoria social crítica, a qual coloca a discussão sobre racismo e classismo ao lado da discussão de gênero.

Nesses termos, urge a necessidade de explicar que a proposta de Collins (2019), de pensar o feminismo negro como uma teoria social crítica, surge a partir de sua análise sobre o feminismo negro estadunidense. Entretanto, não obsta que esta teoria seja utilizada no Brasil,

ao se considerar que as opressões interseccionais as quais as mulheres negras estão submetidas têm dimensão global, mesmo que em cada país essas interações das opressões se moldem de maneira específica, porque o que há de comum é uma matriz de dominação transnacional. Tal matriz vai ser a forma como essas opressões passam a se desenvolver e como estas são articuladas pelas instituições, a partir da perspectiva de que nosso atual sistema econômico e político, o capitalismo, funciona como um ‘mestre’ que rege a orquestra, sendo a orquestra justamente as dimensões de opressão. Isso significa que o contexto das mulheres negras do Brasil não vai ser exatamente igual ao das mulheres negras de outros países, mas haverá semelhanças porque uma matriz de dominação estará presente na vida destas mulheres.

Destarte, o grupo dominante, que controla instituições econômicas e políticas em nosso país, tem gênero e raça, são homens brancos que detêm o controle das instituições, sendo-lhes conveniente suprimir as ideias, pensamentos e intelectualidade dos grupos sociais dominados, entre eles, as mulheres negras. Assim, urge a necessidade de um pensamento que contemple estas mulheres e é este lugar que o pensamento feminista negro ocupa, um conhecimento que parte da própria experiência dessas mulheres, buscando meios de validar esse conhecimento, subjugado pelas epistemologias do grupo dominante.

As mulheres negras há muito fazem reivindicações de conhecimento que contestam as reivindicações dos homens brancos de elite. No entanto, como não têm acesso a posições de autoridade, elas tiveram muitas vezes de recorrer a processos alternativos de validação de conhecimento para produzir reivindicações divergentes de conhecimento (COLLINS, 2019, p. 406).

O pensamento feminista negro se utiliza de epistemologias alternativas para validar esse conhecimento subjugado pela epistemologia dominante, de modo que leva em conta o conhecimento e a sabedoria na construção de uma epistemologia alternativa, sendo a sabedoria aquilo que as mulheres negras adquirem por intermédio de sua experiência e o que é compartilhado também quanto à experiência de um coletivo (COLLINS, 2019).

Importante entender que as epistemologias dominantes não atribuem validade ou credibilidade a teorizações que partem de experiências, como se isso desvalidasse o pensamento teórico por ser eivado de parcialidade. Entretanto, segundo Santos (2007), propõe-se um exercício para que se saiba se uma experiência pode ser validada como produção de conhecimento, qual seja: identificar se a experiência em questão informa não só sobre uma questão individual, mas também acerca de um *status* que se repete em uma

coletividade e se isso contribui para a compreensão do contexto dessa coletividade nas relações sociais que estabelecem no mundo.

Trazendo para o âmbito do sul global, Gonzalez (1988) defendia que a desigualdade sexual, na América Latina, se articula muito bem dentro dos quadros das desigualdades raciais, especificamente em relação às mulheres amefricanas e ameríndias (categorias utilizadas por Lélia Gonzalez para determinar as mulheres não-brancas), que sofreriam discriminação em dobro: sexual e racial (GONZALEZ, 1988). Estas mulheres seriam, então, as “mais oprimidas e exploradas de uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente” (GONZALEZ, 1988, p. 138), passando tal discriminação a ter um caráter triplo quando conclui que, ao analisar a questão de classe, as ameríndias e amefricanas eram, em sua maioria, parte do proletariado (GONZALEZ, 1988).

As experiências das mulheres negras são diversas, mas se conectam a partir do momento que se encontram presentes nas dimensões das opressões interseccionais, que se desenvolvem no seio de uma matriz de dominação. Por isto, na presente pesquisa, a busca por investigar a organização sociopolítica das mulheres quilombolas, na comunidade de Coqueiros, como um fator que colabora diretamente para a organização da própria comunidade, contribuindo para a autogestão do território, dos recursos internos e externos e aumento da capacidade de decisão do grupo, que se assenta em analisar a resistência destas mulheres aos marcadores de opressão, a partir de suas experiências e sabedorias.

Deste modo, é necessário alcançar o contexto de opressões a que elas estão sujeitas e, para isto, pretende-se adotar a teoria interseccional feminista, com fundamento nos estudos seminais de Kimberlé Crenshaw. Para definir a interseccionalidade, a autora usa de uma metáfora, onde compara os eixos de poder – gênero, raça e classe – com avenidas que estruturam terrenos sociais, políticos e econômicos, refletindo que, por determinadas vezes, esses eixos se cruzam, formando, então, intersecções complexas, nas quais dois ou mais eixos se entrecruzam. Afirma, pois, que as mulheres racializadas estão inseridas em um local, no qual frequentemente o racismo, classe, gênero e xenofobia se encontram, ou seja, são atingidas “pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias” (CRENSHAW, 2002).

Crenshaw propõe exatamente que as opressões não são sentidas da mesma forma por grupos distintos, exemplificando que as mulheres não sentem o sexismo da mesma forma e que o racismo não é vivenciado da mesma maneira por homens e mulheres. Afirma, igualmente, que um dos mais conhecidos exemplos de opressão interseccional - e mais trágico

- é o da violência contra as mulheres fundada em etnia e raça, infelizmente, corroborada pelos dados referentes à violência contra mulheres no Brasil.

Dessa maneira, partindo da análise de Crenshaw (2002), tem-se que a discriminação e a subordinação interseccional se configuram numa realidade complexa, ou seja, o que costuma acontecer é que as subordinações são analisadas de maneira categórica, não se verificando a incidência de uma discriminação entrecruzada com outra e, muitos menos, as consequências da interação dessas práticas de subordinação. É neste cenário que a autora propõe que, para o alcance das subordinações interseccionais, faz-se necessária uma análise “de baixo para cima”, primeiramente, buscando entender como as mulheres marginalizadas vivem sua vida e, posteriormente, entrando na investigação dos fatos que influenciam na vida dessas mulheres, visando entender, em suma, como a política se desenvolve na vida dessas mulheres em comparação com a de outras mulheres, que não estão expostas a mesma combinação de opressões (CRENSHAW, 2002).

Ressalta-se que, apesar do termo ter sido cunhado por Crenshaw, este método de análise já era utilizado pelo feminismo negro e pelo feminismo latino desde a década de 80, por meio do qual suas autoras faziam o entrecruzamento de opressões para explicar o contexto vivido pelas mulheres não brancas. Ou seja, Ângela Davis, Lélia Gonzáles e Audre Lorde já se utilizavam da abordagem interseccional, mesmo sem utilizar a terminologia.

Neste cenário, Collins (2017) esclarece que os estudos do campo de gênero, raça e classe, começaram a ser delimitados por meio dos movimentos sociais que pautavam justiça social, a partir da década de 60, quando já se discutia o conceito de uma liberdade indivisível, ou seja, para libertar sujeitos circunscritos em contextos que incidem a opressão de classe, gênero, raça, etnia, sexualidade, nação, etc, sendo necessário um projeto político emancipatório que levasse em conta estes eixos de poder conjuntamente. Um bom exemplo para tal é Combahee River, coletivo de mulheres negras ativo nos anos 70 em Boston, nos Estados Unidos, fundado pela intelectual negra Barbara Smith. Em 1982, este coletivo publicou um manifesto chamado “A Black Feminist Statement”, por meio do qual as mulheres defendiam que era um prejuízo adotar uma perspectiva que analisasse somente raça ou outra que analisasse somente gênero, correndo o risco claro de incidir em análises rasas e incorretas sobre a injustiça social (COLLINS, 2017).

Dito isto, faz-se relevante registrar que, antes da interseccionalidade ser cunhada dentro da academia e começar a ser divulgada como uma proposta teórico-metodológica de análise do contexto de opressões, ela já era utilizada pelos movimentos feministas de mulheres não-brancas. Tais movimentos utilizavam este pensamento em suas estratégias de

luta pela justiça social e emancipação das mulheres, a saber: “A interseccionalidade pode ser vista como uma forma de investigação crítica e práxis, precisamente, por que tem sido forjada por ideias de políticas emancipatórias de fora das instituições sociais poderosas” (COLLINS, 2017, p.1).

A interseccionalidade, então, “visa dar instrumentalidade teórico-metológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado” (AKOTIRENE, 2019, p. 19). Esta estrutura faz com que mulheres negras estejam no centro de entrecruzamento das “vias” de poder, sejam estas: gênero, raça, classe/etnia que serão trabalhadas nesta pesquisa. Nesse sentido, Crenshaw (2002) defende que as opressões estruturantes devem ser analisadas de maneira a entender que estas não se sobrepõem, mas se entrecruzam. A autora defende que ao consideramos as zonas de intersecção, são maiores as possibilidades de uma depuração mais aprofundada e de intervenções mais eficazes.

Ainda, ao explicar sobre a interseccionalidade usada na teoria feminista, Crenshaw (2002) propõe um esquema, por meio do qual demonstra a intersecção de vias, sendo que cada uma corresponde a um eixo de poder, ou seja, quando estas se entrecruzam, temos mais de um marcador de poder incidindo sobre um mesmo eixo. Desse modo, buscar-se-á, por meio da análise interseccional de marcadores de opressão, compreender a estrutura na qual as mulheres quilombolas da comunidade de Coqueiros/BA estão - e já foram - submetidas em suas vidas, principalmente no que tange ao seu protagonismo social e político - dentro e fora da comunidade.

Essa investigação é importante na medida em que se entende que o próprio movimento feminista, enquanto político, e ainda, os estudos de gênero, dentro da academia, subjugarão o pensamento, intelectualidade e práxis das mulheres não-brancas, colocando como ponto central de análise, desde sempre, as mulheres brancas e de classe média.

Logo, se a mulher branca era posta como centro do debate, considerando que as reivindicações das mulheres brancas claramente não eram as mesmas reivindicações das mulheres negras – já que, por exemplo, no início do movimento feminista enquanto a primeira categoria lutava pelo direito ao sufrágio; a segunda categoria lutava para ser considerada um indivíduo – o que se teve foi uma ampla invisibilização das mulheres negras. Tal questão fez com que suas pautas fossem negligenciadas e não tivessem o mesmo destaque e relevância das pautas defendidas pelas mulheres brancas.

Nessa senda, muitas feministas negras defendem que é necessário o rompimento do silêncio como forma de resistência, entendendo que as mulheres negras não podem se calar diante das opressões de gênero, raça e classe, as quais são submetidas, por isso, propõem, por

intermédio de uma análise interseccional, alcançar a realidade desse grupo de mulheres. Nessa luta contra a opressão de gênero e de raça, as mulheres negras acabam traçando novas ações da política feminista e anti-racista, enriquecendo o debate tanto do movimento feminista quanto do movimento negro. Assim, ao trazer para o cenário político o debate envolvendo raça, classe e gênero, promove-se a união das pautas que eram defendidas, separadamente, pelo movimento negro e pelo movimento de mulheres no país, enegrecendo as propostas do movimento feminista, que acabaria se tornando mais representativo, dada a realidade das mulheres brasileiras, promovendo, igualmente, uma feminização das propostas e das pautas do movimento negro, e colaborando, em última instância, para aumentar a representatividade de ambos os movimentos (CARNEIRO, 2011).

Entende-se, então, que, as mulheres quilombola tratadas lidam em sua trajetória de vida com vários eixos de dominação. Aqui, especificamente, se analisará a intersecção entre: classe, gênero, raça e etnia, por entender que as mulheres quilombolas da comunidade de Coqueiros estão circunscritas em um centro de poder onde as categorias supracitadas convergem na formação de uma estrutura operante na vida destas.

Nessa senda, a pergunta que emerge é: de que forma a própria resistência a esta estrutura operante influencia na organização social e política dessas mulheres que, conseqüentemente, corrobora com a organização da comunidade e para a construção de uma agenda política na reivindicação do direito à territorialidade?

3. SEÇÃO II - TRADIÇÃO GRIÔ: A história da comunidade de Coqueiros

Vozes-mulheres

A voz de minha bisavó
 ecoou criança
 nos porões do navio.
 ecoou lamentos
 de uma infância perdida.
 A voz de minha avó
 ecoou obediência
 aos brancos-donos de tudo.
 A voz de minha mãe
 ecoou baixinho revolta
 no fundo das cozinhas alheias
 debaixo das trouxas
 roupagens sujas dos brancos
 pelo caminho empoeirado
 rumo à favela.
 A minha voz ainda
 ecoa versos perplexos
 com rimas de sangue
 e

fome.
 A voz de minha filha
 recolhe todas as nossas vozes
 recolhe em si
 as vozes mudas caladas
 engasgadas nas gargantas.
 A voz de minha filha
 recolhe em si
 a fala e o ato.
 O ontem – o hoje – o agora.
 Na voz de minha filha
 se fará ouvir a ressonância
 o eco da vida-liberdade.
 (Conceição Evaristo)¹⁵

De maneira contundente, a História oficial de nosso país sempre buscou silenciar as vozes dos grupos subalternizados, afinal, essa era uma forma de os empurrar para a margem do sistema econômico, político e social do Brasil. Empurrar tais grupos para uma imagem de passividade e de culpados de sua própria vulnerabilidade e fadados foi uma forma de construir uma ideologia que normaliza as opressões, tornando-as um componente rotineiro do cotidiano de uma sociedade construída sob o mito da democracia racial.

Quando os grupos historicamente silenciados e invisibilizados desafiam a História oficial, automaticamente, desafiam as definições impostas por determinado grupo hegemônico, autodefinindo suas experiências, vivências, lutas e resistências, reafirmando a validade de seus conhecimentos, a potência de sua organização e denunciando os contornos das desigualdades que não são mero acaso, mas um projeto de dominação.

Deste modo, nesta seção se explica o motivo pelo qual se optou por trabalhar com o método da história oral, como uma ferramenta de contar a história da comunidade de Coqueiros a partir de um ponto de vista autodefinido das mulheres quilombolas sobre suas experiências e sobre as vivências de seu povo. Ademais, expõe-se um relato da experiência de campo diagnóstica realizado pela autora desta pesquisa, como uma forma de compartilhar as percepções que a vivência em Coqueiros gera a quem é de fora, externo à comunidade e ao território.

No tópico derradeiro desta seção, ao construir a história oral tecida com as falas das narradoras/colaboradoras desta pesquisa, buscou-se centralizar a pesquisa no sujeito: as mulheres quilombolas. E, assim, garantir espaço a potência dos fatos narrados e relatos por estas mulheres, de um ponto de vista autodefinido, sobre categorias e temáticas que circundam a vida em Coqueiros.

¹⁵ Poema Vozes-Mulheres que faz parte da obra Poemas de recordação e outros movimentos, p. 10-11.

3.1 A história oral como instrumento metodológico e reflexão sobre a importância da memória coletiva

É importante dizer que o caminho metodológico desta pesquisa começou a ser traçado assim que o primeiro contato com a comunidade de Coqueiros, na Bahia, foi realizado. É possível afirmar isso porque, desde o primeiro momento, pois a oralidade se mostrou essencial para a perpetuação da história da comunidade naquele território. Naquela ocasião, saltou aos olhos a relevância da história transmitida de geração em geração, o ouvir atento de um falar seguro e cheio de sabedoria advindo das griôs – sabedoria que advém do conhecimento popular, da experiência e da vivência destas mulheres em seu território.

É indiscutível a importância de pesquisas bibliográficas e documentais, mas, aqui, se chama atenção para novas possibilidades metodológicas, inclusive na pesquisa em direito, afinal existem fatos e dados que não estão documentados, então por que não se propor a ir além? Por que não voltar os olhos para os discursos não registrados? Por que não trazer à centralidade discursos que sempre foram empurrados para a margem?

Com isso em mente, propõe-se, então, a construir a parte empírica desta pesquisa, tal qual já apresentado na introdução do trabalho, com base e a partir da perspectiva de quem é sujeito da pesquisa: as mulheres quilombolas. Acredita-se que os dados obtidos, por intermédio da própria oralidade, trazem ao trabalho uma riqueza inestimável de detalhes presentes na vivência e na experiência destas mulheres, de várias gerações, com fatos que podem ser narrados a partir da perspectiva de quem vivencia cotidianamente o que se coloca como problemática aqui. Ademais, são informações que estão para além do que já fora escrito objetivamente em documentos oficiais, o que permite que novas análises e aprofundamentos sejam realizados.

As mulheres quilombolas de Coqueiros, assim como os demais moradores da comunidade, acreditam na oralidade como uma das principais formas de transmissão de conhecimento, de resgate das tradições e, também, como forma de perdurar a cultura da comunidade. Por este motivo, as griôs – mulheres mais velhas e/ou com muita experiência e vivência – são entendidas como as guardiãs da história e da memória da comunidade, de maneira que todas e todos dedicam a elas uma escuta atenta, respeitando cada detalhe por elas contado, repassando aos demais os conhecimentos adquiridos por intermédio das griôs e referenciando-lhes sempre que possível.

Diante disto, compreendendo a importância da oralidade para a comunidade de Coqueiros e entendendo a potência sociopolítica da voz das mulheres quilombolas que ali vivem, é que se propõe adotar, na presente seção, o método da história oral – como método na pesquisa de campo - tendo como colaboradoras, narradoras e protagonistas da pesquisa as próprias mulheres quilombolas da comunidade.

Nessa toada, sendo a história oral utilizada como método, na pesquisa, as entrevistas são entendidas como ponto central do estudo, que também vão guiar posteriormente as análises. Meihy (2005, p. 49) infere que “para serem garantidas como método, as entrevistas precisam ser ressaltadas como o nervo da pesquisa, e é com base nelas que os resultados são efetivados”. Deste modo, a história oral construída nesta segunda seção, que vai partir das entrevistas – sendo complementadas por outros documentos – será a base de dados que tornará possível a terceira seção desta pesquisa, voltada a analisar justamente os dados obtidos.

Thompson (2002, p.10) define história oral como sendo “a interpretação da história e das mutáveis sociedades e culturas através da escuta das pessoas e do registro das suas lembranças e experiências”, além de reafirmá-la como sendo uma metodologia interdisciplinar. Colaborando com a definição, para Meihy (2005, p.17), a história oral pode ser entendida como “um recurso moderno utilizado para a elaboração de documentos, arquivamentos e estudos referentes à experiência social de pessoas e de grupos”, porém deixando claro que não há uma conceituação fechada sobre tal técnica.

Utilizar a história oral como método, possibilita, então, o acesso a fatos do passado que ainda se relacionam com o tempo presente – do contexto de vida das narradoras – detalhes que permitem compreender processos históricos ainda inacabados e fatos que se perpetuam no tempo. Neste sentido:

A presença do passado no presente imediato das pessoas é a razão de ser da história oral. Nessa medida, a história oral não só oferece uma mudança do conceito de história, mas, mais do que isso, garante sentido social à vida de depoentes e leitores, que passam a entender a sequência histórica e se sentir parte do contexto em que vivem (MEIHY, 2005, p. 19).

A história oral passou a ser mais utilizada – como técnica e metodologia - no Brasil no período final da ditadura civil-militar, no contexto da redemocratização e da luta pelas liberdades de expressão e de imprensa (PEREIRA NETO; MACHADO; MONTENEGRO, 2009). E, claro, este fato não é uma coincidência, pois, a época de ditadura em nosso país foi um período de intenso silenciamento de muitos grupos sociais que lhe faziam resistência, de

maneira que lhes eram negados espaços e direitos para que pudessem expressar sua fala, registrar seus discursos e fazer ecoar os discursos de minorias, inclusive dentro da academia.

Dentro do campo da história, havia descrenças quanto à utilização da história oral, uma vez que muitos historiadores acreditavam que a objetividade dos documentos escritos era suficiente e superior aos registros de depoimentos ou entrevistas orais, e que, estes últimos, por serem baseados na memória, teriam uma dimensão subjetiva e irreal. Dimensão esta que supostamente atrapalharia o distanciamento entre pesquisador e objeto, o qual, à época, era considerado essencial para que a pesquisa fosse dotada de ‘verdade científica’. Foi só a partir dos anos 90, entretanto, que houve um ‘boom’ na utilização da história oral dentro da academia, pois muitos pesquisadores passaram a incorporar em seus trabalhos memória coletivas e vivências individuais, informações e detalhes que poderiam ser levantados através deste método, de modo que, desde então, os depoimentos orais passaram a ser postos no centro de muitos trabalhos acadêmicos (PEREIRA NETO; MACHADO; MONTENEGRO, 2009).

A história oral costuma ser vista como um ‘outro ponto de vista’, uma ‘outra história’, quando comparados aos documentos escritos que são lidos como se fossem a história ‘oficial’, considerando que os grupos que chegam ao poder político e econômico têm a seu favor o poder de terem sua história reconhecida como sendo universal e hegemônica. Mas, ao contrário dos grupos dominantes, a história e o discurso dos grupos sociais minoritários não são lidos como história oficial, objetiva ou legítima. Ainda, se levarmos em conta que existe um projeto político de invisibilização destes grupos, então, claramente a ‘voz’ considerada como válida não emanaria destes.

É, pois, neste contexto, que a história oral se torna, também, uma importante aliada da democracia, pois “se fez um braço na luta pelo reconhecimento de grupos antes afogados pelos direitos dos vencedores, dos poderosos, daqueles que podiam ter suas histórias reconhecidas graças aos documentos emanados de seus poderes” (MEIHY, 2005, p.37).

Ao falar sobre as potencialidades de se adotar a história oral como metodologia, Thompson (2002, p. 16) reafirma, justamente, a capacidade que este método tem de possibilitar o acesso às experiências e vivências de grupos que vivem às margens, o que este autor chama de vozes ocultas, porque “suas vidas são muito menos prováveis de serem documentadas nos arquivos”. É possível citar vários grupos sociais que se inserem no que Thompson chama de ‘vozes ocultas’, mas que, na verdade, pode-se dizer que foram vozes

ocultadas pela história, já que estes sempre estiveram presentes em seus espaços construindo memória, experiências, vivências e, conseqüentemente, uma história de vida. Aqui, particularmente, fala-se em um grupo específico: as mulheres quilombolas da comunidade de Coqueiros.

Tem-se, então, que a história oral, no Brasil, passou a ser utilizada para possibilitar o registro de discursos contra hegemônicos vindos de grupos sociais minoritários e que, por muitas vezes, foram silenciados nos processos de construção histórica da nossa memória e identidade. Ademais, esta técnica pode ser considerada uma aliada dos povos e comunidades tradicionais, no que diz respeito à luta pelo direito ao território, ao passo que a história da comunidade naquele território é utilizada para provar o direito destes sobre o território que ocupam. Tal fato pode, inclusive, ser percebido no próprio processo de regularização fundiária das comunidades quilombolas a nível federal, de competência do INCRA, uma vez que uma das etapas do processo administrativo de titulação é a produção de um laudo contendo a história da comunidade com o território, conforme Art. 9 da Instrução Normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009, do INCRA.

Nesse sentido, é necessário destacar que, quando se fala em história oral, inevitavelmente se fala também sobre memória – individual ou coletiva -, destarte, quando se realiza entrevistas com sujeitos, o entrevistador está colhendo dados que fazem parte tanto da memória individual, quanto da memória coletiva – do grupo social que aquela pessoa faz parte. Mas, é importante que se faça uma distinção entre a memória individual e a memória coletiva. A primeira se refere à dimensão individual da vida de determinada pessoa, só servindo para a história oral se informar sobre determinado fenômeno social; já a segunda, concerne à dimensão coletiva, na qual a memória é entendida a partir de mecanismos de determinados grupos sociais e vai informar acerca de atitudes individuais, igualmente (MEIHY, 2005).

Ao falar sobre a categorização da memória, Meihy (2005, p. 34) ressalta que é necessário “entender as especificidades de cada abordagem segundo o pressuposto da identidade que se quer estudar ou pela qual se deseja orientar a coleta de depoimentos derivados de versões produzidas pela memória”. Com isso, o autor quer dizer que as identidades dos indivíduos e o seu pertencimento a determinado grupo social precisam ser levados em conta, porque a memória que está sendo verbalizada parte de determinado local, então fatores como classe, gênero, raça e etnia vão ter toda a importância naquele discurso captado através da história oral.

Destarte, a presente dissertação, como já demarcado na seção anterior, trabalha a partir da perspectiva da interseccionalidade, compreendendo que as mulheres quilombolas estão em um centro no qual incidem vários marcadores sociais. Assim, a memória presente na história oral, captada por intermédio do discurso destas mulheres, será informada pela identidade destas que parte de um local no qual classe, gênero, raça e etnia se encontram.

Existem categorias de história oral: história oral de vida, história oral temática e tradições orais. Nesta pesquisa, optou-se por utilizar uma combinação entre história oral de vida e a história oral temática, considerando que a primeira consiste na narrativa da experiência de vida de uma determinada pessoa, possibilitando que o narrador tenha mais liberdade e espaço para narrar aspectos de sua vida que ache pertinente, e para isso, as perguntas elaboradas por quem entrevista devem ser amplas, sem que haja muitas interrupções na fala do narrador. Já a segunda, parte de um assunto previamente estabelecido entre quem conduz a entrevista e o narrador, e é utilizada como técnica, na medida em que articula a utilização da história oral com outros documentos, de forma que, nesse modelo, é utilizado um questionário para que a história oral passe a fluir a partir de determinado tema, articulado nas perguntas do questionário (MEIHY, 2005).

Entende-se que essa pesquisa utiliza uma combinação entre a história oral de vida e a história oral temática, porque a história oral será construída com base nos fatos narrados nas entrevistas e a partir da perspectiva das mulheres quilombolas da comunidade de Coqueiros, as quais, ao longo das entrevistas, falaram acerca de suas vidas no âmbito individual e no âmbito coletivo, tendo amplo espaço para narrarem situações sobre a vida na comunidade, sem que fossem feitas grandes intervenções durante as entrevistas, como estabelece a história oral de vida. Contudo, simultaneamente, explicita-se que o roteiro proposto foi permeado pela temática de gênero, classe, raça e etnia, de maneira que as perguntas pensadas giravam em torno destes eixos de poder. Além disso, o que fora narrado pelas colaboradoras, também, será mesclado com outros documentos que já foram escritos sobre a comunidade, demonstrando aqui uma dimensão que já se aproxima mais da história oral temática.

Nessa senda, o método aplicado a este estudo, como já mencionado anteriormente, começou a ser traçado no primeiro encontro com a comunidade, uma visita realizada, em caráter diagnóstico, entre setembro/outubro de 2018. Nessa visita diagnóstica, que também será narrada mais a frente, teve-se a oportunidade de entender a organização da comunidade, ouvir as histórias contadas pelas griôs, conhecer o território – através da percepção da própria comunidade –, experimentar a culinária típica da comunidade e entender um pouco mais sobre

suas tradições e crenças, quando foi percebida como significativa a conexão memória-sujeitos-território.

Após tal visita diagnóstica de campo, entrou-se novamente em contato com a comunidade, por intermédio do grupo Grota Quilombola, para que a proposta de pesquisa fosse feita, de forma que foi explicada a problemática que pretendia ser trabalhada, os objetivos e o papel da comunidade na construção da pesquisa junto à autora. A partir do consentimento dado pela comunidade, começou-se a escolha sobre quais mulheres iriam contribuir como narradoras/colaboradoras da pesquisa, de maneira que a escolha de quem participaria foi feita pelas próprias mulheres.

Deste modo, as entrevistas foram realizadas com cinco mulheres quilombolas da supracitada comunidade, pertencentes a gerações diferentes, no afã de contribuir para que os fatos narrados se dessem sob óticas diversas, considerando que a geração que cada mulher está inserida tem uma percepção distinta acerca do desenvolvimento dos fatos que aconteceram - e acontecem - naquele determinado território.

É curial reforçar que o intento de realizar tais entrevistas foi submetido, na data de 18 de março de 2020, ao Conselho de Ética e Pesquisa da UFG, o qual respondeu pelo seu deferimento no dia 22 de abril de 2020, de acordo com o parecer 3.983.912 (ANEXO 2). Ocorre que, em razão excepcionalidade da situação pandêmica, que se arrastou por todo o ano de 2020, quando seria realizada visita à comunidade para a coleta de dados, as entrevistas tiveram que ser implementadas por meio virtual, em específico nos dias 24 e 27 de agosto de 2020, através da plataforma *Google Meet*, com a autorização expressa das colaboradoras.

No começo das entrevistas, fora perguntando se as mulheres quilombolas da comunidade se sentiam à vontade para que seus nomes fossem registrados na pesquisa ou se preferiam que fossem utilizados nomes fictícios, e estas deram permissão para que seus nomes verdadeiros fossem ali veiculados, entretanto, considerando que serão utilizadas as falas na íntegra, acerca de diversos assuntos, envolvendo tanto a comunidade, como as narradoras/colaboradoras, optou-se por substituir os nomes verdadeiros por nomes fictícios, objetivando, sobretudo, a segurança das mulheres que participaram da construção desta pesquisa.

Ressalta-se, ainda, que o produto das entrevistas, realizadas por meio virtual, será utilizado no terceiro tópico da presente seção, no qual será aplicado o método da história oral para estruturar as falas das narradoras/colaboradoras. Explica-se, ainda, que para possibilitar

uma melhor compreensão dos dados levantados, e posteriormente, da análise realizada, a história oral será dividida pelas seguintes categorias de pesquisa: origem da comunidade; a importância das Griôs; agricultura como elemento da identidade de Coqueiros; perspectivas sobre estudo e trabalho; surgimento do Grotá Quilombola; memórias coletivas e tradições culturais de Coqueiros; experiências, vivências e organização das mulheres quilombolas.

Nessa toada, aclara-se que, ao organizar o roteiro de entrevistas, a preocupação foi de confeccionar perguntas permeadas pelos eixos de poder trabalhados nesta pesquisa (gênero, classe, raça e etnia), e, ao mesmo tempo, possibilitar que as colaboradoras/narradoras ficassem livres para falar o que quisessem e se sentissem à vontade sobre o assunto pautado. Considerando que a importância de incorporar o discurso das mulheres quilombolas, aqui, reside justamente na possibilidade de compreender a história a partir da perspectiva delas, que estão inseridas em um grupo social específico, atravessadas por inúmeros marcadores sociais e invisibilizadas pelas ‘história oficial’, colocando-as, agora, no centro dos debates para discutir acerca de violações de direitos, as opressões que se dão em consequência destas violações e da resistência a estas opressões no âmbito comunitário.

3.2 Diário de campo: o primeiro contato com Coqueiros

Neste tópico, por ser um diário de campo, optou-se por falar em primeira pessoa, linguagem pouco utilizada na escrita acadêmica, mas que se torna necessária neste contexto, considerando que colabora para trazer a dimensão pessoal da experiência de uma ida ao campo de pesquisa. Por este motivo, exclusivamente este tópico será redigido desta maneira, dando ênfase, portanto, a como tal ida à campo contribuiu para a construção da presente pesquisa.

Reitero que os nomes postos aqui, neste relato de experiência, serão fictícios, objetivando preservar a identidade das pessoas as quais se fizeram presentes em minha ida à Coqueiros, por uma questão de segurança.

A primeira vez que li sobre a comunidade foi por meio da divulgação do Projeto Grotá Quilombola. Um tempo depois fiz o primeiro contato com a comunidade de Coqueiros, por intermédio de Fábio – agricultor e amigo próximo da comunidade, nome que diversas vezes será citado na história oral exposta adiante -, a primeira pessoa quem me explicou como funcionava o grupo Grotá Quilombola, intermediando, pois, o contato com o grupo. Após a conversa com Fábio, minha ida à comunidade ficou combinada para o final de setembro e início de outubro, época considerada boa para conhecer a região, devido ao clima. De modo

que esta visita à campo, em caráter meramente diagnóstico, foi realizada entre o dia 29 de setembro e dia 01 de outubro de 2018.

É importante destacar que tal visita não objetivava levantar e/ou produzir dados para a presente pesquisa, ou seja, não foram realizadas entrevistas, questionários nem serão expostas aqui falas de moradores da comunidade, os/as quais eu convivi durante o período da ida à campo. Isto se justifica pelo fato de que esta visita, de cunho diagnóstico, realizada em 2018, ocorreu anteriormente ao meu ingresso no curso de mestrado do PPGDA. Deste modo, este relato de experiência de campo objetivou tão somente ser uma visita diagnóstica, na qual anotei minhas percepções acerca da comunidade e do território, as quais divido aqui com os leitores e entendo que podem vir a contribuir na contextualização dos elementos que constituem a história de Coqueiros, parte esta que será descrita no próximo tópico desta seção.

Antes de ir a Coqueiros, pesquisei sobre a região e a comunidade, especialmente no que tange à sua história e à situação da titulação de suas terras. O objetivo era chegar à comunidade já tendo realizado um levantamento de dados sobre suas principais informações, pensando que isto poderia contribuir para que a proposta de pesquisa – que estava sendo moldada – pudesse ser desenvolvida.

De Salvador até Mirangaba – município no qual a comunidade fica localizada – foram cerca de 7 horas de viagem de ônibus. Ao chegar em Mirangaba, depois do almoço, em um sábado (29/09/2018), Andreza (mulher quilombola da Comunidade de Coqueiros, 28 anos e uma das colaboradas desta pesquisa) já estava à minha espera na rodoviária. De lá, seguiríamos de carro até a comunidade em um trajeto que demorou em média 40 minutos, por intermédio de uma estrada de terra batida. Reparei, de imediato, que Andreza estava com a blusa do projeto e, a partir daí, surgiu uma intensa conversa sobre a comunidade e o grota quilombola.

Figura 1 - Placa sinalizadora que informa a direção de onde está inserido o Projeto Grota quilombola.



Fonte: Arquivo pessoal. Foto tirada no dia 29/09/2018.

Durante todo o trajeto até a comunidade, Andreza se apresentou, contou sobre sua vida em Coqueiros, como a grota tinha surgido e como eles se organizavam – afinal, para ela poder me buscar na rodoviária, houve uma intensa organização por parte de todo o grupo, que estava preocupado de algo acontecer durante a minha viagem, já que eu não era do estado nem conhecia a região. Assim, desde o primeiro momento, eu fui tendo a oportunidade de conhecer um pouco mais sobre a comunidade e o seu território, desejosa pela chegada e para ser apresentada aos seus demais moradores.

Figura 2 - Placa de divulgação do projeto Grota Quilombola, inserido pela própria comunidade.



Fonte: Arquivo pessoal. Foto tirada no dia 29/09/2018.

Lá chegando, Andreza me explicou que Coqueiros era uma das comunidades quilombolas daquela região, mas que era rodeada por outras comunidades – como, por exemplo, Lagedo e Jatobá – com as quais tinham uma convivência próxima, tanto que logo me falou que, no dia seguinte, teria uma grande festividade na comunidade vizinha e que todos iriam se reunir lá.

Olhei atenta a paisagem que nos rodeava, esta era tão marcante que fui gravando cada detalhe a ponto de descrevê-la sem precisar da ajuda das fotos: verde das plantas; grandes morros que anunciavam as cachoeiras; chão de terra batida que marcava os pés e os sapatos; moradores na frente de suas casas; casas de taipa e casas de bloco pintadas e com quintais grandes que emendavam com o quintal da casa vizinha – na maioria não havia muros na frente das casas-; além de crianças correndo e brincando. Passamos em frente ao postinho de saúde de Coqueiros, depois à Associação da comunidade, e, seguindo caminho, consegui ver a

escola (onde as crianças estudam até a 8ª série), que logo era superada pela paisagem de um grande campo de futebol.

Pensei logo nos contrastes que vi em relação à disposição do território, comparando-o à maneira como o território é apropriado nos espaços urbanos, que eu havia passado naquele mesmo dia, antes de chegar a Coqueiros -, prestei atenção em como as casas foram construídas e nas principais construções coletivas – associação, campo, escola.

Ao chegar à comunidade, Andreza me levou para conhecer a casa onde eu iria ficar, que era, também, o local no qual eu faria as refeições. Esta era a Casa de Mariana (mulher quilombola da comunidade de coqueiros, 53 anos, assídua participante do samba de roda e colaboradora desta pesquisa) e de Ana (mulher quilombola da comunidade de Coqueiros, 49 anos, colaboradora desta pesquisa). Neste instante, fui recebida por mais mulheres, Joana era uma delas (mulher quilombola da comunidade de Coqueiros, 30 anos, idealizadora e coordenadora do projeto grota quilombola, colaboradora desta pesquisa), que me acolheu com imensa generosidade, sentimento extensivo à maioria dos que ali moravam, de modo que até parecia que todas e todos já me conheciam e que eu estava apenas retornando, quando, na verdade, era a primeira vez que eu pisava os pés no território de Coqueiros.

Logo na entrada da casa tinha um pôster do projeto Grota Quilombola, com fotos das paisagens, anunciando, de certo modo, o que eu iria encontrar nos próximos dias. Joana me explicou que já haviam recebido outros visitantes, mas que era a primeira vez que passariam mais de um dia lá e que estavam ansiosas (os) pela experiência de me mostrar cada detalhe da comunidade – desde as paisagens que faziam parte do território de Coqueiros até as pessoas que faziam aquele lugar ter a identidade que tem.

De pouco em pouco, integrantes do Grota foram chegando à casa de Mariana, até que todas e todos estávamos reunidos na sala. Apresentei-me, contei um pouco sobre mim, o que eu estudava e, em seguida, Joana pediu para que cada um do grupo se apresentasse. A maioria era muito jovem, mas com uma sabedoria imensa sobre a história de Coqueiros, do território em que estavam inseridos, o que queriam que mudasse ali e como estavam tentando operacionalizar a mudança que queriam alcançar.

Na sequência, contaram-me que, ao fim do ensino médio, muitos jovens da comunidade decidiam por não continuar os estudos, pois não conseguiam enxergar de que forma os estudos poderiam ser aplicados na comunidade e no trabalho na roça. Desse modo, tanto a criação do projeto de turismo de base comunitária, quanto as plantações de orgânicos,

foram maneiras de abrir a mente destes jovens para novas possibilidades, assim, passaram a falar sobre como começaram a enxergar oportunidade de trabalho e de aplicar os estudos dentro da comunidade, sem que precisassem deixar seu território.

Após as apresentações, Joana começou a contar como surgiu a ideia do projeto de turismo e os demais ajudaram a relatar como estavam se organizando no dia a dia da/para sua execução. Todas e todos estavam vestidos com a blusa do projeto e demonstravam muito orgulho do que estavam desenvolvendo, sendo possível ver o entusiasmo em cada fala e a ansiedade em me mostrar cada espaço do território e as pessoas que faziam parte de Coqueiros.

Traçaram, então, um roteiro para os dias que eu passaria lá. Falei que poderiam ficar à vontade para montar o roteiro da maneira que achassem melhor, que eu seguiria o que o grupo planejasse. Cada um foi dando sua opinião sobre o que tinham que me mostrar, as casas que tinha que visitar, as paisagens que precisava ver, as comidas que devia provar, tudo com o objetivo de que eu saísse de Coqueiros tendo observado e, em alguma medida, conhecido a história do território e dos sujeitos que ali vivem.

Ao traçar o roteiro, o grupo logo definiu por onde a visita ao território iria começar: pela casa de “Vó Dolores” (uma das griôs da comunidade de Coqueiros, 78 anos e colaboradora desta pesquisa). Ao chegar na casa de Vó Dolores, ela se preocupou em nos servir um café e dizer que podíamos ficar à vontade, e assim começou a contar histórias da sua vida, que se confundiam com a própria história da comunidade de Coqueiros. Com uma narração repleta de detalhes, contou como foi sua infância, sua adolescência, a criação de suas filhas e, agora, como ajudava a criar suas netas e netos. Enfatizou o quanto as coisas haviam mudado em Coqueiros, principalmente para as mulheres, contou que tinha orgulho porque suas netas tiveram a oportunidade de estudar, o que ela não teve. Disse que em décadas passadas as mulheres da comunidade não iam estudar com facilidade na cidade, mas que, agora, tinham tal oportunidade, uma mudança que a enchia de esperança por tempos melhores.

Vó Dolores, enquanto contava as histórias, reafirmava a importância que sua figura de Griô tinha para a comunidade. O quanto as/os jovens aprendiam com ela sobre a história, memória, tradições e, em contrapartida, ela percebia que todos seus ensinamentos valeram a pena, já que suas netas estavam diretamente envolvidas no projeto de turismo - um orgulho para a comunidade. Ao ser perguntada sobre a importância do Grota Quilombola, Vó Dolores

me respondeu que o projeto contribuiu para o resgate de tradições que haviam sido deixadas de lado – como a tradicional reisada e o samba de roda. Ademais, está fazendo com que a memória dos mais velhos – sobre as histórias da comunidade – seja transmitida para as próximas gerações, e, ainda, que as pessoas externas à comunidade tenham a oportunidade de conhecê-los através da história que está sendo contada e resgatada pela própria comunidade.

Foi uma tarde inteira de intenso aprendizado ao conversar com a Vó Dolores, conversa que me fez refletir de maneira mais aprofundada sobre o protagonismo das mulheres quilombolas na comunidade de Coqueiros. Comecei a perceber que a gestão que a comunidade conseguia ter sobre seu território não era mero acaso, mas fazia parte de uma intensa organização e articulação dos sujeitos que ali vivem. Já era noite quando algumas integrantes do grupo e eu saímos da casa da Vó e voltamos à casa de Mariana – local onde eu estava hospedada.

Ao retornar, já era hora do jantar e seria a minha primeira experiência gastronômica no território de Coqueiros, quando eu iria finalmente experimentar os pratos típicos que tinha tanto escutado falar. A refeição foi elaborada pelas mulheres da comunidade, que explicaram o que era cada prato e o modo de preparo, ressaltando que todos os ingredientes utilizados eram orgânicos, plantados e colhidos na própria comunidade.

A hora da refeição me possibilitou algumas percepções, notei o quanto que cada ingrediente que compunha um determinado prato, também, fazia parte da cultura local. O ato de plantar, colher e utilizar aquele ingrediente dizia respeito à identidade dos sujeitos que vivem em Coqueiros, uma vez que ali existe um modo próprio de preparo, que é transmitido, de geração em geração, e as mulheres fizeram questão de explicar o passo a passo de cada alimento que estávamos comendo.

Arroz vermelho, banana da terra, café orgânico, esses são só exemplos de alimentos que compõem a alimentação diária de quem vive em Coqueiros. O que, para mim, ficou muito explícito, é que os momentos de se fazer as refeições, também, eram de aprendizado sobre a história daquele lugar, porque cada prato de comida que era posto na mesa tinha uma história e integrava a memória coletiva daquele povo.

No meu segundo dia na comunidade, levantamos cedo para pôr em prática as outras etapas do roteiro traçado pelo grupo no dia anterior. Após tomar o café da manhã, seguimos a pé pela comunidade com o objetivo de chegar à propriedade de Sérgio (agricultor agroecológico, que sempre mostra a sua horta e as inúmeras variedades de alimentos

orgânicos que têm em sua plantação a quem visita à comunidade). Chegando lá, fomos recebidos por Sérgio e sua companheira, que logo nos mostraram a horta que possuem em casa, explicaram o ciclo de plantação dos alimentos e as técnicas agroecológicas da não utilização de agrotóxicos.

Figura 3 - área de plantação orgânica da comunidade.



Fonte: Arquivo pessoal. Foto tirada no dia 30/09/2018.

Sérgio e sua companheira são uma das famílias da comunidade que possuem o selo de ‘orgânico’ nos alimentos que vendem na cidade. Perto de sua casa, fica a extensa área na qual ele planta os alimentos, local este que fica em um ponto alto da comunidade, no qual é possível ter uma visão dos morros da chapada e do verde da natureza que envolve aquele território. Ali experimentei frutas e verduras, e, assim, entendi um pouco melhor das explicações sobre os alimentos – a forma de plantar, colher e preparar – que me foram compartilhadas pelas mulheres em nossa conversa no dia anterior.

Figura 4 – Plantação de orgânicos da comunidade



Fonte: Arquivo pessoal. Foto tirada dia 30/09/2018.

Após essa visita, o grupo me levou de volta à casa de Mariana. Chegando lá, contaram-me sobre uma festividade que aconteceria na comunidade vizinha, que teria a participação de todas as outras comunidades localizadas ao redor de Coqueiros. Explicaram que a festividade seria um ótimo momento para observar e compreender um pouco mais sobre a cultura não só da comunidade de Coqueiros, mas também das demais comunidades quilombolas ao seu derredor. O trajeto, tanto de ida quanto de volta, seria de ônibus – este que nos dias de semana funciona como ônibus escolar – e todos iríamos juntos. Era perceptível a animação do grupo com a festividade, minha impressão era de que aquelas reuniões tinham muita importância para eles, pois era um momento de união entre as comunidades, sendo possível ver o entusiasmo no rosto das crianças, dos adolescentes, dos adultos e dos idosos. Um programa que, claramente, parecia ser importante para todas e todos ali.

Mas, como o ônibus só sairia depois do almoço, o grupo resolveu me levar para outra ‘parada obrigatória da comunidade’: a casa de tia Tereza. Ela é uma das griôs da comunidade, todos a conheciam por lá, sendo comum, no início de cada história, ouvir “a tia Tereza

conta...” e logo percebi o quanto aquela mulher tinha um papel importantíssimo na comunidade, como se fosse uma espécie de guardiã da história e memória daquele território.

Tia Tereza nos recebeu da forma mais alegre possível. Quando chegamos em sua casa, ela estava no quintal fazendo vassouras de palha e explicou que essa era uma de suas fontes de renda. Ensinou passo a passo de como se fazia a vassoura e, enquanto as confeccionava, também contou histórias sobre sua vida na comunidade. Relatou que ela tinha sido quebradeira de coco-babaçu, que fez este trabalho durante muito tempo e ia até a cidade caminhando para vender. Explicou, igualmente, o passo a passo de como fazia a quebra do coco-babaçu e o que aproveitava dele para a venda.

A memória dela me impressionou muito, dada a riqueza de detalhes com que cada história era contada e o nítido sentimento de pertencimento por aquele local. Assim como todos do grupo do grota, mantive minha escuta atenta a tudo o que a griô contava, reparando que ela constantemente mencionava as mudanças positivas que haviam ocorrido na comunidade, bem como as dificuldades que ainda se encontravam por lá. Tal qual Vó Dolores tinha mencionado no dia anterior, Tia Tereza também comentou que, desde a criação do grupo de turismo, começou a ter um movimento no sentido de resgatar a história, a memória e as tradições da comunidade. Contou, ainda, com orgulho, sobre a reisada, o samba de roda e os demais festejos que eram realizados na comunidade.

Na visita à casa de tia Tereza, consegui perceber a dimensão do respeito que todas e todos têm por ela, bem como da potência dela ao resgatar as histórias da comunidade, que pareceu ser um dos elos que os unem. Nesse momento, entendi o que, de fato, significava ser griô. Era um título que independia da idade – o que erroneamente cheguei a interpretar – mas se relacionava com o papel que aquela pessoa desempenhava na comunidade.

Após essa visita, já era hora de retornar e esperar o ônibus para ir à festividade na comunidade vizinha. Enquanto o ônibus não chegava, Andreza me levou até um dos bares da comunidade, lá encontramos alguns homens que residiam no território e conversamos um pouco sobre como era morar em Coqueiros. Ao falar do grupo de turismo, o dono do bar frisou a liderança das mulheres da comunidade e continuou dizendo que elas exerciam um papel importante na organização, no resgate das tradições e na memória comunitária.

O ônibus chegou e seguimos para a comunidade próxima. O grupo decidiu que no caminho iríamos parar para conhecer a Cachoeira do Gelo, local que constantemente aparecem nas fotos do grota nas redes sociais e divulgações do grupo. Perguntei mais sobre o

lugar e estes falaram que a cachoeira é um dos espaços nos quais as pessoas da comunidade se reúnem para um dia de lazer. Percebi como aquele local, também, integrava a identidade da comunidade.

Descemos perto do acesso da trilha que levava até a Cachoeira do Gelo. Ao chegar lá, foi possível ver diversas pessoas aproveitando o local, que não é de fácil acesso, mas que tem uma beleza exuberante. O grupo me contou que estavam preocupados com o futuro da cachoeira, já que tinham ouvido falar de propostas de construções de torres de energia eólica ali. Perguntei o que achavam dessas propostas e me responderam que era triste perder um local que fazia parte do território não só da comunidade de Coqueiros, mas de outras comunidades ao redor.

Já estava no fim da tarde quando conseguimos subir de volta pela trilha e chegar até a estrada de acesso à comunidade na qual estava tendo a festividade. De longe, já dava para ouvir a música tocando e muita movimentação. Quando chegamos à festividade, reconheci alguns rostos e conheci outros, mas o que mais pude observar e me marcou foi o quanto que o festejo reunia as comunidades, era um momento de confraternização entre todas e todos ali, com muita comida e muita música.

As pessoas todas se conheciam e se cumprimentavam. Desde as crianças até os mais idosos, todos estavam se divertindo e eu pude ouvir as músicas da região e prestigiar as danças. Já era tarde e tinha pouca luz no local do festejo, então sabíamos que qualquer luz que viesse na estrada de acesso poderia ser o ônibus que nos levaria de volta. Só tinha um ônibus, então seria necessário mais de uma viagem para levar todo mundo, ou algumas pessoas teriam que ir em pé.

O ônibus chegou para nos buscar e, como a hora já estava avançada, muitos decidiram ir em pé mesmo, para não esperar uma outra viagem. O resultado foi que o ônibus voltou lotado, sendo esse um dos momentos mais marcantes da ida à Coqueiros e explico o motivo. Durante a viagem de volta estavam presentes pessoas de diferentes comunidades quilombolas que ficam ao lado de Coqueiros, em um determinado momento uma pessoa puxou um canto e, em segundos, o ônibus inteiro estava cantando a mesma música e assim continuaram cantarolando músicas tradicionais das comunidades até chegarmos ao nosso destino. Foi um momento muito potente, o ônibus estava sem luz, então não conseguíamos ver direito a face um dos outros, mas mesmo assim todas e todos se conectaram de uma maneira única e, neste momento, pude entender um pouco mais sobre a cultura - tanto de Coqueiros, quanto das

comunidades vizinhas. A música é uma das muitas coisas que os une e as canções entoadas são as mesmas que estes puxam nas festividades tradicionais.

Na volta da festividade, chegamos até a casa e conversamos mais um pouco, perguntei as mulheres sobre como funcionava a reisada e o samba de roda – tradições muito mencionadas por várias pessoas que conversei – e elas me explicaram que a reisada era realizada durante o mês de dezembro e que um grupo saía batendo de porta em porta cantando Reis até o dia de Santos Reis, que acontece no dia 6 de janeiro, quando, também, era realizado o samba de roda. Falaram-me que por anos essas tradições estavam paradas, sem serem realizadas, mas que desde o funcionamento das atividades do Grotá, voltaram a fazer parte da vida da comunidade.

No dia seguinte, meu último dia na comunidade, combinamos de acordar cedo e colocar em prática as últimas paradas do roteiro que o grupo havia montado lá no primeiro dia. A primeira parada seria a Igreja das Figuras, que fica no alto da Serra das Figuras, onde foi preciso ir de moto por conta da distância. Explicaram-me que todo dia 29 de setembro, moradores da comunidade de Coqueiros e outras comunidades vizinhas sobem a serra até o local no qual fica as ruínas da igreja das figuras e lá é celebrada uma missa.

Figura 5 - Igreja das figuras



Fonte: Arquivo pessoal. Foto tirada dia 01/10/2018.

Após a visita à Igreja das Figuras, fomos conhecer algumas casas de Farinha das comunidades que ficam ao redor de Coqueiros. Foi uma experiência ótima poder ir lá, mesmo que rapidamente, porque consegui perceber que, a despeito das particularidades de cada comunidade, era possível ver que as comunidades se interligavam entre si. Quando algum morador – seja de Coqueiros, seja de comunidades vizinhas – ia contar um pouco de sua história de vida, sua trajetória sempre se encontrava com a de outra comunidade, em razão de questões familiares, trabalho ou culturais.

Ao retornar para Coqueiros, era chegada a hora da despedida. Esse momento foi um dos mais delicados da viagem diagnóstica para a pesquisa, porque observei que a percepção do tempo na comunidade não é a mesma percepção do tempo que tenho na cidade, pois lá o dia rendia muito, trazendo-me a impressão de que as horas passavam mais lentamente e que cada dia que ali passei tinha sido muito bem aproveitado. Foram três dias inteiros, o que parecia pouco, mas a minha sensação – que também foi compartilhada pelos moradores – é que eu já estava lá há um mês. Foram dias intensos de convivência, aprendendo e ouvindo sobre a comunidade e todos/todas que fazem parte dela, e por isso, a hora da despedida fez com que alguns olhos ficassem marejados. Algumas mulheres, inclusive, me disseram que

não iriam se despedir, porque sabiam que logo eu retornaria, então seria um “até logo”. Assim, entrei no carro, e novamente a Andreza me acompanhou até Jacobina, local onde eu pegaria um transporte para retornar a Salvador.

3.3 Uma História Oral da Comunidade de Coqueiros

Este tópico, como já fora mencionado anteriormente, será estruturado no modelo de história oral, utilizando as falas das narradoras/colaboradoras desta pesquisa, coletadas nos dias 25 e 27 de agosto de 2020, de forma virtual, devido a situação excepcional pandêmica iniciada no corrente ano. Além das falas, serão utilizados documentos que colaboram com a reconstrução de fatos presentes na memória coletiva da Comunidade de Coqueiros.

Por uma questão de segurança, para com as mulheres quilombolas que anuíram contribuir como narradoras da história oral e colaboradoras desta pesquisa, ressalta-se, novamente, que os nomes utilizados aqui são fictícios. Resguardando, assim, os nomes verdadeiros e as identidades das participantes.

Para uma melhor compreensão dos fatos narrados neste tópico e, posteriormente, para uma melhor análise, a ser realizada na terceira seção deste trabalho, optou-se por dividir a história oral em categorias de pesquisa, que nada mais seriam que os temas centrais que permeiam a fala das narradoras/colaboradoras e, conseqüentemente, irão permear a análise à luz das propostas teórico-críticas e teórico-metodológicas. Sendo estas categorias: origem da comunidade de Coqueiros; a importância das Griôs; agricultura como elemento da identidade de Coqueiros; perspectiva sobre estudo e trabalho; surgimento do Grota Quilombola; memórias coletivas e tradições culturais de Coqueiros; experiências, vivências e organização das mulheres quilombolas.

3.3.1 Origem da comunidade de Coqueiros

A comunidade quilombola de Coqueiros, certificada em 2006 pela Fundação Cultural Palmares (ANEXO), fica localizada no município de Mirangaba, inscrita no território de Piemonte da Diamantina, no Estado da Bahia – a comunidade também usa como localização de referência o termo “chapada norte”, significando que a comunidade fica situada na parte norte da Chapa Diamantina.

Segundo Jesus (2012, p. 96), a ocupação de Coqueiros remonta ao século XIX e correspondia à prática agrícola, à pecuária e a um engenho instalado no local, “Existe, na área,

uma grande quantidade de minifúndios que estão interligados, muitas vezes por laços familiares e expõem também conflitos e contradições no processo de ocupação”.

De acordo com a Carta de Auto Reconhecimento da comunidade (SILVA, 2017), a origem de Coqueiros está relacionada ao quilombo de São Tomé, localizado no município de Campo Formoso. Na Carta, os moradores narram que, após um conflito que aconteceu no território de São Tomé, um senhor chamado Noberto e suas três filhas, Filissa, Mariana e Lianda teriam chegado ao território, atualmente, conhecido por Coqueiros, a saber:

“A história da comunidade, a começar logo pelo nome que eu gostaria de ressaltar, é por conta da planta nativa daqui né que é a palmeira do Coco babaçu, então é o coqueiro, aqui tinha muito da Palmeira e hoje ainda tem sim muitas Palmeiras de coco babaçu que aí deu origem ao nome do povoado. A história da nossa da nossa comunidade eu vim conhecer ela mais agora depois do reconhecimento quilombola, do certificado, antes eu não tinha conhecimento de como se originou a comunidade né e agora a gente sabe que nossa história tem assim a ver com as pessoas que vieram fugido da Guerra de Canudos, é o que diz a nossa história e dizem que os primeiros habitantes foi um viúvo e suas três filhas e conta que eles vieram fugido dessa guerra, de São Tomé para cá que eles vieram fugindo e se refugiaram aqui” (JOANA).

(A senhora sabe quem foram os primeiros moradores da comunidade?) Disse que vieram umas pessoas de São Tomé, um pai trouxe três filhos parece que chama Norberto e uma filha chamava Filissa, parece que outra chamava Maria e a outra eu esqueci o nome que vieram para a comunidade, aí foi ajuntando! Tinha meu bisavô que chamava Elias que morava nos Três Coqueiros que disse que era dono desse terreno aqui todo... e veio uma mulher que chamava Filissa, tinha a minha vó Laurinda que morava aqui no Coqueiro, tinha meu avô (Manoel), a bisavó dessa minha filha que chamava Rosa de Melinda (...) tinha outro que chamava Gonçalo, Mané de Filissa, Francisco, Pedro de Doda (pausa) e tudo morou aqui nessa comunidade. (...) os mais velhos diziam que essa comunidade nossa aqui as pessoas é quase tudo parentes uns dos outros. (Quem contou essa história?) Foi uma mulher do Três Coqueiros quem indicou, quem fez a carta foi Socorro, Babá e Lucimar do povo de Cota. (IRENE, Coqueiros, 15/02/2017) (apud SILVA, 2017, p. 60).

Nesse sentido, tem-se também o seguinte relato:

“Quando eu me entendi por gente, as pessoas que eu conheci aqui era Pedro de Doda, Isabelle, Francisco de Filissa, Antoinha, Benedita que era irmã de Antoinha e os mais velhos, João de Filissa, Mané de Felícia - porque eu ainda lembro que era meu pai - Rosa de Melinda (a gente conhecia por Rosa de Melinda agora a gente não sabe se era assim mesmo né), mas foi quando começou o Coqueiro, que eu me entendi por gente, foi quem eu alcancei foi essas

peessoas né. Agora eu sei que tinha minha avó Filissa, mas eu nem conheci. As casas era de tapa, as casa muitas dela quando eu me entendi por gente não tinha casa de teia, era a casa de palha. Depois que Deus foi preparando e que deu certo que foi fazendo uma casa de telha e causa de adobro e de bloco foi de 2000 pra cá que as pessoa entendeu e deu certo fazer casa de bloco, mas primeiro era envarada e encimentada, e fazia o barro e tapava assim com a mão” (DOLORES).

A partir do diagnóstico na comunidade, das entrevistas posteriores e com os resultados das pesquisas de Jesus (2012) e Silva (2017), tem-se que a ocupação do território, que hoje é o povoado de Coqueiros, resulta da ocupação portuguesa na Vila de Santo Antônio de Jacobina no século XVIII - onde atualmente se localiza o município de Jacobina. A descoberta de ouro na região gerou uma intensa mobilização populacional, tendo como consequência o deslocamento de um grande número de negros para a região.

De modo geral, a presença da colonização portuguesa no sertão baiano ligada ao deslocamento de um contingente de negros contribuiu para a configuração atual dos quilombolas presentes no território de Identidade do Piemonte da Diamantina onde se localiza a comunidade quilombola de Coqueiros (SILVA, 2017, p. 65).

A mobilização da comunidade, para realizar o pedido de certificação, foi um dos fatores que contribuiu para o resgate da história de Coqueiros, como pode ser verificado no relato abaixo:

“Toda a vida a gente fez samba, a gente desde pequenininho é acostumado a participar dos sambas, dos mutirões, sabia que existia na comunidade, porém essa visão de conhecer de onde veio nossos ancestrais, como é que viveram, a gente veio saber depois da certificação, porque antes da certificação ninguém se procurou essas coisas e também se perderam muito, porque as pessoas mais velhas da comunidade não foram ouvidas, não tinha projetos de incentivo e buscar essa história, hoje já é muito diferente, hoje até na escolinha da minha filha já conversa sobre isso, sobre origem, sobre o que é ser quilombola e aí para ela saber ela precisa entrevistar alguém né e antes era diferente, antes da certificação não se despertou, na verdade, em ninguém tá sentado perguntando como foi. E aí foi Padre Joel né, um padre que a comunidade – e quando você procura todo mundo se refere a ele - esse padre visita aqui né na comunidade, ele ficou curioso viu que as pessoas eram tudo assim negros e aí ele ficou né com aquilo e começou a procurar fazer esses questionamentos da comunidade. Foi aí que surgiu né fazer as entrevistas e a parte da certificação que para certificar né tem que ter a história registrada e aí foi buscar das pessoas mais velhas e aí foi onde chegou esse consenso,

porque, na verdade, a gente sabe que é igual aquele filme narradores de Javé - eu coloco muito ele está minhas referências né- que quando chega esse momento de buscar como é que originou a comunidade são muitos contos mas aí depois vai juntar tudo que se parece pra chegar num consenso né. A certificação só saiu em 2006, porém o estudo foi feito antes, eu não me lembro exatamente o ano, se foi 2003, 2002, eu não me lembro, porque assim como eu era criança eu não fazia parte desse grupo, onde que fez os estudos com o padre. Lembrou-me bem que a vereadora Socorro que é daqui da comunidade ela participou a frente desses estudos com o padre, ela e outras professoras, Nivaldina e a Lucimar, eles querem fizeram frente, né. Francisquinho que foi o que foi receber da mão do presidente a certificação, então eles que tiveram mais acesso a esse momento eu era criança nessa época, ainda não me envolvia tanto.” (JOANA).

Já Andreza, relata adiante como se deu o seu conhecimento acerca da história da comunidade e a relevância disso:

“(conheci a história da comunidade) Através da minha avó, do meu avô, minha mãe também me contou um pouco, mas assim eu vim ter mais curiosidade depois do grotá, porque aí começou a vim as pesquisas, as pessoas de fora terem curiosidade de saber e aí despertou mais essa curiosidade de como surgiu o Coqueiros, porque antes eu brincava na comunidade, mas não tinha esse despertador de “Quem foram os primeiros moradores? Quem fundou coqueiros?”, então não tinha isso, até um ponto que eu acho bastante interessante agora que aqui na escola de coqueiros tem um dia de aula pra ser cultural para as crianças aprenderem a história da comunidade, desde 2019 que tem esse espaço cultural para as crianças aprenderem a história da comunidade” (ANDREZA).

Por seu turno, Elida, que é a mais jovem das narradoras/colaboradoras, continua a narrativa sobre como teve acesso à história da comunidade:

“Com meus pais, meus avós e com as minhas tias, igual tem a tia Durvá que sempre fala um pouco da história de antigamente pra gente que mora agora aqui né na comunidade, e eu nasci e me criei aqui, eu nunca saí daqui para outro lugar, inclusive foi a vó de Josi fez o meu parto, aí chamava ela de mãe Chiquinha” (ELIDA).

3.3.2 A importância das griôs na história e na organização social e política da comunidade

O posto de saúde que hoje existe logo que se entra na Comunidade de Coqueiros – Unidade Básica de Saúde da Família, implantada na comunidade no fim de 2014, por intermédio da luta e organização da própria comunidade -, não existia até pouco tempo atrás, de maneira que o que se fazia presente - e constituía-se como uma característica na organização da comunidade - eram os tratamentos realizados por curandeiros, por meios de chás e ervas. Esses saberes tradicionais, transmitidos de geração em geração, consubstanciavam-se na principal forma que a comunidade lidava com as enfermidades, além disto, com a dificuldade de locomoção até a cidade mais próxima, os partos eram realizados na própria comunidade, pelas mãos de mulheres parteiras.

Outro símbolo dessa organização são as parteiras, mulheres que com seus saberes empíricos auxiliavam as gestantes no momento dos partos que aconteciam de forma natural e nas casas das parturientes. Há alguns relatos de natimortos dentro do útero materno ou durante o trabalho de parto, atribuídos pelos moradores à falta de acompanhamento médico e a precariedade das condições dos partos, contudo, as parteiras são referidas com sentimentos de respeito e admiração, tratada como mães ou madrinhas por aqueles que vieram ao mundo através de suas mãos (...) Os saberes referentes aos partos eram transmitidos das mulheres mais velhas para as mais novas que assumiam o ofício, a partir da impossibilidade ou falecimento das parteiras mais experientes. Algumas dessas mulheres na comunidade quilombola de Coqueiros se chamavam Laurinda, Alexandrina, Ezida, Cista, Tetê, Mariquinha, Chiquinha. Um exemplo dessa tradição envolve Laurinda parente de Maria Pequena que era mãe de Chiquinha, essas últimas devotas de Nossa Senhora do Bom Parto. Para essas mulheres, o ofício de parteira representava uma missão que recebeu da santa e por isso não aceitavam gratificações em dinheiro, às vezes recebiam doações em alimentos, já que a dedicação ao ofício comprometia o trabalho diário na roça de onde provinha o sustento de suas famílias (SILVA, 2017, p. 75-76).

Assim como as parteiras, outras mulheres da comunidade desenvolvem um papel de grande importância na história do povoado de Coqueiros, são conhecidas como Griôs, responsáveis pela transmissão das suas histórias e tradições para as demais gerações.

“(Elas são) de fundamental importância, porque não existe história que não tivesse acontecido história, então hoje o que motiva a gente é ver né que eles passaram por tudo isso que hoje chegaram até aqui e que estão tendo oportunidades diferentes, que são pessoas com a alegria da tia Tereza né que passou por poucas e boas, mas que sempre era com aquele sorriso no rosto, com alegria de Vó Durvá que está sofrendo com o pé doente e que mesmo assim não maltrata ninguém, você chega e é aquela mesma alegria, só não acompanha mais até a porta, mas é “entre, sente, traz o café” e é aquela mesma pessoa de sempre, então não há história se a gente já não tiver né para começar uma história tem que tem que ter um ponto e os Griôs são os nossos pontos aqui na comunidade, porque é daí que a gente tira toda a inspiração, é

daí que a gente sabe como viveu os nossos antepassados. Então o brejo de arroz que hoje a gente apresenta para nossos visitantes, tem uma história naquele brejo, são brejos plantados pelas famílias da comunidade, de geração em geração, que passou pelo pai de tia Durvá, que hoje, no caso, é o avô de Andréia né, então tem toda uma geração, então não existe história sem a gente conhecer a história, então eu digo é assim o nosso ponto inicial, é nossa história” (JOANA).

Tia Tereza – sempre citada quando se fala na história de Coqueiros – era uma das Griôs da comunidade e, infelizmente, faleceu no início do ano de 2020, deixando todos e todas da comunidade muito abalados com sua partida. Ela tinha apreço por contar, a quem lhe perguntasse, todas as histórias sobre Coqueiros e, em vida, repassou conhecimentos para várias gerações. Nesse sentido, tem-se que:

“Quando tia morreu foi no início da pandemia foi quando tudo fechou, foi 22 de Março, então tinha tudo fechado, 17, 18, tava tudo paralisando por conta da pandemia, até hoje, a gente nunca recebeu um visitante (depois do início da pandemia) e eu tô assim toda vez que eu falo disso meu coração dói, porque tia Tereza, às vezes, não tinha nem como eu ver ela assim uma semana antes aí eu assim- a gente via, mas acaba conversando assuntos e esquecia – “tia Tereza, tal dia eu vou ter visitante, aí ela dizia “vai? que horas?”, já se prontificava e me acompanhava, muitas vezes da hora que o nosso visitante descia do carro até a hora dele entrar novamente no carro que a tia Tereza tava me dando todo o suporte e assim os visitantes queria carregar ela para eles e aí imaginando muito muito muito muito mesmo, aí sábado eu desabei, madrugada acho que o povo tava dormindo e eu aqui chorando lembrando de tia Tereza e de quanto ela foi importante na minha vida, quanto pessoa, quanto mulher que eu sou hoje e na vida do Grota, porque assim foi um projeto que a gente apresentou e ela abraçou assim com as duas mãos. Tia Tereza virou membro do Grota, assim sabe, de uma hora para outra, porque ela era aquele encanto de pessoa, você ganhava tia Tereza facialmente, porque ela era aquela pessoa que se permite, ela se permite ouvir, ela se permitia a deixar você entrar no lado dela, ela se permitia a você entrar na vida dela e fazer parte da história dela. E quando ela não lembrava, mesmo assim ela lembrava porque ela dizia assim “Josi, aquela menina, tal tal tal” se ela não lembrasse o nome, mas ela dizia característica e a gente sabia exatamente de quem ela tava falando e assim é uma pessoa que morreu, mas está viva em mim, acho que está viva em nós (pausa emocionada). E quando se refere à história, a tia Tereza aparece assim na capa, sabe! E eu tô me segurando ao máximo, eu digo “meu Deus, como é que eu vou falar da história?” porque assim, eu não posso chorar

todo tempo, né e aí eu vou ter que segurar a peteca e tô imaginando como é que eu vou segurar a peteca se tudo tem a cara de tia Tereza, como é que eu vou apresentar a igreja se eu vou ter que falar o nome de Vó Chiquinha e eu vou ter que falar o nome de a Tereza, tá difícil viu?”(JOANA).

Por sua vez, Andreza relata que:

“Tia Tereza, como falar de tia Tereza né? Aquela pequena pessoa, mas assim uma pessoa alegre, que trazia tranquilidade, aquela risada dela vem na mente agora, porque passava uma paz. E ela sempre falava “o que é de vocês ninguém toma” então tia Tereza pra mim foi uma pessoa que eu convivi pouco com ela e passei a conviver mais através do grotá, mas assim tia Tereza era a gigante do grotá e Vó Durvá ensinou muita gente, como era no tempo dela, ela sempre me conta que era um tempo muito difícil, que ela e os filhos dela comiam banana verde pra sobreviver e ela sempre diz assim “ó minha filha, hoje vocês podem dizer que foram criados em berço de ouro, porque chega meio dia vocês tem que o que comer na mesa”, na época dela era bem difícil. É bom saber que nós estamos vivendo uma geração diferenciada, avançada” (ANDREZA).

Nessa toada, Joana e Elida complementam que:

“Eu lembro que um grupo que a gente recebeu na igreja, tia Tereza conversando e a menina chorava viajando na história de tia Tereza, quando ela dizia “Eu com 5 anos carreguei um prato de coco e fui levar na saúde de a pé aqui por dentro, tá pensando que é perto? eu não sei nem dizer quantos quilômetros era e quando eu voltava, ainda voltava com as coisas no saco né” porque comprar levava o coco para vender e trazia a carne, trazia o feijão, então ela ia com peso e voltava com peso e os visitantes entrava naquele momento na história dela, viajava no tempo imaginando né tudo que a tia Tereza, aquela pessoa com menos de 1 metro e meio, com um coração tão gigante. Já falei com as nossa geração que eu, com minha pouca idade, já me sinto Griô (pausa com risos). E as Griôs vai ser Tia Di, vai ser Maria, porque são pessoas que mais que eu viver, oxí eu já vivi no hotel cinco estrelas, porque do que elas passavam né, eu já vivi na geração que é totalmente diferente, não é que a vida da gente é 100% boa, mas hoje nós temos acesso que elas nem sonhariam em ter, né, a realidade é essa.” (JOANA).

“O modo de viver somo totalmente diferente de antes, eu mesmo fui criada com bastante dificuldade agora posso dizer que a gente tem tudo nas mãos, antes eu saia com meus

pais e meus irmãos, pra pescar pra gente poder comer, que não tinha às vezes o dinheiro pra comprar outras coisas por aí, então a gente tinha que pescar pra poder sobreviver” (ELIDA).

3.3.3 Agricultura como elemento da identidade de Coqueiros

“Eu cansei de ir para feira, era na Saúde, fui pra Saúde a pé, Caem, Jacobina, com coco na cabeça para trazer uma rapadura, mãe me levava para nós quebrar coco numas grotas. E aí quando quebrava esse coco ia levar em Jacobina mais uma mulher que chamava Biata que era minha tia e ela me levava, e aí ia a pé, cansei de ir e de trazer um quilo de carne de cabeça que era o que o dinheiro dava para comprar que era a mais barata que tinha e aí quando chegava em casa para nós comer, eu, mãe e meus irmãos, tinha vez que quem ia mais pra Saúde era eu e tia Biata, levava uns 2 kg de café na cabeça. Um dia eu levei 9 kg de café para Saúde e aí chegava lá minha tia comprava uma açuquinha e comprava umas coisinhas boa que dava para trazer, aí ela comprava uma rapadura e quando chegava no caminho tirava um taco e me dava um taco pra comer um pouquinho de farinha, era sofrimento nessa época, mas agora hoje não, hoje graças a Deus a gente vai cortar essa banana, coloca para amadurecer e já vai leva no carro, graças a Deus, mas naquele tempo era difícil...(pausa pensativa) difícil mesmo, era sofrido e toda a vida nós foi criada só com mãe, meu pai vivia em casa, mas vivia mais era pro mundo, vivia para o mundo e minha mãe ficava e levava nós pra quebrar esses cocos, era sofrimento. Minha mãe teve 6 filhos e trabalhava com nós na roça. (...) A renda principal agora é banana. Banana pra plantar o fio aí ele vai crescer e soltar o cacho, aí quando fica de vez a gente corta, carrega no animalzinho e chega aqui vende e aí esse rapaz que compra e leva pra freira e vende” (MARIANA).

Nesses termos, também é asseverado por Silva, a saber:

As roças na/da comunidade quilombola de Coqueiros caracterizam-se por plantios de pequeno e médio porte cultivados em terrenos herdados de seus antepassados ou comprados há décadas. Em geral, distam poucos quilômetros das casas, sendo comuns as roças de quintal, comumente cultivadas pelas matriarcas no fundo de suas casas, marcando a paisagem da comunidade. Há também as roças mais longínquas, limitantes ou inseridas no território de outras comunidades pertencentes ao perímetro quilombola do município de Mirangaba. O deslocamento é feito a pé ou montado em jumentos, outros utilizam automóveis, sendo os primeiros mais corriqueiros (SILVA, 2017, p. 81).

Os alimentos produzidos na comunidade e que, constantemente, são citados por seus moradores, como arroz, café e banana, para além de serem produtos comercializados pela comunidade, fazem parte da identidade destes. O compartilhamento de alimentos entre os

moradores da comunidade é considerado uma característica local– mesmo que, atualmente, em uma menor frequência.

Nesse sentido, testimonia Joana por meio da narrativa abaixo:

“Comunidade, para mim, significa o espírito de tá junto, em comum, um ajudando o outro. Eu até me entristeço as vezes, porque assim, as vezes eu vejo perder um pouquinho do sentido comunidade, justamente, por essa questão das novas gerações não perceber que estamos ainda vivendo em comunidade. Então, hoje se fala mais em povoado e tá muito assim individual, apesar de assim quando precisa as pessoas se juntam, mas não é como antes, porque quando dizia “fulano tá com o brejo de arroz plantado” aí fulaninho marcava o dia e todo mundo ia, hoje em dia tá mais agricultura familiar, mais a família, se vai um ou dois por amizade, mas não é como antes, dizia “vai bater o feijão de fulano” e todo mundo caía para dentro, então bateu de fulano hoje, sábado que vem eu vou de fulaninho de lá, do seu Zé, de Dona Maria, então eu acho que ser comunidade é isso, é esse espírito de tá junto, de tá todo mundo engajado, do problema de fulano também ser meu problema, por a gente ser irmandade, por a gente ser comunidade, a gente tá junto. E se o problema de Dona Maria tá desse jeito afetando a vida dela, então afeta a minha também, porque ela pertence a minha comunidade, então comunidade para mim é isso e território para mim é esse lugar né é o lugar de pertencimento, é você se reconhecer desta comunidade, então eu acho que é duas coisas bem parecida no meu modo de pensar. Então hoje né, eu sou desse território que eu amo e que eu defendo né e assim adoro fazer parte dele né e me reconheço assim né, me identifico como uma moradora quilombola, como uma mulher que faz parte desse território.” (JOSIANE).

Coadunando-se com o narrado, Silva esclarece que:

A banana apresenta-se como potencial agrícola da comunidade quilombola de Coqueiros, comercializada pelos moradores em feiras livres de cidades e municípios vizinhos, a exemplo de Mirangaba, Jacobina, Ourulândia, Saúde, Capim Grosso. O café e o arroz de pilão (também conhecido como arroz de grota ou de roça), que no passado garantiram o sustento das famílias, também são comercializados, hoje, especialmente, no interior da própria comunidade e vêm resistindo a baixa produção em decorrência das adversidades climáticas e do empreendimento comercial da banana. Nos últimos anos, com a baixa produção de alimentos ocasionada pelo período de longa estiagem, alguns moradores vêm empreendendo pequenos negócios de compra e venda de alimentos agrícolas, comprados, principalmente, no centro comercial agrícola de Jacobina que reúne semanalmente alimentos produzidos nos municípios do Piemonte da Chapada da Diamantina, que somados aos alimentos produzidos na própria comunidade são

vendidos nas feiras livres dos municípios citados (SILVA, 2017, p. 83).

A agricultura é, pois, uma das principais fontes de renda para quem vive em Coqueiros, tanto a agricultura familiar, como a agricultura orgânica, as quais fazem parte das atividades desenvolvidas na comunidade. Entretanto, o que se fez bastante presente na fala das mulheres, seja durante a visita diagnóstica, seja durante as entrevistas, foi a crescente falta de oportunidade para a nova geração e a perda de espaço que estão sofrendo em face da projeção do agronegócio, senão vejamos:

“Porque assim, o pessoal antes, eles viabilizava mais agricultura, o trabalhar na roça, muito mais que agora, porque hoje a gente infelizmente vem perdendo muitos moradores para o agronegócio, não é perdendo porque morreu, mas sim perdendo porque migrou por a oportunidade de emprego aqui não existir, porque assim as pessoas acham que “plantar na roça vai demorar demais pra eu colher e aí pronto eu vou viajar para Minas que lá eu vou ter um patrão que vai me pagar um salário de 1700, por exemplo, de 1800 por mês”, isso é tudo ou muito menos que isso, há pessoas que migraram que ganha 1200, 1100, quando tira em Luís Eduardo, em Minas Gerais, ou até mesmo na São Paulo, então eu vejo que a gente tem sofrido com isso. Muitas vezes por o desejo e o sonho de ter a casa própria, muita gente não tinha, essas pessoas novas, por exemplo da minha geração de 30 anos, menos que 30 ou mais que 30, muitos não tinha como fazer uma casa aqui e saíram para Minas, saíram para Luís Eduardo, os que botou o pé no chão né e fez frente fez mesmo a sua casa, muitas casas aqui na comunidade hoje encontra-se erguidas e fechadas, a pessoa veio, construiu e continua em Minas trabalhando para ter outro bem, para terminar a casa, então a gente tem muitos moradores aqui na comunidade que tá nessa, a gente tem perdido muito e isso me entristece bastante sabe, o Grotá até surgiu nessa perspectiva né de assim não acabar, porque a gente sabe que é uma coisa que não dá para acabar, mas pelo menos ter assim né um incentivo porque se hoje dois jovem pertence ao território e defende o território, e que fique e que continue esse trabalho, então já é alguma coisa, é melhor do que perder tudo né tudo para fora, pra tá lá no meio do mundo sem tem seu lugar, sua vez e sua voz como eu sempre falo né” (JOANA).

3.3.4 Perspectivas sobre estudo e trabalho

Ao adentrar no tema sobre as perspectivas de estudo e trabalho, assunto amplamente relatado, principalmente pelos jovens, as narradoras/colaboradoras descrevem, a partir de suas

experiências individuais e coletivas, o que pensam sobre a falta de oportunidade e como acham que isso poderia ser modificado:

“Não só aqui na comunidade, como falando no geral, eu acho que falta políticas públicas, desde das mínimas coisas, falta incentivo a agricultura familiar, falta coisas que prendam os jovens na comunidade. Então hoje se existisse, por exemplo, escola agrícola que ensinasse os jovens a lidar com a terra sem agrotóxico, trabalhando nas roças da própria família que com atividades né que não agredisse a natureza, que não agredisse a saúde desses jovens, eu acho que isso melhoraria a vida e incentivava eles ficar, porque mesmo você ganhando um pouco, mas você ganhando no conforto da sua terra, da sua família, eu acho que a coisa fica mais assim agradável, porque assim eu acho que a gente não precisa de riqueza, a gente precisa do necessário com saúde e com sabedoria, porque muitas vezes tem muita gente que ganha muito fora daqui, mas passa poucas e boas eu falo isso com assim com muita sabedoria porque eu tenho família que trabalha fora. Minha irmã, ela é a mais a caçula né das mulheres, eu sou de uma família de quatro irmãos, um homem e três mulheres e eu sou a mais velha, a minha irmã mais nova, no caso ela é a do meio, ela tá com 24 anos e ela tá trabalhando em Luís Eduardo, ela trabalha numa fazenda ela disse que a semana passada a fazenda foi assaltada, ela não tava na fazenda, mas tem uma pessoa que é moradora aqui da comunidade é muito amiga dela que mora nesta fazenda junto com marido, ela já acordou com os cara com um rifle na cara dela, então fizeram ela correr da casa onde ela fica até a casa dos vaqueiros, isso oito horas da noite, o terror foi terminar uma hora da manhã, eles roubaram muitas coisas, muitos venenos, roubaram caminhonete do vaqueiro, então a moça daqui da comunidade que é amiga da minha irmã ela chorava e dizia “nossa, por um que? por um salário, um salário puro” então se existisse essas políticas públicas que eu falo, voltasse é um incentivo dos jovens, alguma coisa que voltasse né a prender os jovens na comunidade, prender no bom sentido, em questão de emprego que eu falo, das condições né que a gente precisa para viver eu acredito que isso melhoraria (...) então falta alguma coisa que prenda, hoje a região ela tem muita banana e o pessoal a maioria vai vender três caixinha de banana, quatro caixinha de banana na feira de Jacobina. Então se tivesse uma fábrica na comunidade, uma fábrica que exportasse, já tivesse até exportando para fora, porque a gente sabe também que só na região, nos lugares em um pequeno, não dá conta né de produção, então se todo mundo pudesse ofertar esse produto pra fábrica e essa fábrica comercializasse bem, já ia prender os jovens na comunidade, porque ia precisar de operário nessa fábrica, então são esse tipo de coisa que só não parte de nós da comunidade, só não parte só do poder da governança

local, que parte muitas vezes mais de cima, mas que falta desde a comunidade, quanto os gestores municipais ter a cobrança para que venha né.” (JOANA).

“Eu acho que o que deveria mudar aqui, o que a gente sempre bate mais na tecla é em relação aos empregos, que é pouco, para que o jovem não precisasse sair da comunidade, para que o meu filho futuramente não precisasse ir trabalhar fora, e o outro ponto, é que os políticos, os representantes maiores, olhassem para as comunidades quilombolas. Como, que eu vejo, calçando, hoje, por exemplo, a nossa comunidade não é calçada, se viesse um calçamento seria bom, a comunidade já ficaria outra cara, já ia mudar mais a cara porque não é, entendeu? Quando eu me lembro quando eu era pequena e eu ainda peguei a luz do candeeiro e depois do candeeiro, veio a época da bateria, ainda peguei aquela época de assistir a televisão na bateria (...) Eu lembro que foi um ponto bom, foi um ponto de alegria na comunidade foi em 96, quando a luz chegou, rapaz aquilo pra nós foi radiante pra gente quando a luz chegou, foi bom demais, e daí hoje, graças a Deus, a gente já tem uma tecnologia, temos celular, internet dentro de casa, a tecnologia foi bacana na comunidade, gostei da tecnologia, porque deixou a gente mais solto.” (ANDREZA).

“Eu como a maioria dos jovens pensava né, depois já tinha terminado o ensino médio, eu pensava em na primeira oportunidade que desse, ia fazer um curso, fazer uma faculdade e sair aí pelo mundão afora né, porque já sabe que na comunidade não vai ter o que você tá procurando em termo de emprego. Então, fui convidada né por uma prima e amiga de Cafelândia para participar da formação de lideranças da juventude, e eu fui né, me inscrevi, quase desisti, porque assim era para eu e o marido de Andreia participar, mas aí disseram que ele tinha acima de 30 anos e o curso era para, se eu não me engano, era 15 ou 16 aos 30 e aí Cláudio já não ia poder ir e eu quase desisto, eu digo “ah eu não vou não, porque só eu sozinha da comunidade, eu não sei quem eu vou encontrar lá, acho que eu não vou não” aí a Dea disse “Não mulher, ave Maria, Raiane vai estar lá e tu vai tu vai tu vai”, aí eu fui e cheguei lá com esse pensamento também né, tudo que forma assim adquirir conhecimento sempre é bom, mas que se eu ganhasse o certificado, eu ia usar aonde? Eu ia usar só se for no emprego fora da comunidade que eu não ia ter oportunidade de usar na comunidade, porque essa mentalidade, e chegou lá né, a construção que foi feita foi totalmente diferente, esse curso ele era desenvolvido por uma entidade chamada cofasp né, que é uma cooperativa lá de Jacobina e ela era com apoio da Sesi, que é uma entidade de uma união de igrejas de Salvador que financia pequenos projetos, e eu estava lá entre os jovens desses municípios vizinhos né. E lá a gente trabalhou território, territorialidade, a gente trabalhou identidade e eu voltei já de

lá de pensamento diferente, primeira coisa foi o cabelo, o cabelo já fui com ele bem puxado para trás né porque eu dava alisamento e assim, quando eu cheguei lá, eu vi uma menina penteando com as mãos, aí eu disse “olha isso aí já é bom” e aí com as informações que eu recebi durante o dia eu já mudei e resolvi mudar e deu certo. E aí a gente tinha atividade de alternância, que era desenvolver o que a gente aprendeu no curso passar para comunidade né e eu tinha minha atividade, e eu sentei com a juventude de Coqueiro né pra falar da juventude e foi aí onde o Grota saiu, eu contei com a facilitação da minha prima Nilde e nós foi fazer isso, foi falar de juventude pra juventude, eu fui falar que estava fazendo parte desse curso formação de liderança e fui explicar, eu expliquei que a gente tava na minha atividade de alternância e qual era o foco. E aí, a gente chegou um consenso, aí a gente teve né isso o poderia fazer para gerar renda na comunidade, no que os jovens poderia trabalhar e aí alguém falou “a gente poderia levar o pessoal para Cachoeira”, volte meia tem gente procurando a comunidade para ir até Cachoeira, não sabe onde é e aí minha prima “olha isso é turismo, isso é coisa boa” e “além da Cachoeira, o que que poderia oferecer, o que que tem aqui na comunidade para comer aqui?” ah aqui tem um arroz de grota que é maravilhoso, minha mãe sempre faz, e galinha caipira todo mundo aqui sabe fazer uma galinha caipira, todo mundo cria uma galinha no quintal e aí fomos juntando essas ideias e eu tive mais curso né, foram quatro módulos de formação de liderança. E eu lá aprendi como elaborar projeto e aí como a gente já tinha na minha atividade de alternância essa ideia que a juventude né própria solicitou, a gente resolveu né juntar todas as ideias nessa elaboração de projeto que foi eu e outros jovens da comunidade, mas por ser longe, a gente só se reuniu somente com aqui Barroão, que hoje Júnior até hoje faz parte do Grota e a gente sentou lá na casa dele e começou a escrever o que seria o Grota né, que hoje é Grota, mas que antes a gente não tinha nem nome, foi assim coisas que foram acontecendo, que foram construída junto e Farnésio, ele é uma importante pessoa na vida, na minha vida e na vida do Grota, Farnésio ele sempre trabalhou com a militância e ele foi o principal autor do formação de lideranças, a gente já até brinca que ele é ‘painésio’, porque ele tem esse sentimento de pai mesmo, ele passa informação, mas ele também é aquela pessoa que te ouve, aquela pessoa que se preocupa e Farnésio participou da minha vida no formação de lideranças e Farnésio abraçou a causa do projeto de juventude aqui na comunidade de Coqueiro, comunidade quilombola, e ele veio fazer parte do Grota. Então, hoje o Grota só é o Grota porque Farnésio tava todo tempo nos assessorando, o trabalho que Farnésio recebe por ele, Farnésio fez por amor, por amor a comunidade que ele logo conheceu, por amor a minha pessoa que ele conheceu no curso e assim tantos outros jovens que eu apresentei e que a gente se tornou assim uma família. Então

Farnésio, Nilde - que mora na comunidade de Barroão e que é a minha prima - eles assim abraçaram o Grota com as duas mãos, então todo sucesso do Grota a gente deve assim a ele, a gente construiu junto com participação, mas a gente entrou com saberes e assim o Grota nessa questão de divulgação, na questão de preparação, o Grota não tinha um computador, Grota não tinha um Datashow, a gente vivia com esse sofrimento de pedir o datashow da escola, pedia da comunidade de Barroão que era Nilson que era Presidente e a gente sempre contou e conta com muita parceria né e, graças a Deus, o Grota se tornou assim um sucesso tão rápido que a gente quando se viu já tava no meio dele. Sou muito grata a Deus e grata a essas pessoas, esses anjos do bem que ajudou. E aí foram noites, madrugadas, os meninos se reunia aqui na minha casa quando começou, a gente escrevendo o projeto com os meninos, saia era faltando um pouquinho para meia noite e a gente construiu assim o projeto junto, tinha outros jovens que infelizmente né tiveram que sair da comunidade justamente por causa disso, porque também assim, o Grota é acreditar né, respirar o Grota, e é o que hoje eu tô fazendo e assim pensando né porque a gente tá passando por um momento de política e eu sou funcionari pública, no momento né sou recepcionista da unidade e aí eu fico, às vezes, madrugada afora me para o sono e eu pensando “meu deus o que vai ser de mim se o partido não ganha, porque também é assim eu sou funcionário, mas sou daquelas funcionárias que sou aberta, se o povo decidir que esse lado não tá bom e que o lado será melhor provavelmente, que tem que mudar, porque eu tenho que defender porque eu estou sendo beneficiária, mas a comunidade tem a vez e o voto né, então tem que decidir, a cidade tem que votar pelo melhor. Então, eu fico me pensando que se eu não tiver oportunidade de continuar aqui, eu quero trabalhar, mas eu não queria trabalhar no agronegócio, eu não queria sair da minha comunidade, eu não queria fazer tudo isso que hoje eu falo né que não é uma coisa positiva pra gente, então eu queria continuar aqui no território, eu queria continuar defendendo, eu queria trazer coisas boas para comunidade, para que nossos irmãos que hoje se encontra em Minas chegasse aqui e tivesse uma oportunidade, dizer assim “ó tem uma cooperativa aqui que faz tais tais coisas, você já pode ter uma oportunidade aqui, você vai ganhar menos do que você ganhava lá em Minas, mas você vai estar nos braços da tua família, você vai estar na tua casa que você já construiu, você vai ter a tua oportunidade” porque o Grota eles veio nessa perspectiva, além de resgatar nossa cultura local que tava adormecida, além de trabalhar todas essas questões, ele veio para gerar renda na comunidade, a nossa perspectiva, além de fortalecer o nosso sentimento de pertencimento, na verdade, até de reconhecimento porque assim muita gente ainda não se vê quanto quilombolas, falando, falando com força (pausa e retoma a fala animada) quando eu digo assim “eu sou mulher quilombola e sou quilombola” e

tem gente que fala assim “eu sou quilombola” (imita uma fala desanimada), tipo assim “aí eu sou quilombola, eu preciso desse título pra conseguir meu desconto na conta de energia, preciso disso pra eu conseguir um aumento no meu Bolsa Família” (fala em tom irônico). Então eu quero que diga (fala animada) “eu sou quilombola” porque tem orgulho de todos os que já passou, de todos que já deu a vida, de todos que já viveram, que já pertenceram a esse território, como por exemplo o avô de Déa que já fez o samba raiz aqui por muito tempo, da Vó de Déa que já foi para o brejo, que já foi, já trabalhou de enxada, então que tenha orgulho das suas origens, das suas raízes” (JOANA).

3.3.5 A origem do Grota Quilombola

O grota já fora mencionado em algumas categorias anteriores, justamente porque emergiu a partir de uma atividade proposta por Joana, que foi abraçada pelos jovens da comunidade, os quais viram neste projeto de turismo de base comunitária, uma forma de aplicar seus estudos na própria comunidade, objetivando um desenvolvimento pautado pelos próprios sujeitos moradores de Coqueiros, além de ser uma maneira de resgatar a memória, histórias e tradições culturais do seu povo. Nesse sentido, as narradoras descrevem o surgimento do Grota e o que este representa para elas:

“Em 2016, Josi começou um curso de formação de liderança e daí ela precisava apresentar algum projeto, mas mesmo antes disso a gente já se reunia com um grupo jovem ou um sábado ou uma vez na semana. Ai Josi começou a despertar assim “gente o que é que a gente mais tem de potencial na comunidade?” ai um começou a falar “a cachoeira”, outra falou “a igreja das figuras”, ai ficou “então o turismo, né”, ai como fazer isso? E como dar um nome? Ai a gente se reuniu e formou “grota quilombola” e porque? porque aqui é uma grota, é um lugar mais verde, cheio de pé de árvore, de manga, de pé de coco e o quilombola porque a gente foi reconhecido como quilombola.” (ANDREZA)

“Muita coisa que ia parando, graças a Deus se renovou e não parou, tá conseguindo. Muita coisa tava acabando mesmo (...) O projeto foi bom demais, graças a Deus, ainda mais a comunidade vai chegar aqui no nosso lugar e vai ensinar mais coisa boa a nós. Deus ajuda a comunidade, vai trazer, (pausa) já trouxe coisa boa, não vai trazer não, já trouxe, a comunidade é muito importante. Eu não tô lhe dizendo que agora, com o tempo delas, eu já me considero que elas é que tão me ensinando (aponta para as mulheres mais jovens da comunidade ao seu redor) (DOLORES).

“O reconhecimento que tem da gente, que antigamente não tinha nada disso, agora com o Grotá a gente sai pra fora e todo mundo já olha e diz “olha, ele é do grotá, faz parte” e isso dá muito orgulho pra gente. (...) A gente sentia muita vergonha viu? Porque antes a gente se sentia ofendido quando chamavam a gente de negrinho da grotá e hoje em dia a gente sente orgulho disso, porque eles se achavam que porque eram da cidade a gente não tinha o mesmo potencial que eles, então hoje somos totalmente diferentes (...) isso acontecia na escola que a gente ia estudar em Mirangaba, porque aqui na escola a gente estudava só até a 4 série, aí a gente tinha que ir pra Mirangaba pra ir estudar lá. Eu sentia muita vergonha e falava “da grotá não que eu não sou macaco” e hoje em dia a gente se orgulha muito disso, porque a gente não entendia muito o que significava. Hoje pra mim é um orgulho ser quilombola, hoje em dia eu posso dizer “eu moro no coqueiros, eu sou quilombola e eu tenho orgulho disso”. Hoje em dia somos reconhecidos e ser reconhecido hoje em dia é o maior orgulho que a gente sente, antigamente tudo era diferente, para os meus pais mesmo ela tinha sofrimento hoje em dia o sofrimento praticamente não existe” (ELIDA).

É interessante perceber, também, que as falas trazem a dimensão da valorização da identidade quilombola e da história de Coqueiros, a partir do movimento gerado na criação e execução do projeto Grotá Quilombola, conforme narrado:

“Assim na época que eu estudava, a nossa comunidade era trazida como um ponto ruim, porque assim porque eram “as meninas da grotá”, era com imagem de como se fosse assim menosprezada, você tá entendendo? E hoje não, minha comunidade trouxe uma visibilidade para Mirangaba lá em cima, Mirangaba é a cidade, então é reconhecida através do Grotá quilombola, ficou lá em cima. A gente já passamos em televisão, o nosso Instagram bomba, o Facebook bomba, todo mundo quer conhecer nossas comidas, o arroz da Grotá, a galinha caipira, o pirão da Grotá, quer conhecer nossa tradição, quer conhecer o samba, quer conhecer o candomblé, quer conhecer o caruru, entendeu? Então hoje eu vejo assim, minha comunidade nota 10, tenho orgulho de morar aqui e de ser quilombola” (ANDREZA).

“Mudou tudo, o pessoal já olha a gente com um olhar mais bonito, porque antes quando a gente ia fazer uma ficha no posto, eles diziam ‘os povos das grotas’ e hoje é ‘o povo dos quilombolas’ a gente é bem recebido no lugar. antes ele diziam que eramos o povo da grotá e hoje acabou isso aí. antes falavam com discriminação.” (ANA).

“Muita coisa boa que também chega aqui no nosso lugar, só a comunidade que cresceu, muita comunidade de fora que vem pra aqui para nosso lugar é uma bença de Deus e

com a graça de Deus deu muita sabedoria nós daqui da roça. Porque naquele outro tempo, também tinha hora que a gente queria até se esconder da pessoa e hoje não a gente, a gente tem é prazer de vocês vir de lá pra cá.” (DOLORES).

O Grotá, de acordo com as falas das colaboradoras, contribuiu, igualmente, para que os jovens da comunidade conseguissem visualizar novas oportunidades, caminhos a serem trilhados e, conseqüentemente, perspectivas para o futuro da/na própria comunidade e dos que ali residem:

“Me formei em 2008 e daí fiquei o ano de 2009 em casa, e quando foi em 2010 eu disse “mãe eu vou trabalhar” daí minha mãe não aceitava muito, na época eu tinha 17 anos e no finalzinho do ano que eu ia fazer 18, mas aí eu falei “mãe eu vou trabalhar porque eu quero algo melhor”, porque o que tinha aqui era chegar da escola e depois ir pra roça trabalhar, a gente estudava de manhã em Mirangaba e tarde ia trabalhar e aí eu falei “mãe, eu quero algo melhor e aqui eu não vou conseguir” que é um dos pontos que até hoje ainda tem, porque a gente tem o grotá, mas infelizmente ainda não abriga todos os jovens da comunidade, o grotá cresceu sim, mas ainda é uma coisa pequena que não tem como todos os jovens da comunidade trabalharem, infelizmente o jovem sai pra fora, vai pra Luis Eduardo, vai pra Minas, Goiás, tem muita gente fora. Meu maior sonho ainda é ver a minha comunidade com, por exemplo, uma fábrica de banana que a gente tem muita banana para o jovem trabalhar, uma fábrica de farinha, porque aqui a gente planta a mandioca, ter alguma coisa pra eles trabalharem pra eles não precisarem sair (...) porque hoje o trabalho que gira aqui é só a prefeitura e uma firma de pedras que sai pedra daqui, mas os trabalhadores vem mais de fora, pega poucas pessoas da comunidade, e tem a feira livre que as pessoas saem daqui e vendem em Jacobina, Mirangaba, valente e esses lugares.” (ANDREZA)

“Eu sempre conquistei meu espaço, eu graças a deus, tenho facilidade de fazer amizade. De discriminação e de receio eu sentia na época da escola, porque era chato, entendeu? Tinha meus colegas que até hj eu brinco com eles, porque pelo fato de eu ser negra eles me chamavam de cafezinho porque o café é preto né e daí eles me chamavam de cafezinho e aquilo me irritava tanto e aí eles percebeu que me irritava e aí eles pirraçava, mas teve um momento que eu deixei de mão. Hoje a gente conversa e falam “poxa, você ainda lembra?” e eu digo lembro, lembro sim porque é uma coisa que me machucou e quando a pessoa é machucada aquela ferida fica ali, ela pode ficar resguardada, mas quando você vê, você lembra, mas na cidade a dificuldade que eu tive mais foi de achar um emprego melhor, porque nem sempre as empresas quer dar oportunidade a primeira vez, porque hoje graças a

deus eu tenho um nome no comércio de jacobina, mas no período de 2013 foi difícil, tanto que passei ele todo em casa de família, quando eu vim arrumar emprego foi em 2014.” (ANDREZA).

Nesse sentido, Joana narra as iniciativas de quem compõem o Grota, as dificuldades que encontraram pelo caminho, mas também as conquistas já somadas em 4 anos de história do projeto:

“4 anos do Grota, assim ele ainda é um bebê, mas é um bebê que já andou muito, o Grota já foi reconhecido até fora do país, então a gente já saiu até no site, isso é muito importante, é muito gratificante para o Grota, em termo de comunidade é isso, o pessoal vê de forma diferente, mudou assim a comunidade hoje já tem um desejo de que isso pode mudar, pode ser benéfico na vida das pessoas, então eles vêm de outras formas e além de assim ser a gente é conhecido como um povo muito hospitaleiro, mas o Grota faz o pessoal ficar mais hospitaleiro, pessoal chega conversa, as vezes a gente deixa assim um pouquinho solto né para ver como vai ser a interação dele com aquele visitante rapidinho e a pessoa já se interagem. Então o Grota surgiu acho que um pouquinho também para quebrar o Tabu, o pessoal parar de ter medo de câmera, para o pessoal gostar de divulgar “plantando mandioca na roça”, “hoje fui panhar café na roça de minha avó”, “botando o café pra secar” “os terreiros de arroz” “pisando o café”. Então eu enxergo as pessoas da comunidade fazendo isso, que antes do Grota, antes da divulgação do Grota, antes de nós começar com esse projeto, a gente não via muito que fazia sempre, então é a história muitas vezes sendo perdida né, a gente não registrava e através do grupo a gente vem vendo fazendo muito registro. Tem Associação que sempre foi junto, no momento em que o Grota surgiu eu era presidente da associação, eu fui Presidente né, e no meu mandato, a gente fez uma mandato de 2017 a 2018, se não me engano, a gente deu a maior força para o Grota, que foi aí que conseguiu os dois projetos que a gente já conseguiu né, então é a madrinha do Grota. Então Grota e Associação estão juntos, apesar de que assim, existe um pouquinho de atrapalhão política, no Grota tem pessoas que pertence a um lado “A” e a associação tem pessoas que pertenciam a um lado “B”, então você tem que ser muito sábio nesse momento para não confundir as coisas, falo sempre com Andreia, quando o assunto é defender a nossa comunidade, quando é para levar o nosso nome da nossa comunidade a frente, a gente esquece que fulaninho do lado é meu inimigo político, é a gente trabalha em prol de uma coisa só, a gente esquece tudo que passou e a gente une a causa que é a comunidade, a gente foca nisso e a gente esquece. Eu sempre converso com ela porque a gente tem que ter muita sabedoria nesse momento. Então o Grota conseguiu projeto

de equipamentos né com a Sesi, a gente ganhou os R\$ 7.000, a gente escreveu um projeto para eles contando como era o Grotá, como surgiu e a gente conseguiu comprar o notebook, conseguiu uma caixa de som, conseguiu o aparelho de data show e a gente ainda fez uns cursos né, porque a gente tava vivendo já o Grotá e tava precisando se preparar, então a gente se preparou né, a gente ainda fez capacitações com esse dinheiro. A gente conseguiu mais um projeto na Fases que foi de quase R\$ 10.000 e a gente fez placas de sinalização que diz “comunidade do Coqueiro”, a “A Grotá” e a gente também fez a oficina da hospedagem que a gente ainda não tinha feito, a gente preparou melhor, a gente fez oficina de culinária e a gente fez de divulgação, a gente viajou para Salvador para conhecer uma comunidade que desenvolve um projeto igual nosso, até a quantidade de jovens inicial foi igual a nossa e depois a gente foi até Salvador, a gente foi pegar uma prainha, a gente levou os jovens da comunidade pra conhecer uma realidade parecida com a nossa, e também em um momento de lazer, a gente foi no elevador Lacerda, que eu já tinha morado em Salvador e não conhecia, então foi muitas oportunidades assim gratificante. A gente subindo naquele bondinho, maravilhoso, a menina quase morria do coração. Então são coisas que a gente se diverte, mas são oportunidades que os jovens da comunidade nunca teve e com projeto já puderam ter né, então são coisas que a gente fica na memória da gente que a gente não esquece que não apaga de jeito nenhum, então a gente fez a feira da cultura quilombola também, tudo com esse dinheiro das Fases do Rio que beneficiou a gente. A primeira feira da cultura quilombola, aí a gente contou mais uma vez com as parcerias, a gente realizou na comunidade de Palmeira no dia 20 de novembro que tava tendo o dia da consciência negra e as escola faz um evento aí a gente falou com os diretores das escolas do Coqueiro e do Carrasco e a gente fez essa participação então também foi o momento que a comunidade gostou, a gente trouxe um show musical além das barracas de empreendimento solidário, uma realidade que a comunidade ainda não conhece a fundo e que foi muito bom, assim muito legal mesmo essa feira da cultura quilombola. Então são conquistas que o Grotá passou que a gente tem orgulho né e agradece muito essas entidades que puderam contribuir, Farnésio foi apresentar né o resultado lá no Rio de Janeiro, era para ir uma pessoa da comunidade, mas no momento ninguém tava disponível e Farnésio mais uma vez se colocou à disposição e foi lá e apresentou o projeto maravilhosamente, e ainda tem os reconhecimentos das TV né, hoje a gente já é referência e a TV já veio aqui gravar na comunidade e vem gravar com o Grotá, então é muito gratificante. A TV Bahia mesmo veio direcionada para entrevistar a gente, ela pegou todos endereço certinho e veio fazer o dia de gravação só com Grotá, então eu e tia Teresa passamos o dia todinho com essa TV para cima e para baixo, de brejo de arroz tudo, nós foi gravar. Então o

Grota nos seus quatro anos assim teve um caminho brilhante e é de continuar tendo porque Deus vai dar força né, que esse momento ruim vai passar (se referindo a pandemia) e a gente vem conquistando assim com nosso modo de vida, eu sempre falo que o povo disse que pensa que eu estudei, que eu sou formada, que eu sou isso ou aquilo, e só tenho mesmo ensino médio e muita vontade de ver a minha comunidade ser reconhecida muito mais, muito mais além do Grota só poucas pessoas, quero que seja reconhecida sim né pela história, porque como eu falei a história muito importante, então eu quero que todas as lutas não seja em vão, não só dos nossos irmãos daqui da comunidade, mas de todos os irmãos negros que lutou para que uma negra que nem eu tivesse o poder da vez e da voz né.” (JOANA)

3.3.6 Memórias coletivas e tradições culturais de Coqueiros

Em muitos momentos, as colaboradoras/narradoras mencionaram sobre o projeto de turismo de base comunitária, o Grota Quilombola, ter ajudado no resgate de tradições que fazem parte da identidade da comunidade e que estavam esquecidas, foi justamente a partir do Grota e da auto-organização das mulheres, quando estas tradições voltaram a se fazer presentes no território de Coqueiros, a saber:

O território quilombola de Coqueiros, também, é marcado por uma diversidade de manifestações culturais resultantes das várias influências religiosas que atravessam a comunidade. Tradicionalmente destacam-se o Reisado, o Samba de Roda, os Festejos Juninos, o São Gonçalo e os Carurus. E há alguns anos realizam-se as Cavalgadas e a Festa de Santos Reis que ocorrem anualmente desde os anos de 2002 e 2006, respectivamente. E, recentemente, também vêm sendo realizadas, ainda que timidamente, Festas Evangélicas (SILVA, 2017, p.100).

Por semelhante modo, são relatados por Andreza e Ana nos trechos abaixo:

“A gente entrou na associação, josi como presidente, em 2017, e eu como tesoureira, ai quando chegou no final do ano, já existia o grota e daí a gente auxiliou o grota com a associação, e como nosso padroeiro é Santos Reis, no 6 de janeiro, a gente falou “ah vamo tentar voltar o reisado” que tava parado 7 anos que não tava cantando mais, e daí teve um pouco de receio no começo, de dificuldade, teve sim, mas ai gente não desanimou, quando a gente cantava era quarta e sábado, teve um dia que a gente se surpreendeu, teve um sabado que a gente começou a cantar e tinha 10 pessoas no começo, e dessas 10 pessoas foi pra mais de 100, a comunidade toda se uniu e aquele samba gostoso que a gente dava vontade de sambar e não parar, e o canto dos reis ficava muito bonito, porque tinha gente pra responder e cantar, ah foi gratificante demais, isso em 2017. Quando foi em 2018, cantou de novo, daí o ano passado já não cantou mais, porque assim quem sabe cantar é as pessoas mais velhas que

cantam os reis que é tia Diuda, tio Jorge e tia Jandira que canta, e ai a gente responde, eu só sei responder, pra cantar eu não sei, porque vai respondendo ai eu vou lembrando, entendeu? Ai eu ajudo a responder, mas para cantar os reis todos eu não sei. Isso era bom, era um ponto que a gente tava tentando levar pra escola né, pra ter um dia de uma pessoa ensinar que é pra filha de Erica, a Nicole aprender, Bernardo de Josi aprender, Lane de Josi aprender, meu sobrinho aprender né, pra não acabar a tradição. Porque a partir do momento que aquela coisa que eu aprendo, eu não passar pra Josi, Josi não vai aprender e não vai poder passar pra ninguém, então ai acaba né. (...) Outro ponto também que foi bom e que tá sendo reconhecido agora foi a consciência negra, no dia 20 de novembro, se eu não me engano, já é o quinto encontro no dia da consciência negra, ai tem a dança afro, tem as poesias, a literatura de cordel, tem o samba, o reisado. Inclusive o ano passado foi em Santa Cruz e eu tava lá, tava representando a saúde porque teve um estande de consulta, de aferição de pressão, de peso, de glicemia, foi bem bacana o ano passado, aconteceu em santa cruz que fica próximo aqui do coqueiros, 2 km.” (ANDREZA).

“O reisado é no mês de dezembro, sai cantando na casa do povo os reis, canta e ai o povo paga. Existia a muito tempo, ai deu uma boa esquecida, ai quando veio um padre e a gente conseguiu se reconhecer que nem quilombola aí resgatou essa cultura, mas só que faltou alguns membros da comunidade, as pessoas mais idoso aí deu esquecida e aí quando veio o projeto do Grota aí tornou começar, abaixo de Deus, a força do Grota” (ANA).

Especificamente sobre o reisado, Silva esclarece que:

O reisado é uma festa popular que se realiza no mês de janeiro, na véspera e no dia de Reis comemorado em 06 de janeiro, que marca para os católicos o dia de veneração aos Reis Magos que visitaram Jesus Cristo recém-nascido. No território quilombola de Coqueiros, o reisado, realiza-se tradicionalmente no mês de janeiro ou mediante promessas e vem sendo transmitido há gerações através da prática dos rituais marcados pela reunião de moradores que seguem de casa em casa cantando reis acompanhados de pandeiro até percorrer toda a comunidade, muitas vezes se estendendo até comunidades vizinhas, onde recebem doações em forma de alimentos e importâncias, que na maioria das vezes promovem festas comunitárias com fartura de comida e samba de roda (SILVA, 2017, p. 103).

Destarte, o reisado e o samba são explicados por Maria:

“A gente sai de casa em casa. A Di é pouco que vai porque ela fica mais mãe, eu vou mais, eu ia, a gente sai de casa em casa, começar da rua de baixo e aí nós vai de Barrocão novo, Jatobá, Palmeira, em todo lugar a gente ia e arrecada o dinheiro para fazer a festa do dia 6. A festa é dia 6, mas a gente começa a cantar no dia primeiro de dezembro, aí canta o mês

de dezembro todinho e quando é no dia 5 de Janeiro para, que a festa é dia 6. Do 1º de dezembro e vai até 5 de Janeiro cantando reis na rua (...) participa todo mundo junto, tudo junto os homem e as mulher canta, duas pessoas canta e o resto responde, aqui quem canta mais é de Diuda e Jorge e o resto responde, e os homens no pandeiro, eu mesmo gosto de bater um pandeirinho (pausa e ri). As canções a gente aprendeu com nossos pais, eles levavam a gente pra essas função e aí a gente ia e aprendia.” (MARIANA)

“O samba é de dois em dois, aí vai, e vamos supor, vai eu e Andrei, aí eu saio e Andrei fica, aí já entra o Rodrigo, aí já vem o Rodrigo mais Erica, é assim de dois em dois. Quando o grupo de turista vem, eles pedem para a gente fazer (...) e também acontece dia 6 de janeiro no dia da festa dos Reis” (MARIANA).

Acerca do samba, Silva pontua que:

O samba de roda é uma festa popular que combina música, dança e poesia. Surgiu no Brasil no século XVII na região do Recôncavo no estado da Bahia, resultante, sobretudo, de danças e tradições culturais africanas e alguns elementos da cultura portuguesa, como a língua, a poesia e alguns instrumentos musicais. (UNESCO, 2017). O samba de roda na comunidade quilombola de Coqueiros é realizado tradicionalmente, unido principalmente ao reisado, mas também ao São Gonçalo, em mutirões e marca momentos festivos como aniversários e casamentos. No passado também marcou as Festas de São João e divertiu gerações. A narrativa da moradora de 51 anos de idade revela a tradição do samba praticada por seus antepassados, que se reuniam em mutirões para construção de casas de taipa e atividades agrícolas e ao final celebravam o êxito da união com samba que geralmente se estendia até o dia seguinte. Também, relata sobre a celebração do samba precedido do reisado nas casas dos moradores e no aniversário do pai sambador, que comemorou oitenta anos de vida junto à comunidade, com fatura de samba e comida (SILVA, 2017, p. 101).

3.3.7 Experiência, vivência e organização das mulheres quilombolas de Coqueiros

As mulheres da comunidade, que foram colaboradoras desta pesquisa e narradoras da história de Coqueiros, seguem narrando sobre a experiência de serem mulheres quilombolas, tanto dentro da comunidade, como fora desta, a saber:

“As dificuldades que a gente vê, as vezes por parte até da própria comunidade, de tá com a mente um pouquinho fechada né, de não se permitir. Hoje, eu mesmo, sou o oposto, eu gosto de dizer né, essa questão relacionamento, por exemplo, eu vou falar por experiência própria, eu não sou encabrestado e eu não gosto de ser encabrestado, eu já tô passando aqui pro meu terceiro relacionamento que não deu certo, porque assim eu não aceito ditadura na minha vida, então eu me sinto assim solta, eu me sinto que eu posso decidir sobre mim e assim muitas vezes o preconceito, o que eu posso enfrentar de dificuldade, se assim posso

falar, é sobre isso. É sobre o povo não achar que você pode isso e assim eu surjo nessa perspectiva para dizer que pode sim, por exemplo, eu já fui presidente da associação, na época assim eu acho que a primeira mulher mais jovem, agora Lu é a presidente, ela é mais nova que eu, mas na época eu fui assim primeira, eu mostrei para o povo que não é assim, só fulano por ter mais idade. Eu me sinto aquela preta atrevida, a questão dos cabelos, por exemplo, quando eu surgi, quando eu voltei do curso, que eu comecei a soltar os meus cabelos, eu notei aqueles olhares de estranheza e eu não me importei com isso, eu defendi o que realmente tinham trabalhado lá e eu me senti naquele lugar, eu me pertencia aquele lugar como realmente eu sou então. Eu graças a Deus não enfrento muito problema assim por ser mulher, só nessa questão que eu tô falando por conta da comunidade mesmo tipo assim de não achar que deve, achar que mulher é isso, que mulher não pode aquilo, essas questões que existem em comunidade assim, por exemplo, de ter uma hierarquia de “mesmo você não tá bem e você fica aí porque você vai ficar mal falada”, eu não tenho isso muito, eu vou no que eu acredito, mas problema problema por ser mulher e ser negra eu acho que eu ainda não encontrei não, acho que eu ainda não me considero encontrando esses problemas não. Eu me sinto uma guerreira, eu sou mãe de uma menina de 12 e de outro de 2 anos e assim, apoio de pais dos meus filhos (pausa), assim, o Bernardo é diferente porque o Bernardo só tem 2 aninhos, mas Lane tem 12 anos e eu criei a Lane sozinha praticamente, sem a presença do pai eu vivi com ele até os 3 anos dela de idade, mas hoje ele vive na comunidade vizinha e é um pai super ausente, não me ajuda, não me ajuda em questão de educação, não me ajuda financeiramente falando, então eu me sinto sozinha, aí eu me sinto assim uma mãezona, Lane tem tudo que eu não tive, mas eu digo a ela sempre “eu não quero te dar tudo que eu não tive, eu quero que você entenda que para a gente ter as coisas que a gente tem, a gente tem que construir, a gente tem que trabalhar honestamente, a gente tem que descer o suor do rosto da gente, a gente tentando conseguir aquele aquilo honestamente”, porque quando a gente dá de mão beijada o filho não sabe, né, o quanto que a gente sofreu para conseguir aquilo, eu não tive essa oportunidade de Lane, eu digo sempre para ela, eu ia estudar e levava meus livros em uma sacola de plástico, quando eu não levava na mão porque minha mãe não tinha condições de comprar a mochila, eu não tinha uma bolsinha de por lápis e um estojo, minha mãe pegava aquela sacolinha com o guarda-chuva vem dentro coloca no cordão na boca para apertar para eu não perder os lápis e amarrar e eu levava nisso. E isso não me não me tornou uma pessoa ruim, eu não peguei o que é do os outros para eu ser a Josi que eu sou hoje, então eu vivi nas condições que ela me deu para viver e eu sobrevivi, e ela não me dava porque ela não tinha condições, aí eu falo sempre isso para Lane. Eu digo “Lane, tu dorme em um quarto

sozinha, tu tem na cama, tu tem uma guarda-roupa, tu tem oportunidades Lane”, quando vem os nossos turistas, Lane é nossa poeta, Lane toda desinibida, puxou a mãe né? (pausa e ri) Lane tem essas oportunidades de ela ter já a é a vez dela e assim eu sempre levo ela para esses debates, eu sempre quero que ela participe e que ela já vai construindo o espaço dela, mas que ela vai entendendo como é feita essa construção para que ela não caia lá e diga “não, eu tô aqui, mas eu só tô com o que mainha me botou” não, eu quero que ela faça parte dessa história, que ela se sinta parte da história, tem até um exemplar aqui do mestrado de uma professora de Umburanas, ela deixou aqui na comunidade, ela tem a minha fala, eu falando que Lane falou isso, que ela disse assim “nossa mãe, vai ser muito bom o trabalho de Pro Josi (o nome dela é Jeisiane), porque ela vai ouvir a sua história e a gente já vai fazer parte dela e a gente vai ter um lugar pra gente buscar essa história, então não vai ficar perdida”. Então ela já tinha aquele entendimento e aos 8 anos de idade isso, então é assim, é muito bom quando a gente já ensina o filho da gente a fazer parte, a construir junto e nada no individualismo, então é muito gratificante e eu assim não me sinto que eu passei, mas eu acho eu acho que eu não passei por muitas coisas por não sair ainda na comunidade, eu sou a filha mais velha da família, mas eu fui aqui menos viajei, net minha irmã depois de mim, ela já foi até Barreiras, ela já foi até Luís Eduardo, quando ela viajou pela primeira vez, ela foi visitar amiga, ela levou minha sobrinha que tinha menos de dois anos anos e ela ficou lá eu acho que por um nove meses ou foi um ano com essa menina lá trabalhando e eu nunca tive essa coragem de sair para longe de mainha mais painho. Quando eu saí foi pra trabalhar, pra construir essa casa aqui que eu moro e assim mesmo meu coração ficava em pedaços porque eu deixei Lane na comunidade, deixei com mainha e com a minha irmã né, com meus pais, mas assim eu fiquei em pedaços e eu tava só em Salvador, aqui na capital né, a 300 e poucos quilômetros da comunidade, mas eu fiquei assim agoniada. Então nunca saí de mundo a fora, porque eu sei que se eu sair eu vou ter problema né, porque infelizmente a gente ainda vive num país racista, em que a gente se depara com cenas humilhantes. Então eu acho que justamente por eu não sair, eu ainda não encontrei tanto problema, mas acredito que se eu precisar sair eu posso né ter um problema, por ser mulher, por ser negra, por ser quilombola e por ter orgulho de defender, porque não pense que eu vou ficar escondidinha num canto com medo do que eu vou encontrar não, eu sou essa Josi aqui na comunidade e eu você em qualquer outro lugar (JOANA).

Ainda relatando sua história, experiência e vivência, Joana destaca, na fala abaixo, a importância da transmissão da história não só da comunidade, mas também das mulheres que participaram - e participam - da organização sociopolítica do território:

“É a nossa história e se eu não defendo, se eu não incentivo Lane fazer parte né, do que realmente é a nossa história, do que é a nossa comunidade, vai se perder, toda a luta vai ser em vão. Então é muito importante e assim se eu ficar caladinha, quietinha, não me fazer ser vista, eu não vou representar a tia Teresa que tanto lutou para isso, se Lane não der sequência, mostrar um pouquinho da nossa história de alguma forma, seja em poema, seja em rima ou no que ela decidir ou mesmo se ela não seguir nada disso e ter outra uma profissão, vai ficar perdido se ela nunca falar para alguém em que ela vive numa comunidade quilombola ou que ela é de uma comunidade quilombola. Então essa construção coletiva da nossa história, na verdade né, é de minha vó Chiquinha, que era parteira da comunidade, de tia Tereza que era a filha de vó Chiquinha e que sempre contava como era a vó Chiquinha, como foi ela, porque que ela não aprendeu e da Josi que é hoje, que ouviu esses relatos das duas e que guarda na memória né e as coisas que conversaram e de passar pra Lane quem foi tia Tereza, quem foi Chiquinha, para que ela dê sequência a nossa história, então é de geração para geração, então é de fundamental importância assim e é como eu falei, se não tiver história, eu acho que não se não tiver esse ponto de como começou, eu acho que não tem como ter sequência, porque vai ficar um vácuo aí, vai ficar uma lacuna aí no meio (...) e hoje a gente conta com muita ajuda, a gente tem os meios de comunicação, a gente tem as gravações, a gente tem os livros, tem tanta coisa que a gente pode guardar né e a gente é só isso, a gente tem que ter atenção de fazer, porque a gente né somos passageiro, então se eu tivesse ido para aquele curso e eu voltasse para minha comunidade e eu não tivesse feito a minha atividade de alternância, se eu não tivesse falado para juventude o que eu fui fazer lá, o que eu aprendi lá, não existia Grota, não existia Josi, porque eu ia voltar e ia continuar sendo a Josi que foi, mas não, eu me permiti, eu me permiti acreditar, eu me permiti a me conhecer e decidir, e principalmente, é voltar e repassar. Sou a favor muito disso, de quando a gente vai para qualquer lugar, a gente tem que dar um respaldo de como foi aquele encontro, como é que é, qual era o propósito, porque se eu não multiplico né, as pessoas não vai ficar sabendo, vai ser simplesmente mais uma coisa que aconteceu, então a gente tem que ser transformadora (JOANA).

Elida continua o relato, abordando sobre a questão das perspectivas para o futuro das próximas gerações:

“Tenho uma filha de 4 anos. Eu quero pra minha filha é que ela tenha tudo que eu não tive, que não tenha a necessidade de passar por tudo que eu passei e eu sempre falo pra ela “nicole, hoje em dia as coisas são assim, mas antigamente era totalmente diferente” (ELIDA).

“O que mudou foi a sabedoria das mulheres de trinta anos pra cá, que em meu tempo não tinha essa sabedoria (pausa) o direito das mulheres é o mesmo direito dos homens, graças a Deus, e as mulher tem aquela sabedoria, graças a Deus, e naquele tempo as mulher, ave Maria, se escondia muito atrás do homem, era uma coisa que ela não tinha muito direito, era muito dependente de um marido e hoje se combina e os direitos são iguais, com todo respeito e com toda a consideração. Muito muito, Graças a Deus, eu agradeço a Deus pela mudança, que Deus deu essa oportunidade nós aqui e talvez lá fora não foi o jeito que foi nós aqui, meu jeito que foi eu no começo da minha mocidade e já elas hoje (aponta para as jovens ao seu redor) é tudo diferente, hoje eu tô aprendendo com elas, eu tô aprendendo com elas. Mas olha a jovem e o jovem tem que ouvir a palavra dos idosos, os idosos tem muita palavra bonita pra passar pra jovem e pro jovem também, a gente têm muita coisa boa pra passar pra eles, não é verdade?” (DOLORES).

Na sequência, Joana, Andreza e Élide relatam como se veem hoje e como eram as perspectivas das mulheres que lhes antecederam na Comunidade de Coqueiros:

“As mulheres de Coqueiros representa a resistência, a luta né e a continuidade da história né, porque assim aqui todo mundo a maioria são mães, então muitas gerações que já passaram, muitas gerações que estão aqui e muita geração que eu sei que ainda estão por vir, então além da resistência, essa sequência né, de que a história não se apague, mas que venha muitas Josi, muitas Tereza, muitas Francisca, muitas Jandira, muitas Durvalina, que dê sequência a essa história, que ela não venha se perder né. E, assim, tenho orgulho, muito me orgulho em fazer parte dessas mulheres, de ser da comunidade, de ser quilombola, de se sentir do território, de defender essa bandeira, de sempre que eu posso (pausa) esses anos agora né, eu fiquei meio assim, um pouco afastada de muitos encontros que teve assim depois do meu conhecimento de que pra gente ser visto, a gente tem que se fazer ser vista e a gente tem que ocupar espaço, a gente tem que participar de lugar, a gente tem que opinar e a gente ia muitas vezes pelo meu emprego, por ser recepcionista, eu fiquei muito presa e eu não participei de muita coisa, por exemplo, câmara de vereadores, lá eles decidem muitas vezes a vida da gente, muitas vezes nós comunidade pouco participa, então, a gente tem que estar participando desse espaço, então eu me sinto assim uma mulher empoderada e uma preta ousada que quero empoderar muitas outras mulheres né, eu quero tá sempre ali com elas e

fortalecendo, e conhecendo né, a gente se conhece a partir do momento que a gente se permite a trocar experiências, saberes, então mudou muito minha vida, tudo que eu já vivi desde 2015 - que foi quando comecei participar desse curso - até hoje 2020 mudou muita coisa, eu tenho muito orgulho e assim me sinto assim muito honrada quando sou convidada a participar de muita coisa, porque eu vejo que eu sou referência, eu já faço parte de uma referência na comunidade e ser mulher, ser negra, ser mãe, então isso me orgulha muito mais assim, porque eu tenho “N” títulos, “N” funções e ocupa aquele espaço. Então eu acho que eu empodero outras mulheres que mãe, que as vezes tá ali naquele zona de conforto, saber que elas podem também, porque se eu posso elas também pode, qualquer uma pessoa que se permita pode” (JOANA).

“As mulheres de antigamente era só casar, fazer um bom casamento, ter filho, cuidar do casa, do marido e dos seus afazeres, hoje a mulher e e eu digo na minha idade que eu to com 28 anos não pensa assim, eu quero buscar mais além, hoje, por exemplo, eu já fiz um curso de técnica de saúde bucal, tenho interesse de futuramente fazer odontologia, tirei minha habilitação, fui a primeira mulher quilombola a tirar habilitação, que eu tirei em 2012. Hoje as mulheres não se sente inferior ao homens, porque antigamente só os homens trabalhavam, a mulher era pra ficar em casa e hoje não, a mulher sai de sua casa pra ela trabalhar, ela não fica só em casa. Hoje a mulher aqui do coqueiros ela trabalha, ela estuda, ela faz pós-graduação, ela é mãe, ela é esposa, então isso mudou completamente (...) Não deixa de existir, ainda tem aquela mulher que é só em casa, que é pra cuidar do filho, da casa, mas a maioria hoje tem autonomia, é dona de si, não tem medo, entendeu? Medo de falar, de se expressar, eu acho que não existe mais essa mulher aqui na comunidade.” (ANDREZA).

“Os nossos arraiais, principalmente o do ano passado, a gente não teve assim o apoio de Geo, de Deilton, porque eles tão fora, até hoje eles estão fora, então foi liderado o arraiaí por mulheres, foi eu, foi Josi, foi Erica. Teve a participação de outros meninos, mas eles eram da quadrilha, eles não faz parte do Grota. Teve ajuda? Teve sim, mas a firmeza, de ir “vamo fazer”, fui eu e Josi, e graças a deus foi uma festa lotada. Foi o terceiro arraial quilombola que envolve toda a comunidade quilombola ao redor (ANDREZA).”

“Inclusive no Grota tem homens, mas praticamente a maioria todas somos mulheres” (ELIDA).

As últimas falas aqui postas, deixam explícito, então, a presença marcante das mulheres quilombolas de Coqueiros, tanto na organização do projeto de turismo de base

comunitária, como nas ações que passaram a ser organizadas a partir do surgimento deste projeto.

4. SEÇÃO III - A LUTA EM DEFESA DO DIREITO AO TERRITÓRIO E A INTERFACE COM AS QUESTÕES DE GÊNERO, CLASSE, RAÇA E ETNIA

“Quando as mulheres negras se movem, toda a estrutura política e social se movimenta na sociedade” (Angela Davis)

O pensamento feminista negro defende que as vivências e experiências das mulheres negras também são fontes de conhecimentos, considerando que, a partir de suas vivências individuais e coletivas, estas mulheres conseguem construir críticas ao sistema econômico, político e social, porque a sua existência é atravessada pelas categorias de poder que, igualmente, se organizam dentro das instituições. Por semelhante modo, defende que as agências dessas mulheres, para resistir à uma estrutura que as quer na margem da ‘pirâmide social’, é uma forma potente de se pensar na práxis política de grupos sociais minoritários.

Com base nisto, essa seção preocupa-se em mobilizar os conceitos organizados dentro do pensamento feminista negro e aplicar a metodologia de análise da interseccionalidade sobre as falas das narradoras/colaboradoras desta pesquisa, tecidas na história oral, objetivando teorizar sobre as violências geradas pelas violações de direitos territoriais e pelo não reconhecimento destas mulheres como sujeitos de direitos e sujeitos políticos, a partir das experiências das próprias mulheres quilombolas.

Ao apresentar a interseccionalidade como uma ferramenta de análise complexa e um paradigma para se pensar as injustiças sociais, buscou-se demonstrar como as mulheres quilombolas de Coqueiros, a partir da sua organização, têm resistido à estrutura de opressões e influenciado na auto-organização da comunidade em seu território. Ademais, intentou-se apontar, também, nesta seção, a importância do ativismo dessas mulheres quilombolas dentro do seu território e como isso contribui para ações de defesa do território, considerando a omissão do Estado na satisfação do direito ao território e na promoção de políticas públicas dirigidas a este grupo social.

4.1 O entrecruzamento das opressões na formação de uma estrutura de controle e a resistência às imagens de controle

Collins (2020), ao teorizar sobre a teoria feminista negra, se preocupa em analisar como o conhecimento é uma importante forma de empoderamento e emancipação das mulheres negras. Dessa maneira, propõe uma análise baseada na leitura de como as imagens de controle, mobilizadas e utilizadas pelos grupos dominantes, interferem nos processos de subjetivação e no próprio acesso à cidadania.

Por intermédio de uma proposta que se diferencia das que são pautadas pela epistemologia-padrão, Collins nos brinda com uma nova possibilidade de fazer ciência a partir da experiência dos grupos sociais subjugados, deixando demarcada a possibilidade de urdir uma teoria crítica por meio da intelectualidade e experiência de mulheres negras, construindo uma teoria que se aplica também a outros grupos sociais.

Ao se filiar a este pensamento, a presente pesquisa tem como preocupação pautar as análises, aqui desenvolvidas, a partir das falas das mulheres quilombolas – narradoras e colaboradoras neste trabalho -, demonstrando que o manifesto advindo de cada uma delas colabora com a compreensão de como as opressões intersectadas informam nas experiências de determinados grupos, a ponto de estes serem postos à margem da sociedade, sendo impedidos de alcançarem o centro.

Aliado ao que é proposto por Collins, também se pauta a possibilidade de teorizar, a partir de uma epistemologia situada, considerando ser plenamente possível manter o rigor teórico-metodológico de investigações que apontam para as experiências como produção de conhecimento. Tal pensamento se forja como epistemologia alternativa em face das epistemologias adotadas pelos grupos dominantes, que, frequentemente, o acusam de não ser ciência, de ser identitário ou de não ser dotado do rigor técnico necessário.

“Qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência credível” (KILOMBA, 2019, p. 53). A epistemologia – metodologia e paradigmas – que é validada pela academia tradicional como conhecimento, não é neutra nem apolítica, mas parte, sim, de uma desigualdade de poder de ‘raça’, refletindo que o que é validado como conhecimento segue os interesses da branquitude. Essa afirmativa evidencia-se pelo fato de que a produção de intelectuais negros sempre é posta como ‘subjetiva’ ou ‘não científica’, pois, claro, os temas elencados como ‘objetivos’, na realidade, seguem a hierarquia de poder, a saber:

Devido ao racismo, pessoas negras experienciam uma realidade diferente das brancas e, portanto, questionamos, interpretamos e avaliamos essa realidade de maneira diferente. Os temas, paradigmas e metodologias utilizados para explicar tais realidades podem diferir dos temas, paradigmas e metodologias das/os dominantes. Essa “diferença”, no entanto, é distorcida do que conta como conhecimento válido. Aqui, inevitavelmente tenho de perguntar, como eu, uma mulher negra, posso produzir conhecimento de uma arena que constrói, de modo sistemático, os discursos de intelectuais negras/os como menos válidos (KILOMBA, 2019, p. 54).

Acredita-se, então, na retomada da própria voz como uma importante ferramenta de rompimento para com o silenciamento e na resistência das mulheres negras e quilombolas às definições que são construídas pelos grupos dominantes e tomam forma através das imagens de controle. Aqui, especificamente, a retomada da própria voz se torna possível por meio do ato de contar sua própria história, narrando suas experiências e suas vivências, informando sobre sua individualidade e sobre seu papel enquanto pertencente a determinado grupo social, rompendo silêncios que, muitas vezes, a ‘história oficial’ suprimiram. “Para cada homem e mulher negra é significativo conhecer a história que nos foi negada e tem sido carregada por aquelas e aqueles que nos antecederam” (DEALDINA, 2020, p.16).

O pensamento feminista negro teve influência central na construção das teorias do ponto de vista, as quais se alicerçam em três bases centrais: o conhecimento situado; grupos marginalizados estão localizados em posições que lhes possibilitam um maior conhecimento dos fatos sociais, produzindo questionamento de forma mais acurada do que grupos privilegiados; a pesquisa, principalmente aquela voltada a analisar o poder, deve refletir aspectos da vida das pessoas marginalizadas (BUENO, 2020, p. 68).

Ao falar de silenciamento de grupos marginalizados, e especificamente de mulheres atravessadas por um marcador étnico-racial, Kilomba (2019) constrói seu pensamento sobre o assunto retomando à referência da época do sistema escravista: a máscara.

A máscara era utilizada como instrumento relevante no projeto de colonização europeu, “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” (KILOMBA, 2019, p. 33), além de impedir que os sujeitos escravizados se alimentassem nas plantações, também simbolizava uma política de dominação, poder, silenciamento e tortura. Afinal, ‘tapar a boca’ os impedia de falar, de enunciar vontades, de emitir opiniões e pensamentos.

Avançando na análise, além de propagar o silenciamento destes sujeitos, o ato de usar as máscaras como impedimento para alimentação em suas plantações, demonstra, segundo

Kilomba (2019), que para a branquitude, as/os negros/as são considerados os “Outros(as)” que querem ‘roubar’ suas coisas e que precisam ser impedidos. “Enquanto o sujeito negro se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano” (KILOMBA, 2019, p. 34). Tal afirmação é facilmente percebida nos dias de hoje, quando um caso de racismo é denunciado, mesmo que amplamente veiculadas as ofensas, o oprimido/a pessoa que sofreu racismo sempre é questionada sobre a veracidade da situação ou, então, sobre a decisão de denunciar. O pacto da branquitude é promover o silêncio dos considerados “Outros(as)”.

Isso informa perfeitamente o porquê dos grupos dominantes mobilizarem imagens de controle uniformemente negativas aos grupos subalternos. Criam definições e estereótipos que pretendem explicar ou justificar a manutenção desses grupos à margem da sociedade, como se fosse impossível pensar em ascensão social ou conhecimento advindo de homens e mulheres negros/as, afinal aos “Outros(as)” restam as definições que a branquitude nega para si e empurra à identidade da negritude.

Poderíamos dizer que no mundo conceitual branco é como se o inconsciente coletivo das pessoas negras fosse pré-programado para a alienação, decepção e trauma psíquico, uma vez que as imagens da negritude às quais somos confrontadas/os não são nada realistas, tampouco gratificantes. Que alienação, ser-se forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como brancos, e rejeitar os inimigos, que aparecem como negros [...] (KILOMBA, 2019, p. 39).

Observa-se, assim, que os grupos que detêm o poder, ainda, têm como objetivo promover o amplo silenciamento dos grupos marginalizados. Por este motivo, ao longo dos anos e com as mudanças de contexto social, os padrões de dominação não são suprimidos, mas só substituídos.

Destarte, tem-se que, até hoje, as máscaras subsistem, e aqui não se fala do objeto em si, mas da representação deste. As imagens de controle, por exemplo, são utilizadas como “máscaras”, ao considerarmos que estas buscam ‘aprisionar’ sujeitos em estereótipos, impedindo-lhes de enunciar uma autodefinição.

Igualmente, o silenciamento pode vir por meio do não reconhecimento, e é isto que ocorre com as comunidades quilombolas. A negação da identidade étnica desse povo e, conseqüentemente, a negação do seu direito ao território é uma maneira de suprimir a existência dessa coletividade, de negar-lhes o meio que é base de seu desenvolvimento: o território. A própria ausência de dados atualizados, sobre os conflitos envolvendo

comunidades quilombolas, demonstra o interesse em não divulgar nem tornar público as violências frequentes as quais estes grupos estão sujeitos. Cabendo ao próprio movimento quilombola e organizações aliadas quebrarem o ciclo do silêncio ao realizarem as denúncias, como é o caso do relatório produzido pela Terra de Direitos e pela CONAQ, em parceria com outras organizações.

Nesse contexto, buscar-se-á realizar a análise das falas enunciadas na história oral à luz da proposta teórico crítica e teórico-metodológica desta pesquisa. Entretanto, faz-se necessário destacar que as mulheres quilombolas de todo Brasil possuem experiências que se diferenciam uma das outras. Não é porque suas vidas e lutas se comunicam em determinado contexto que este é um grupo homogêneo. Na realidade, as mulheres quilombolas são um grupo diverso que se comunica na luta e na resistência.

Dessa forma, há uma preocupação de não essencializar essas mulheres. Para tal, reafirma-se que este trabalho se pauta no pensamento feminista negro e na interseccionalidade, ambas propostas teóricas críticas ao direito e, também, como possibilidades para pensar em estratégias de emancipação das mulheres atravessadas por vários eixos de poder simultaneamente.

Entretanto, esta não é e jamais será a única possibilidade de refletir sobre as problemáticas que envolvem estas mulheres, considerando que podem se articular e se identificar com outros campos, como, por exemplo, no mulherisma africana ou no feminismo comunitário. Há, inclusive, importantes críticas de mulheres quilombolas sobre como o feminismo negro pode ser pautado para alcançá-las¹⁶.

Neste sentido, veja a crítica de Givânia da Silva, quilombola da comunidade de Conceição das Crioulas e pesquisadora:

As questões relativas a mulheres quilombolas não estão contempladas pelo feminismo branco tampouco, em parte, pelo feminismo negro. Se consideramos certas especificidades e suas relações com elementos simbólicos, como por exemplo os territórios, a cura, a relação com a sociobiodiversidade; a influência dos lugares, das regiões geográficas, dos biomas; a relação com a religião e aspectos culturais de forma mais ampla, vamos perceber que ainda há ausências de abordagens teóricas que aproximem as discussões correntes dos feminismos à realidade das mulheres quilombolas (SILVA, 2020, p. 55).

¹⁶ Tal crítica pode ser encontrada de maneira mais extensa na obra “Mulheres quilombolas – territórios de existências negras femininas”. Selma dos Santos Dealdina (org.). São Paulo: Jandaíra, 2020.

Coadunando-se com o argumentado acima, destacam-se, aqui, as seguintes falas das narradoras/colaboradoras:

“(…) A gente sentia muita vergonha viu? Porque antes a gente se sentia ofendido quando chamavam a gente de negrinho da grota e hoje em dia a gente sente orgulho disso, porque eles se achavam que porque eram da cidade a gente não tinha o mesmo potencial que eles, então hoje somos totalmente diferentes (...) isso acontecia na escola que a gente ia estudar em Mirangaba, porque aqui na escola a gente estudava só até a 4º série, aí a gente tinha que ir pra Mirangaba pra ir estudar lá. Eu sentia muita vergonha e falava “da grota não que eu não sou macaco” e hoje em dia a gente se orgulha muito disso, porque a gente não entendia muito o que significava.” (ELIDA).

“Assim na época que eu estudava, a nossa comunidade era trazida como um ponto ruim, porque assim porque eram “as meninas da grota”, era com imagem de como se fosse assim menosprezada, você tá entendendo? (...)” (ANDREZA).

“(…) o pessoal já olha a gente com um olhar mais bonito, porque antes quando a gente ia fazer uma ficha no posto, eles diziam ‘os povos das grotas’ e hoje é ‘o povo dos quilombolas’ a gente é bem recebido no lugar. Antes ele diziam que eramos o povo da grota e hoje acabou isso aí. Antes falavam com discriminação” (ANA).

A partir dos trechos destacados acima, percebe-se que as mulheres narram situações diferentes, mas que perpassam um mesmo ponto: o racismo interagindo com outras estruturas de dominação. Na primeira seção deste trabalho, já se falou sobre o racismo institucional e racismo estrutural, bem delimitados atualmente por Silvio Almeida (2018), mas entende-se necessário, também, lançar mão do chamado racismo cotidiano, teorizado por Grada Kilomba, o qual se refere a todas as falas, ações, olhares e imagens que, além de apontar a pessoa negra como o ‘Outro/a’, demarcando a diferença para com as pessoas brancas, coloca-a como ‘Outridade’, que significa “a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca” (KILOMBA, 2019, p.78).

Segundo Kilomba (2019), a construção desse marcador da diferença é uma característica do racismo, a diferença, no caso, é demarcada a partir da norma da branquitude, que é considerada o padrão de referência. Ou seja, todos/todas aqueles que fogem a esta norma são enquadrados como diferentes. Ressalta-se que o problema central não é a diversidade aqui existente ou da existência de pessoas diferentes entre si, mas a desigualdade baseada no poder que o grupo dominante – branquitude – exerce sob pessoas não brancas. Fato este que os interesses políticos, sociais e jurídicos de pessoas negras – e pessoas não brancas – são violados constantemente em nome dos interesses do grupo detentor do poder.

Collins (2019) também descreve sobre como e para quem serve a definição das mulheres negras como parte do *Outro*. Explica que tal definição facilita a perpetuação das opressões de classe, gênero e raça que são sustentadas pela ideia do binarismo que passa a ser conceituado pela autora com um pensamento que “categoriza pessoas, coisas e ideias segundo as diferenças que existem entre elas” (COLLINS, 2019, p. 137). Este pensamento sustenta a ideologia das diferenças formadas por oposição, objetificação e hierarquização, considerando que a dominação se baseia no pensamento de que *o Outro* não é uma parte complementar, mas uma parte que é oposta, de modo que, a partir daí, a dominação se dá através do sistema de hierarquização entre uma parte sobre a outra. No caso, o grupo dominante objetifica e hierarquiza os sujeitos considerados como *Outros*. Ainda neste contexto, Bueno (2020, p. 81), enuncia: “O pensamento binário será o sustentáculo da objetificação das mulheres negras como o outro da sociedade, o que irá balizar a justificativa ideológica que organiza as opressões de raça, gênero e classe”.

Nesses termos, na primeira fala trazida à lume na página 93, é narrado como os sujeitos quilombolas eram vistos dentro do ambiente escolar, local este que deveria ser palco de uma educação emancipadora, diversa e plural, tal qual teorizado e aplicado por Paulo Freire¹⁷, mas que acaba reproduzindo normas das estruturas opressivas. Ou seja, o que era para ser um espaço de acolhimento, educativo e de desenvolvimento de cidadãos, acaba se tornando mais um espaço no qual as desigualdades de poder prevalecem, fazendo com que estudantes que fogem ao padrão de referência, estabelecido pelos grupos dominantes, de raça, gênero e classe, acabem por ser excluídos e/ou não acolhidos nesses ambientes.

Em episódios desse tipo, as diferenças, que são demarcadas pela fala de quem oprime, estão diretamente ligadas ao poder e, conseqüentemente, aos valores hierárquicos. Para além de ser imediatamente percebida como “diferente”, essa leitura perpassa também pelo estigma e pela inferioridade, e a demarcação/construção da diferença, aliada a posições hierárquicas, constituiu-se no que chamamos de preconceito. E o preconceito, acompanhado pelo poder – seja este político, social ou econômico – gera o racismo (KILOMBA, 2019).

Na segunda fala destacada, constante na página 93, a narradora/colaboradora destacou o termo “meninas da grota”, mencionando que elas eram chamadas assim na época da escola, afirmando, também, que esse rótulo era dado em sentido de menosprezo. Aqui, pode-se analisar a agência de uma imagem de controle, porque o termo “grota” era utilizado no

¹⁷ Neste sentido, destaca-se aqui duas obras de Paulo Freire: *Pedagogia da autonomia* (1996) e *Pedagogia da esperança* (1992).

sentido de “caverna; lugar escuro e afastado; de difícil acesso; local onde animais vivem”, imagem que coloca estes sujeitos em posição de “selvagens”, “exóticos(as)”, “inferiores”, o local de “Outridade” criado pela branquitude. Então, a resposta “da grotta não que eu não sou macaco” é uma reação da oprimida negando a definição de “neguinho da grotta” enunciada por seus colegas de escola, é uma rejeição à imagem que estava sendo imposta a ela e a outros sujeitos da comunidade.

As imagens de controle são a dimensão ideológica do racismo e do sexismo compreendidos de forma simultânea e interconectada. São utilizadas pelos grupos dominantes com o intuito de perpetuar padrões de violência e dominação que historicamente são construídos para que permaneçam no poder (BUENO, 2020, p. 73).

É interessante perceber a potência do reconhecimento da identidade quilombola, porque na terceira fala destacada acima, a narradora/colaboradora menciona que agora os chamam de “povo dos quilombola”, demonstrando satisfação de ser reconhecida, assim, afinal, os moradores de Coqueiros se reconhecem a partir desta identidade. É bem significativo que nas falas, as mulheres demonstram que elas próprias ressignificaram os termos, afirmando o orgulho que sentem atualmente da identidade que enunciam ao chegar aos mais diversos locais.

O racismo cotidiano, teorizado por Kilomba, descreve justamente as imagens que são direcionadas aos sujeitos negras/os, de maneira rotineira, nos mais diferentes espaços, sendo estas: infantilização; primitivização; incivilização, animalização e erotização (2019, p. 79).

Aqui, também, destaca-se, a importância de lançar mão de um outro conceito bem trabalhado por Kilomba (2019): racismo genderizado. Tal conceito se coaduna com o que já fora analisado na primeira seção deste trabalho, sobre como as mulheres negras são atravessadas por opressões entrecruzadas, posicionando-se de maneira muito crítica ao teorizar acerca do assunto, considerando que quando se debate racismo, normalmente o sujeito lido como oprimido é o homem negro; quando se debate gênero, normalmente a mulher branca é a tida como oprimida, e, para além disso, nas análises tradicionais sobre classes, a raça nem tem lugar. Ou seja, o contexto que a mulher negra é sempre posto nas margens das análises, quando se objetiva enxergar uma opressão em primazia da outra.

Então, o ponto central que se chega é que o racismo não se manifesta sozinho como ideologia, mas constantemente se comunica e interage com outras ideologias e estruturas de opressão e dominação, gerando uma consequência específica e que precisa ser investigada através de métodos tão complexos quanto a sua estrutura.

Nesta pesquisa, debruça-se, especificamente, como já mencionado, nas seguintes categorias: gênero, raça, etnia e classe. Entretanto, há outros marcadores sociais que também podem ser postos em análise quando falamos em uma estrutura de opressões, como sexualidade, nação e geração. Importa dizer que essas opressões se articulam em uma determinada matriz de dominação e demonstra exatamente como esses eixos intersectados se manifestam na vida de determinados grupos sociais.

Retomando e avançando na análise, realça-se a forma como o pensamento binário, já mencionado anteriormente, é mobilizado na construção de categorias que pautam sua existência a partir de uma ideologia que demarca a diferença baseada na lógica dos opostos e da objetificação e hierarquização destes. As mulheres quilombolas são atingidas por essa lógica dos opostos do pensamento binário e, conseqüentemente, pela objetificação do grupo dominante, no que concerne ao fato de serem mulheres, negras e de uma etnia específica. A dominação, executada por processos de hierarquização, informará a matriz de dominação específica, na qual se desenvolvem as opressões e se articulam as imagens de controle.

Nesse ponto, cabe, pois, adentrar em algumas imagens de controle teorizadas por Collins (2019), objetivando tecer conexões entre estas e algumas falas narradas na história oral. Entretanto, ressalta-se, desde já, que as imagens, assim como as outras ideologias de dominação, não são estanques, ao contrário, são dinâmicas e podem ser mobilizadas de maneiras diferentes em vários contextos sociais, políticos e econômicos. Deixa-se destacado, então, que as imagens que serão aqui citadas não são as únicas, mas as escolhidas para serem trabalhadas nesta pesquisa, por sua inequívoca presença na realidade que está sendo ora discutida.

Outra informação importante que merece ser sublinhada é que nem sempre todos os eixos de opressão citados (gênero, classe, raça e etnia) aparecem de maneira expressa em todas as imagens de controle e/ou na vida das mulheres quilombolas, de forma que, por vezes, estas mulheres podem se sentir atingidas de forma mais contundente por um desses eixos. Isso é algo que deve ser realçado, pois as experiências das mulheres quilombolas são diversas, mesmo que estejamos falando das mulheres de uma mesma comunidade. A preocupação aqui será analisar a articulação dessas opressões de maneira estrutural, aliando teoria e experiência narradas pelas colaboradoras, entendendo que isso informa nas experiências coletivas e individuais das mulheres quilombolas, mas, o objetivo não perpassa e, na verdade, se afasta de universalizar estas experiências.

Então, a primeira imagem de controle apresentada por Collins (2019), na obra “O pensamento feminista negro”, é a figura da *mammy*¹⁸ que seria a serviçal obediente, deferente, dedicada à família branca com a qual trabalha. A *mammy* é posta como solitária, sem papeiros/as, sem afeto, com tempo para se dedicar a família com a qual trabalha, sobretudo às crianças, sendo esta imagem construída desde a época do sistema escravista, na qual se controlava a feminilidade negra através de sua essencialização, como por exemplo, por intermédio do mito de que a escrava doméstica possuía benefícios ao trabalhar dentro da casa das famílias (DAVIS, 2016).

O objetivo por trás dessa imagem de controle é manter as mulheres negras submissas ao trabalho doméstico e ensinar seus filhos a apresentarem o mesmo comportamento, o que também é articulado a partir de imagens de controle destinadas às crianças negras. Ou seja, o processo educativo interno das famílias negras, geralmente centralizado pela relação mãe-filhos, também é vigiado a partir das imagens de controle (...) a imagem da *mammy* sustenta a lógica de fixação das mulheres negras no trabalho doméstico, naturalizando essa função à cor das mulheres que a desempenham (BUENO, 2020, p. 89).

Esse estereótipo foi, e ainda é, muito difundido no Brasil, inclusive pela mídia. O que já fora mencionado na primeira seção, mas que merece ser retomado, é como a mídia tem sido uma das principais ferramentas de difusão destas imagens. As novelas, por exemplo, frequentemente, colocam mulheres negras como empregadas domésticas, sem que estas personagens tenham uma narrativa própria na trama. A sua vida gira em torno da casa – que na maioria esmagadora das vezes é uma casa com uma família branca – e todos os seus diálogos e cenas giram em torno da atuação destas como empregadas domésticas, babás ou outro serviço dentro da residência.

De imediato, quando se traz à baila os exemplos das novelas, pode parecer algo pequeno ou sem importância, mas não o é. Explica-se. As novelas, apesar de serem ficção, prometem ao telespectador histórias que representam o cotidiano de qualquer brasileiro, de forma que, direta ou indiretamente, têm o poder de perpetuar estereótipos negativos sobre determinados grupos sociais, como, por exemplo, a repetição de mulheres negras em papéis de empregadas domésticas, pobres e/ou sem destaque nas tramas. Há que se lembrar, ainda, que as novelas, as poucas que reconhecem a existências de diferentes etnias em nosso país, representam de maneira estereotipadas tais mulheres, exemplo este que pode ser observado nas várias tramas envolvendo mulheres indígenas.

¹⁸ Optou-se pela manutenção do termo em inglês, língua original dos escritos de Collins, porque “*mammy*” tem um significado estereotipado, o que se relaciona diretamente com a imagem de controle que este termo representa.

Destarte, a imagem da *mammy*, articulada desde o período escravocrata, também foi mobilizada na criação da ideologia da democracia racial no país, visto que estas eram vistas como as conciliadoras nos conflitos raciais, colocadas em um local de submissão e de não resistência às violências sofridas (BUENO, 2020). Neste mesmo contexto, tem-se, ainda, que “A coisificação das mulheres negras a partir da imagem de controle da *mammy* também foi importante para a manutenção dos brancos em situações econômicas favoráveis em relação aos negros, mesmo em períodos de recessão econômica” (BUENO, 2020, p.91).

Essa imagem perpassa, então, por uma dimensão de gênero, raça e classe, sendo utilizada para ocultar a exploração econômica que atinge de maneira mais contundente às mulheres negras, fatos estes comprovados, aqui no Brasil, pelos dados do IBGE no que se refere à desigualdade socioeconômica por raça.

A segunda imagem de controle que Collins (2019) apresenta para análise é a da matriarca negra, que representaria a figura da mãe nas famílias negras, diferentemente da *mammy*, que representaria a “outra mãe” nas famílias brancas. Esta última é tida como a “mãe boa”, enquanto a matriarca é vista como a “mãe má”, que é responsabilizada pela pobreza da sua família e pela punibilidade com que os jovens negros são tratados. Além disto, as matriarcas são consideradas não femininas e violentas, acusadas de serem ‘castradoras’ dos seus maridos, o que justificaria o fato destes a abandonarem. A tese do matriarcado negro corroborava com a ideia de que as mulheres negras que não cumpriam suas funções ‘femininas’ dentro de casa, porque trabalhavam fora, eram culpadas pelo não sucesso de seus filhos e pela manutenção da pobreza da família negra, ou seja, era a responsável pelos problemas sociais na comunidade negra. O estereótipo da matriarca foi mobilizado justamente para construir uma imagem da *mammy* fracassada, assim as mulheres negras que não eram atingidas com esta imagem, eram atingidas pela imagem da matriarca. Esta imagem, que também fomenta as opressões de gênero, raça e classe, é utilizada como justificativa para a manutenção das famílias negras em situação de pobreza, retirando qualquer reponsabilidade do Estado, encobrendo a perversidade do sistema capitalista e empurrando a responsabilidade das condições sociais dos/as negros/as à figura materna das famílias negras.

Neste sentido, necessário se faz a explicação a seguir:

Uma das causas do fracasso da matriarca é sua dificuldade em adotar um modelo adequado de comportamento de gênero. Assim, rotular as mulheres negras de não femininas e especialmente fortes serve para minar sua assertividade. Muitas mulheres negras que mantêm suas famílias sozinhas sentem que fizeram algo errado. Se elas não fossem tão fortes, de alguma

forma, poderiam ter encontrado um parceiro masculino ou seus filhos não teriam tantos problemas com a lei (...) além disso, a imagem negra não só procura regular o comportamento das mulheres negras, mas também parece ter sido concebida para influenciar a identidade das mulheres brancas em relação ao gênero. No pós-segunda guerra mundial, mais e mais mulheres brancas ingressaram no mercado de trabalho, controlaram sua fecundidade e, de modo geral, desafiaram o papel prescrito a elas como auxiliares subservientes na família e no local de trabalho. Nesse contexto, a imagem da matriarca negra serve como um símbolo forte, tanto para as mulheres negras como para as brancas, do que pode dar errado se o poder patriarcal for desafiado. As mulheres agressivas e assertivas são punidas – abandonadas pelos parceiros, acabam na pobreza e são estigmatizadas como não femininas. A imagem da matriarca ou da mulher negra excessivamente forte também tem sido usada para influenciar o modo como os homens negros entendem a masculinidade negra (COLLINS, 2019, p. 148).

As imagens de controle, como já fora mencionado, são dinâmicas e se moldam para atender aos interesses dos grupos dominantes. Por vezes, algumas imagens podem ser ressignificadas pelos próprios sujeitos por elas atingidos, assim como algumas imagens que não tinham um caráter negativo e/ou eram utilizadas pelos grupos subalternizados como imagens de resistência, podem ser distorcidas pelos grupos dominantes. Exemplo disto é a imagem das mulheres negras que sempre precisam ser fortes, guerreiras, resistentes, capazes de sustentar violências e privações de direitos, “o conteúdo que outrora tinha um significado de resistência para essas mulheres passa a ser operado como uma imagem de controle, que, por exemplo, justifica a precariedade do sistema de saúde para mulheres negras” (BUENO, 2020, p. 95).

É nesse sentido que Jurema Werneck¹⁹ (2018), no episódio “mulheres negras no SUS”, veiculado no canal do *YouTube* do Mulheres de Luta, descreve sobre o racismo que se apresenta dentro do Sistema Único de Saúde (SUS), ocorrendo frequentemente discriminação com a população negra. Ainda, descreve especificamente as violações dirigidas às mulheres negras, ao comentar o fato de que atualmente estão morrendo mais bebês recém-nascidos de mulheres negras, e analisa este fato atribuindo à falta de consultas e à falta de informações como umas de suas razões. Além disto, enuncia que houve um aumento no número de mortes maternas de mulheres negras, o que evidencia que o sistema de saúde não está sendo eficiente para este grupo social em específico.

No mesmo sentido, Givânia da Silva (2020), da comunidade quilombola Conceição das Crioulas, por intermédio da obra “mulheres quilombolas, territórios de existências negras

¹⁹ Jurema Werneck é uma feminista negra, médica, doutora em Comunicação pela UFRJ e ativista.

femininas”, discute sobre a imagem de “mulheres fortes” posta às mulheres negras, de uma forma que as coloca em um local que lhes retira a possibilidade de demonstração de cansaço e/ou revolta com as violações de direitos sofridas cotidianamente. Neste contexto:

Certamente o ativismo é uma atividade que exige muita doação, grande envolvimento afetivo, e nem sempre resulta em conquistas, e sim em expectativas frustradas. Nós, mulheres quilombolas, somos guerreiras, sim, mas sentimos dores, mágoas e podemos adoecer com as adversidades enfrentadas. Concordo com Sueli Carneiro quando afirma que as características aparentemente positivas atribuídas às mulheres negras são extremamente violentas, porque nos privam do direito de expor fragilidades, dores, desejos e sentimentos (DA SILVA, 2020, p. 67).

Então, é necessário que se valorize e se reconheça a força das mulheres negras, entretanto, sem colocá-las como seres humanos que jamais cansam ou que aceitam as violações por serem fortes, visando não corroborar com a construção desta imagem de controle que distorce uma imagem que originalmente não era negativa, mas que pode vir a ser, a partir, justamente, de como é mobilizada pelo grupo dominante.

Ao passo que estamos dissertando sobre resistência, chega-se ao ponto de falar sobre a maneira de resistência a estas duas primeiras imagens de controle mencionadas no texto – a de *mammy* e a de matriarca. A autodefinição, conceito mobilizado pelo pensamento feminista negro, tem o condão de ser um instrumento utilizado pelas mulheres negras, para fazer frente às consequências que a matriz de dominação imposta, através das imagens de controle uniformemente negativas, traz à vida destas mulheres.

A autodefinição gera uma contradição necessária, que diz respeito a um ponto de vista/definição divergente daquela construída pelo grupo hegemônico. É uma maneira de negar que estes definam determinado grupo social baseado em estereótipos que visem lhes retirar sua subjetividade e lhes negar o acesso a cidadania e direitos. É, também, uma forma de empoderamento coletivo, ao pensar que um ponto de vista autodefinido contribui para que as imagens de controle negativas que são internalizadas, pelos próprios grupo subalternizados, sejam desmanchadas. “A questão de busca de uma voz própria para expressar um ponto de vista coletivo e autodefinido das mulheres negras continua sendo central no pensamento feminista negro” (COLLINS, 2019, p. 183).

Nesta toada, destacam-se os seguintes extratos da história oral:

“(Elas são) de fundamental importância, porque não existe história que não tivesse acontecido história, então hoje o que motiva a gente é ver né que eles passaram por tudo isso que hoje chegaram

até aqui e que estão tendo oportunidades diferentes, que são pessoas com a alegria da tia Tereza né que passou por poucas e boas, mas que sempre era com aquele sorriso no rosto, com alegria de Vó Durvá que está sofrendo com o pé doente e que mesmo assim não maltrata ninguém, você chega e é aquela mesma alegria, só não acompanha mais até a porta, mas é “entre, sente, traz o café” e é aquela mesma pessoa de sempre, então não há história se a gente já não tiver né para começar uma história tem que tem que ter um ponto e os Griôs são os nossos pontos aqui na comunidade, porque é daí que a gente tira toda a inspiração, é daí que a gente sabe como viveu os nossos antepassados (...)” (JOANA).

“As mulheres de Coqueiros representa a resistência, a luta né e a continuidade da história né, porque assim aqui todo mundo a maioria são mães, então muitas gerações que já passaram, muitas gerações que estão aqui e muita geração que eu sei que ainda estão por vir, então além da resistência, essa sequência né, de que a história não se apague, mas que venha muitas Josi, muitas Tereza, muitas Francisca, muitas Jandira, muitas Durvalina, que dê sequência a essa história, que ela não venha se perder né. E, assim, tenho orgulho, muito me orgulho em fazer parte dessas mulheres, de ser da comunidade, de ser quilombola, de se sentir do território, de defender essa bandeira (...)” (JOANA)

“Hoje a mulher aqui do coqueiros ela trabalha, ela estuda, ela faz pós-graduação, ela é mãe, ela é esposa, então isso mudou completamente (...)” (ANDREZA)

Tais extratos foram destacados como exemplo do ponto de vista autodefinido que as mulheres quilombolas de Coqueiros vêm construindo sobre si mesmas. A primeira coisa a ser analisada aqui é a importância que as mulheres griôs exercem na organização da comunidade. Griôs são pessoas que têm a responsabilidade de fazer a transmissão de conhecimentos, tradições, culturas e histórias de geração em geração, sendo essenciais para a manutenção da identidade do povo e do território.

Em Coqueiros, é interessante perceber – tanto pelo que foi posto no relato de experiência da visita diagnóstica, quanto pelas falas colhidas nas entrevistas que se constituíram numa história oral – que as mulheres ocupam de maneira muito simbólica o papel de griôs da comunidade e estas, por sua vez, têm total compreensão da sua importância naquele espaço, o que pode ser demonstrado por intermédio de várias falas das narradoras/colaboradas aqui colacionadas. Esse papel, que é muito bem desempenhado por essas mulheres, consegue demonstrar os contornos de como a autodefinição é construída na prática, ao passo que as imagens construídas internamente na comunidade sobre estas mulheres funcionam exatamente como o ponto de resistência às imagens de controle negativas, manipuladas por quem têm poder nas mãos, acima mencionadas.

A imagem de griô, autoridade dentro da comunidade, detentora de conhecimento, voz que ecoa por várias gerações e que é respeitada – independente de sua idade – desafia a imagem da *mammy*, quando não internalizam o estereótipo das mulheres negras que dedicam todo seu tempo à família branca, mantendo-se solitárias e que repassam a postura de deferência as(aos) filhas(os). Na contramão disso, a imagem da griô é de protagonismo junto aos seus, é de dedicação à manutenção de sua vida e da vida de seu povo, e, também, transmite à história da origem e identidade de geração em geração, repassando às crianças sobre ‘o que ser quilombola’, sendo responsáveis, pois, pela criação de um ponto de vista autodefinido sobre essa identidade. Este último é imprescindível para a organização da própria luta quilombola pelo reconhecimento de seus direitos, assim como para o empoderamento das mulheres negras.

De igual forma, desafia a imagem de controle da matriarca, no momento em que se percebe que as mulheres detentoras da função de griôs na comunidade, são responsáveis pela manutenção de uma organização que depende da autodeterminação dos sujeitos como pertencentes à etnia específica, ou seja, ao contrário do que a imagem de controle negativa da matriarca prevê, as griôs contribuem com o contexto social, político e econômico da sua comunidade. Deixando bem demarcado que os problemas enfrentados pela comunidade em nada são responsabilidade das mães negras ali presentes e muito menos do protagonismo que exercem na comunidade. “A partir da manipulação da caracterização de mulheres negras como matriarcas, foi possível sustentar que a destruição da família negra no período escravocrata se deu a partir da reversão de papéis de gênero dentro das comunidades negras.” (BUENO, 2020, p. 97).

A terceira imagem de controle apresentada por Collins (2020) em sua obra, e ora discutida, diz respeito à *welfare mother*, que pode ser traduzida como “mãe dependente do estado”. Esta imagem é moldada de maneira bem perceptível pela classe, considerando que é manipulada para atingir mulheres negras e pobres. A imagem de mãe que depende do Estado foi construída à época em que mulheres negras começaram a ter mais acessos às políticas públicas, assumindo um papel central no que concerne à política econômica.

Um exemplo de como essa imagem é mobilizada no contexto brasileiro, pode ser citada a partir das políticas sociais que foram criadas nos governos Lula e Dilma, como o Bolsa Família, que era um programa de política de distribuição de renda destinado às famílias de baixa renda. As mulheres possuidoras do bolsa família sempre foram acusadas, inclusive por insinuações midiáticas, de onerarem o Estado, de serem preguiçosas ou até mesmo de ter

filhos(as) com o objetivo central de aumentar o valor do referido auxílio. Ou seja, criou-se um estereótipo uniformemente negativo sobre as mães que recebiam o bolsa família, e essa foi uma forma de controlar ideologicamente a imagem das mulheres negras e pobres destinatárias de uma política pública essencial para a busca de autonomia e desprecarização de suas vidas.

Em essência, a imagem da mãe dependente do Estado constitui uma imagem de controle com um viés de classe, desenvolvida para mulheres negras pobres da classe trabalhadora que fazem uso dos benefícios sociais a que têm direito por lei. Enquanto os benefícios foram negados às mulheres negras pobres, não houve necessidade desse estereótipo (COLLINS, 2019, p. 151).

Com a apresentação desta imagem de controle, fica claro o quanto que todas as imagens mencionadas têm alguma relação com a maternidade. Deste modo, faz-se necessário ressaltar a centralidade e importância do tema da maternidade no pensamento feminista negro, organizado por Collins (2019).

Desde a época do sistema escravista, já se podia perceber como a maternidade era algo negado às mulheres negras, porque estas eram vistas como ‘reprodutoras’ de novas vidas que seriam ‘coisificadas’ pelos senhores e não como ‘mães’. Assim como lhes era retirada a dimensão de sujeito, também eram “retiradas” de seus filhos e filhas, que, desde o ventre, já eram vistos como mercadorias pelos escravizadores, ao passo que negavam a estas mulheres o direito de exercer a maternidade, muitas vezes, até separavam brutalmente os(as) filhos(as) de suas mães (DAVIS, 2016).

É importante demarcar, portanto, que a discussão sobre maternidade, para o feminismo negro, possui um significado diferente de como é tratado pelo feminismo ocidental branco e isso se explica pelo fato de que dentro dos contornos do feminismo branco, a maternidade é vista como uma das maneiras de “agência do patriarcado²⁰”. Por este motivo, é cada vez mais comum ler análises que teçam uma ligação entre a figura da “mãe” à uma ideologia opressiva (BUENO, 2020), a algo que foi imposto pelo patriarcado, e a própria escolha de não ser mãe e/ou de não gerar uma criança já seria uma resistência ao padrão de que para ser uma mulher completa necessariamente a mulher precisa ser mãe.

Ocorre que esta visão da maternidade e as análises que lhe são decorrentes se restringem à experiência de mulheres brancas, o que não invalida as análises nem as tornam menos importantes, mas é necessário que se esclareça que não é uma leitura que abraça o

²⁰ Sistema social em que os homens são vistos como detentores do poder, predominando em posições de poder, tanto na esfera pública, quanto na esfera privada. Algumas autoras, como Kilomba, citam o termo patriarcado branco, justificando que os homens negros não possuem os mesmos privilégios dos homens brancos ao falar no sistema patriarcal.

contexto de todas as mulheres, ou seja, a leitura da maternidade gerada a partir da perspectiva de mulheres brancas, não pode ser universalizada, justamente pelo fato de que mulheres não brancas também possuem reflexões sobre a maternidade que partem da perspectiva de seu grupo social e que, por vezes, não vão ao encontro de uma leitura que enquadra a figura da mãe como uma construção do patriarcado.

Levando em conta o conceito de autodefinição, é possível que as mulheres negras construam um ponto de vista autodefinido sobre a maternidade negra, desafiando, assim, as definições que, desde a época colonial, foram manipuladas pela branquitude e, em sua maioria, como perspectivas masculinas sobre a maternidade de mulheres negras.

Considerando o histórico de opressões destinado a mulheres negras, especialmente aquelas que se originam a partir do legado da escravidão, é possível compreender a maternidade para essas mulheres como uma forma de empoderamento e resistência à violência colonial. Durante eras, a população negra escravizada nas Américas não possuía o direito de constituir uma unidade familiar. O próprio Direito não considerava essas mulheres como mães e esposas. A produção de conhecimento no Brasil consolidou mitos a respeito da vivência de mulheres negras que até o presente reverberam em estereótipos que tiram dessas mulheres a possibilidade do exercício da maternidade de forma segura (BUENO, 2020, p. 103).

Ressalta-se, pois, que o objetivo não é romantizar a maternidade e as consequências decorrentes da escolha de se assumir a figura de mãe, mas tão somente valorizar as experiências e vivências da maternidade de mulheres negras a partir da perspectiva autodefinida desta, ou seja, possibilitar que as imagens de controle anteriormente apresentadas e que têm uma visível ligação com a maternidade possam ser enfrentadas. A figura da ‘mãe’ para as mulheres negras pode e deve existir longe do controle e da manipulação dos grupos dominantes.

Neste contexto, algumas falas da história oral podem ser destacadas:

“Lane tem essas oportunidades de ela ter já a é a vez dela e assim eu sempre levo ela para esses debates, eu sempre quero que ela participe e que ela já vai construindo o espaço dela, mas que ela vai entendendo como é feita essa construção para que ela não caia lá e diga “não, eu tô aqui, mas eu só tô com o que mainha me botou” não, eu quero que ela faça parte dessa história, que ela se sinta parte da história (...) Eu me sinto uma guerreira, eu sou mãe de uma menina de 12 e de outro de 2 anos e assim, apoio de pais dos meus filhos (pausa), assim, o Bernardo é diferente porque o Bernardo só tem 2 aninhos, mas Lane tem 12 anos e eu criei a Lane sozinha praticamente, sem a presença do pai eu vivi com ele até os 3 anos dela de idade, mas hoje ele vive na comunidade vizinha e é um pai super ausente, não me ajuda, não me ajuda em questão de educação, não me ajuda financeiramente falando,

então eu me sinto sozinha, aí eu me sinto assim uma mãezona, Lane tem tudo que eu não tive (...)” (JOANA).

“(...) nós foi criada só com mãe, meu pai vivia em casa, mas vivia mais era pro mundo, vivia para o mundo e minha mãe ficava e levava nós pra quebrar esses cocos, era sofrimento. Minha mãe teve 6 filhos e trabalhava com nós na roça.” (MARIANA).

“(...) eu já faço parte de uma referência na comunidade e ser mulher, ser negra, ser mãe, então isso me orgulha muito mais assim, porque eu não tenho “N” títulos, “N” funções e ocupa aquele espaço. Então eu acho que eu empodero outras mulheres que são mãe, que as vezes tá ali naquele zona de conforto, saber que elas podem também, porque se eu posso elas também pode, qualquer uma pessoa que se permita pode” (JOANA).

Não somente nos trechos destacados acima, mas também em outras passagens da história oral, é possível perceber que a maternidade na comunidade é um ponto central, quando se fala em organização sociopolítica da comunidade. A transmissão do modo de produção, da cultura, das tradições, da origem e da importância de dar continuidade à história da comunidade se faz deveras presente na relação das mães da comunidade com seus/suas filhos/filhas.

É interessante perceber os contornos do tema da maternidade, pois este aparece mesmo que indiretamente em inúmeras falas da história oral, seja pelas mulheres mencionarem os papéis que suas mães exerceram em sua vida, o que aprenderam com elas, seja por compartilharem as suas experiências enquanto mães. O próprio fato narrado pelos moradores de Coqueiros sobre como inexistia acompanhamento médico e da precariedade nos partos, demonstra a que a imagem de controle da “mãe e mulher negra forte” é só mais uma forma de naturalizar opressões e suprimir a possibilidade de maternidade dessas mulheres.

De igual forma era narrado pelos moradores a importância das mulheres parteiras da comunidade no nascimento das crianças, que, por intermédio de seus saberes tradicionais, faziam o possível para que os bebês viessem ao mundo e acabavam sendo consideradas segundas mães ou madrinhas das crianças que nasciam pelas suas mãos. A imagem das parteiras na comunidade reflete, mais uma vez, a tese de que as mulheres quilombolas de Coqueiros praticavam a resistência a um sistema político e econômico que lhes negavam, e continuam negando, direitos básicos, considerando que negar à mulher negra a condição de mãe, também, implica na falta de políticas públicas de saúde e segurança em geral.

Avançando no debate, existe outra forma por meio da qual as imagens de controle se materializam: nos padrões de beleza. É fácil perceber como a própria mídia manipula um padrão específico que é considerado o ‘padrão’, de forma que tudo que não se encaixa nesse padrão é tido como o “Outro” do bonito, do belo, do desejável, ou seja, tudo que empurrado para fora da norma de beleza imposta é tido como feio e reprovável. A cor da pele, os traços faciais e a textura do cabelo são temas que influenciam na criação do modelo padrão pelo grupo dominante, e não muito diferente do que já fora escrito até aqui, as mulheres negras são postas como o “Outro” em todos esses temas, afinal o padrão aceito pela sociedade como o bonito e veiculado pela mídia da mesma forma é: pele branca, traços finos e cabelos lisos.

No pensamento binário que sustenta as opressões interseccionais, as loiras magras e de olhos azuis não poderiam ser consideradas bonitas sem o Outro – as mulheres negras com características tipicamente africanas: pele escura, nariz largo, lábios carnudos e cabelo crespo. Raça, gênero e sexualidade convergem nessa questão da valoração da beleza (COLLINS, 2019, p. 167).

Kilomba (2019), ao falar sobre o que denomina “política de cabelo”, descreve algumas situações que demonstram como os traços da negritude são rejeitados. Kilomba entrevistou algumas mulheres negras que discorreram sobre episódios em que se sentiram constrangidas e violadas, seja por comentários ou olhares, citando, por exemplo, algumas perguntas que normalmente são dirigidas a elas sobre seus cabelos crespos: “Como você lava seu cabelo?” “Como você penteia seu cabelo?” “porque você está usando seu cabelo assim? Quer ser feia?”. Questionamentos como estes, certamente, não são ouvidos por pessoas brancas com cabelos lisos, porque este performa o padrão, o que é aceito pelos olhos da branquitude. Kilomba (2019) explica que a política do cabelo deve ser vista como uma marca do período colonial, pois o cabelo crespo não era tolerado pelos senhores brancos, de forma que o cabelo africano foi então classificado como “ruim”.

“O seu cabelo é ruim, você precisa alisar” é algo que ainda se ouve ainda nos dias de hoje, afinal, o que não era tolerado precisava ser modificado para se adequar ao padrão imposto. O jeito de modificar o cabelo de negros e negras foi através do alisamento, prática que ainda hoje é bastante utilizada. “Essas eram formas de controle de controle e apagamento dos chamados “sinais repulsivos” da negritude” (KILOMBA, 2019, p. 127).

Destarte, o processo de parar de alisar o cabelo e/ou não o alisar para utilizar o cabelo natural é uma maneira de desafiar esta política do cabelo criada pelos grupos dominantes. É uma maneira de se autodefinir e de se libertar das amarras dos padrões de beleza que foram

construídos pela sociedade racista. Neste contexto, pode-se destacar o seguinte trecho da história oral que exemplifica esta última análise:

“Eu me sinto aquela preta atrevida, a questão dos cabelos, por exemplo, quando eu surti, quando eu voltei do curso, que eu comecei a soltar os meus cabelos, eu notei aqueles olhares de estranheza e eu não me importei com isso, eu defendi o que realmente tinham trabalhado lá e eu me senti naquele lugar, eu me pertencia aquele lugar como realmente eu sou então” (JOANA).

E, para concluir este tópico, é válido ressaltar que as mulheres quilombolas também resistem às opressões dentro das próprias comunidades, ou seja, não se pode romantizar a ideia de que dentro desses espaços as mulheres estão necessariamente mais seguras do que nos ambientes externos à comunidade. Neste sentido, tem-se a fala de Maria Aparecida Mendes (2020), da comunidade quilombola Conceição das Crioulas, na obra “Mulheres Quilombolas, territórios de existências negras femininas”:

Apesar de a população negra ser a mais vulnerável a violações de direitos, é preciso desconstruir a ideia romantizada de que os quilombos são isentos de conflitos internos. O povo quilombola não está isolado em um universo à parte. Ainda que de forma injusta, estamos inseridos no mesmo sistema patriarcal capitalista, cujas relações influenciam e afetam todos nós (MENDES, 2020, P. 64).

Neste mesmo contexto, também é realçado o seguinte trecho extraído da história oral:

“As dificuldades que a gente vê, as vezes por parte até da própria comunidade, de tá com a mente um pouquinho fechada né, de não se permitir (...) É sobre o povo não achar que você pode isso e assim eu surjo nessa perspectiva para dizer que pode sim, por exemplo, eu já fui presidente da associação, na época assim eu acho que a primeira mulher mais jovem, agora Lu é a presidente, ela é mais nova que eu, mas na época eu fui assim primeira, eu mostrei para o povo que não é assim, só fulano por ter mais idade.” (JOANA).

Percebe-se, pois, que a colaboradora deixa registrado que as ações de resistências, organizadas pelas mulheres da comunidade, são executadas inclusive dentro dos espaços da própria comunidade.

4.2 Análise da violação do direito ao território à luz da teoria crítica do pensamento feminista negro e da interseccionalidade, a partir das experiências das mulheres quilombolas

Neste tópico, o objetivo será analisar, a partir dos aportes teóricos do pensamento feminista negro e da interseccionalidade e aliado às falas que constituem a história oral de

Coqueiros, as violações do direito ao território e como as mulheres quilombolas da comunidade possuem mecanismos para lhes fazer – e ser - resistência.

A existência dos quilombos na história do Brasil representa um projeto de partilha, de viver em comunidade, de construção do território enquanto coletivo, compartilhando o acesso a bens, em especial à terra. Sem mobilizar esses conceitos, o quilombo constitui-se em um projeto de alternativa ao capitalismo, de reforma agrária e socialismo, como tem afirmado Givânia Maria da Silva em diferentes contextos (DEALDINA, 2020, p. 26.).

Da mesma forma que já fora mencionado na primeira seção deste trabalho, reafirma-se aqui que a ocupação territorial realizada pelas comunidades quilombolas é uma lógica que desafia a estrutura da propriedade privada e, conseqüentemente, o sistema capitalista, o qual é também estruturado por esta. Tal afirmação é possível a partir da própria forma que as comunidades quilombolas pensam o território, compreendendo que, para além do título de propriedade ser coletivo, em nome da associação, e não individual, os espaços de uso comum da comunidade são vividos de maneira coletiva.

Por outra banda, é importante ter em mente que terra é capital, logo, a terra é cara ao sistema econômico em que estamos inseridos, de modo que há muitos grupos de poder que possuem interesse no não reconhecimento do direito ao território das comunidades quilombolas espalhadas pelo Brasil, por uma questão simples: a regularização fundiária dessas comunidades desapropriaria os grileiros, diminuiria o controle de terras por parte de latifundiários e dificultaria a execução de grandes empreendimentos.

Como já fora mencionado anteriormente, o território é palco de relações de poder, de disputas e pode-se entender que estas disputas estão inseridas em um “contexto de lutas e que se pode chamar pelo nome de lutas de classes, e os povos com suas organizações em movimentos sociais ganharam uma força especial e adicionaram neste processo de luta uma força sem precedentes” (MARÉS; PRIOSTE, 2017, *online*).

A estrutura agrária de nosso país foi construída de forma a naturalizar a concentração de terra nas mãos de uma pequena parcela da população, empurrando para às margens do sistema muitos grupos sociais que precisam do território para garantir condições mínimas de sobrevivência e de dignidade. Aqui, especificamente, fala-se das comunidades quilombolas, mas o direito ao território também é negado a outros tantos grupos pertencentes a comunidades tradicionais, povos originários e camponeses.

Das discussões que permeiam o direito agrário contemporâneo, é possível enfatizar o debate estabelecido por Marés e Prioste (2017), que a partir de uma análise fincada no

reconhecimento do direito territorial decorrente de um reconhecimento da etnicidade dos povos tradicionais, reafirmam sobre a importância da luta dessas comunidades para que seja reconhecido o direito de ser – uma comunidade, um povo etnicamente diferenciado – e pelo direito de estar – que se refere a poder exercer sua territorialidade sobre o território que ocupam.

O que se pretende acrescentar nesta discussão é como os conceitos mobilizados pelo pensamento feminista negro e os eixos de poder (gênero, classe, raça e etnia) podem corroborar na análise da violação do direito ao território e das consequências geradas - e sustentadas - pela comunidade, aqui especificamente trabalhada, de Coqueiros. Entretanto, a proposta, também, é possibilitar um novo olhar acerca desta problemática, com base em um referencial ainda não utilizado nas discussões de Direito Agrário – conforme comprovado pela busca realizada nos bancos nacionais de dissertações e teses e melhor explicado na primeira parte deste trabalho – de modo que a crítica seja baseada nas experiências de um grupo social bastante invisibilizado, inclusive dentro dos estudos em Direito Agrário: as mulheres quilombolas.

Apesar do direito à propriedade definitiva das terras que tradicionalmente ocupam ser reconhecido na Constituição Federal de 1988, por intermédio do art. 68 da ADCT, e o processo de titulação dessas terras ter sido disciplinado pelo Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, as comunidades quilombolas ainda enfrentam entraves significativos para acessar este direito, prova disso é a discrepância entre o número de comunidades certificadas e o número de comunidades tituladas no Brasil, considerando, que existem comunidades que ainda não foram certificadas - lembrando que tal etapa também pode vir a ser mais um entrave para estas comunidades lidarem.

Para analisar o fato narrado no parágrafo anterior, é necessário compreender que a estrutura agrária é fundada a partir de estruturas racistas, classistas e, também, patriarcais brancas, porque não há como falar na estrutura fundiária de nosso país, sem lembrar que esta foi construída por intermédio da opressão dos povos originários e dos negros escravizados, “todo processo de colonização e a colonialidade posterior tiveram como ordem a destruição dos povos, coletivamente e da natureza” (MARÉS; PRIOSTE, 2017, *online*). Até os dias atuais, a questão fundiária no Brasil é marcada por um “recorte racial assimétrico na distribuição história de terra, o sujeito negro foi historicamente excluído” (GOMES, 2018, p. 189). Tendo clareza que o sistema de capitalismo dependente que vivemos hoje herdou valores e o *modus operandi* do sistema escravista. Neste contexto, Achille Mbembe (2018, p.

27) afirma que a escravidão “pode ser considerada uma das primeiras manifestações de experimentação biopolítica”.

Corroborando com o supramencionado, tem-se que:

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. Na segunda metade do século XX, os quilombolas e as comunidades negras rurais sofreram novas investidas. Setores agrários hegemônicos que defendem formas econômicas exclusivas de acesso à terra passaram a investir sistematicamente contra territórios seculares – manejo de recursos hídricos – das populações rurais, indígenas, negros e ribeirinhos (GOMES, 2015, p. 123).

Destarte, é relevante perceber que, tanto o silenciamento acerca da consciência de classe e raça, que era agenciado pelos negros/as escravizados/as ainda à época do sistema escravista e que era materializado nas resistências e insurreições (MOURA, 2018), quanto o silenciamento sobre a centralidade da questão racial em nosso país no pós-abolição até os dias atuais e em como a luta pelo acesso à terra, agenciada pelas comunidades quilombolas, escancara, novamente, a centralidade da discussão da raça e classe no sistema jurídico e econômico do nosso país, aliados ao mito da democracia racial e da miscigenação, os quais são formas que os grupos hegemônicos dotados de poder elaboram para legitimar as desigualdades raciais.

Acrescenta-se, ainda, que, de igual modo, os esforços empreendidos com o objetivo de silenciar as experiências, vivências e intelectualidades das mulheres negras, tanto no período do escravista, quanto no período pós-abolição até os dias atuais, é uma forma de invisibilizar as consequências políticas, jurídicas e sociais específicas que as atingem enquanto grupo, assim como invisibilizar a importância e protagonismo destas dentro das organizações em luta de defesa ao território e por cidadania é a base do projeto de legitimação das opressões interseccionalizadas que estruturam as instituições.

Pode-se afirmar, então, que o contexto do sistema capitalista, exigiu novos contornos no sistema de dominação, mas permaneceu operando com o objetivo de negar a condição de sujeitos de direitos a determinados grupos sociais. Negar as comunidades quilombolas o direito de permanecer, gerir e se desenvolver no território que tradicionalmente ocupam demonstra, mais uma vez, que o grupo detentor do poder econômico quer lhes relegar à

margem do sistema, impedindo-lhes, através de vários entraves políticos e jurídicos, de alcançarem o centro do sistema.

E, assim como defende Kilomba (2019), aqui, entende-se que as margens são locais nos quais as resistências às opressões são organizadas, espaços críticos ao discurso do centro colonial e aos grupos hegemônicos. A margem pode proporcionar, então, uma visão crítica ao sistema político e econômico, assim como às opressões que estruturam esse sistema desde o período colonial até os dias atuais.

É neste sentido que se compreende que o pensamento feminista negro como teoria crítica (COLLINS, 2019) possibilita uma visão aprofundada sobre a violação do direito ao território na comunidade de Coqueiros, na Bahia, a partir da perspectiva das mulheres quilombolas da comunidade, circunscritas em um grupo social atravessado por opressões combinadas, organizadas por várias instituições, inclusive pelo Direito. A análise aqui realizada possibilitará perceber que a violação do direito ao território está para além da mora na emissão do título de propriedade definitiva das terras, pois está fincada também na ausência massiva de políticas públicas voltadas à essa comunidade, que resultam na violação de direitos básicos, como saúde e educação.

Nesta toada, destacam-se os seguintes trechos da história oral:

“Não só aqui na comunidade, como falando no geral, eu acho que falta políticas públicas, desde das mínimas coisas, falta incentivo a agricultura familiar, falta coisas que prendam os jovens na comunidade. Então hoje se existisse, por exemplo, escola agrícola que ensinasse os jovens a lidar com a terra sem agrotóxico, trabalhando nas roças da própria família que com atividades né que não agredisse a natureza, que não agredisse a saúde desses jovens, eu acho que isso melhoraria a vida e incentivava eles ficar, porque mesmo você ganhando um pouco, mas você ganhando no conforto da sua terra, da sua família, eu acho que a coisa fica mais assim agradável, porque assim eu acho que a gente não precisa de riqueza, a gente precisa do necessário com saúde e com sabedoria, porque muitas vezes tem muita gente que ganha muito fora daqui, mas passa poucas e boas eu falo isso com assim com muita sabedoria porque eu tenho família que trabalha fora (...)” (JOANA)

“Eu acho que o que deveria mudar aqui, o que a gente sempre bate mais na tecla é em relação aos empregos, que é pouco, para que o jovem não precisasse sair da comunidade, para que o meu filho futuramente não precisasse ir trabalhar fora, e o outro ponto, é que os políticos, os representantes maiores, olhassem para as comunidades quilombolas. Como, que eu vejo, calçando, hoje, por exemplo, a nossa comunidade não é calçada, se viesse um calçamento seria bom, a comunidade já ficaria outra cara, já ia mudar mais a cara porque não é, entendeu? Quando eu me lembro quando eu

era pequena e eu ainda peguei a luz do candeeiro e depois do candeeiro, veio a época da bateria, ainda peguei aquela época de assistir a televisão na bateria (...)" (ANDREZA)

"Então, eu fico me pensando que se eu não tiver oportunidade de continuar aqui, eu quero trabalhar, mas eu não queria trabalhar no agronegócio, eu não queria sair da minha comunidade, eu não queria fazer tudo isso que hoje eu falo né que não é uma coisa positiva pra gente, então eu queria continuar aqui no território, eu queria continuar defendendo, eu queria trazer coisas boas para comunidade, para que nossos irmãos que hoje se encontra em Minas chegasse aqui e tivesse uma oportunidade, dizer assim "ó tem uma cooperativa aqui que faz tais tais coisas, você já pode ter uma oportunidade aqui, você vai ganhar menos do que você ganhava lá em Minas, mas você vai estar nos braços da tua família, você vai estar na tua casa que você já construiu, você vai ter a tua oportunidade" (...)" (JOANA).

Das falas supramencionadas, extraem-se que, pela falta de políticas públicas, os/as moradores/as da comunidade sofrem com a falta de oportunidade de empregos e perspectivas para o futuro, ensejando o bastante conhecido êxodo rural. Os moradores saem do seu território, deixando familiares, seus costumes e suas culturas, para ir trabalhar fora da comunidade em busca de melhores oportunidades. Tal senda finda por prejudicar-lhes, tanto no campo individual, quanto coletivamente, considerando que essa migração, principalmente por parte dos jovens, causa um abalo no desenvolvimento econômico e social da comunidade. Se tanto a luta por direitos, quanto às tradições culturais são transmitidas de geração em geração, e são vividas e exercidas sob o território, perde-se muito quando as novas gerações precisam abandonar seu lar, sua terra e, conseqüentemente, a agência de luta em defesa do território.

Ademais, é possível acompanhar a tristeza e o descontentamento pelas falas das colaboradoras, ao narrarem sobre o fato de que muitos estão saindo da comunidade para trabalhar com o agronegócio. Além dos perigos individuais de trabalhar com o agronegócio, como a lida com equipamentos mecânicos e químicos perigosos – por exemplo, a utilização de agrotóxicos -, existe o fato de ter que trabalhar para quem depreende esforços constantes na direção de acabar com a agricultura familiar e agricultura orgânica, ambas realizadas no território de Coqueiros e elementos centrais para a própria identidade da comunidade.

Tal contexto demonstra inequivocamente que, olhar para um território apenas sob o ponto de vista da identidade cultural, é insuficiente para alcançar a complexidades das relações ali estabelecidas, sendo necessário compreender a relação de poder que existe nos territórios e, conseqüentemente, na estrutura agrária. Tal poder também pode ser lido como

uma organização social geral, chamada de matriz de dominação, onde se localizam e se organizam as opressões interseccionais (COLLINS, 2019). Ora, se nas instituições organizadas por esta matriz de dominação, os grupos dominantes que detêm o poder econômico e político são ruralistas, latifundiários, donos de *commodities* e empresas do agronegócio, então gênero, classe, raça e etnia, intersectados, passam a ter centralidade na discussão acerca da ausência de políticas públicas e violações de direitos as quais uma comunidade quilombola está sujeita.

Ao refletir acerca das violações do direito territorial das comunidades quilombolas, importa trazer à baila o conceito elaborado por Achille Mbembe (2020), de necropolítica, que consiste no poder do Estado de definir quem irá viver e quem irá morrer, baseado nas tecnologias que este têm de definir uma hierarquia social entre grupos sociais. Os Estados pautariam suas atividades em uma política de morte, na qual certos grupos são vistos como ‘inimigos’ e a destruição desses traria uma ‘segurança’ aos grupos hegemônicos.

A materialização da necropolítica pode ser percebida, por exemplo, tanto pela política de segurança que promove, diariamente, o assassinato e o encarceramento em massa da população negra em áreas urbanas, quanto pela política de negação do acesso à terra às comunidades quilombolas em áreas rurais, fomentando conflitos territoriais violentos em várias regiões do Brasil, além das ameaças de morte, despejos, torturas, prisões ilegais e negativas de acesso à bens e serviços, conforme fora denunciado pelo relatório organizado pela Terra de Direitos juntamente com a CONAQ (2018), sobre o racismo e violência em comunidades quilombolas, ressaltando que o próprio relatório traz dados e análises que comprovam que as violências dirigidas às mulheres quilombolas têm requintes de crueldade maiores quando comparadas às violências dirigidas aos homens quilombolas.

Um outro exemplo que pode ser aqui citado, sobre a agência da necropolítica em desfavor às comunidades quilombolas, é com relação ao Covid-19, a pandemia que se alastrou no mundo todo em 2020 e deixou milhares de mortos. As comunidades quilombolas sofreram com a falta de medidas para o combate das doenças em seus territórios, e, mais, devido à insegurança fundiária da não titulação de seus territórios, muitas comunidades foram alvos de despejo e remoções durante o período pandêmico, colocando estes sujeitos em situação de total vulnerabilidade (Terra de direitos, *online*).

Além de algumas comunidades enfrentarem falta de água e invasões de garimpeiros e grileiros em seus territórios durante o período da pandemia, ainda há uma grande ausência

sobre os dados epidemiológicos para populações quilombolas. Para tal registro, foi necessária uma intensa organização das próprias comunidades quilombolas para resistir à pandemia, cabendo a CONAQ, juntamente com o ISA, criar um observatório sobre a Covid-19 nas comunidades quilombolas, iniciativa que tem ajudado a trazer visibilidade ao número de casos suspeitos, casos confirmados e de óbitos ocorridos, objetivando também contribuir para a organização destas comunidades em ações de combate à pandemia, considerando que o Estado, mais uma vez, quase nada fez por estes (Quilombos sem covid-19, *online*).

Nessa senda, quando olhamos para o contexto da história da comunidade Coqueiros, narrada pelas mulheres quilombolas da comunidade, salta aos olhos a organização de enfrentamentos ali formulados e executados nos últimos anos. Essas ações têm sido possibilitadas através de um projeto de base comunitária chamado Grota Quilombola, sendo interessante perceber como inúmeras falas da história oral são permeadas pelo projeto, notadamente, pelo que mudou depois da existência deste e sobre os desafios que ainda possuem pela frente. Importante mencionar, novamente, que o projeto foi viabilizado a partir da ideia e liderança de uma mulher quilombola da comunidade, aqui nomeada de maneira fictícia como Joana.

Neste contexto, destacam-se as seguintes passagens da história oral:

“O reconhecimento que tem da gente, que antigamente não tinha nada disso, agora com o Grota a gente sai pra fora e todo mundo já olha e diz “olha, ele é do grota, faz parte” e isso dá muito orgulho pra gente (...)” (ELIDA).

“Muita coisa que ia parando, graças a Deus se renovou e não parou, tá conseguindo. Muita coisa tava acabando mesmo (...) O projeto foi bom demais, graças a Deus (...)” (DOLORES).

“Mudou tudo, o pessoal já olha a gente com um olhar mais bonito, porque antes quando a gente ia fazer uma ficha no posto, eles diziam ‘os povos das grotas’ e hoje é ‘o povo dos quilombolas’ a gente é bem recebido no lugar. antes ele diziam que eramos o povo da grota e hoje acabou isso aí. antes falavam com discriminação.” (ANA).

“(...) porque o Grota eles veio nessa perspectiva, além de resgatar nossa cultura local que tava adormecida, além de trabalhar todas essas questões, ele veio para gerar renda na comunidade, a nossa perspectiva, além de fortalecer o nosso sentimento de pertencimento, na verdade, até de reconhecimento (...)” (JOANA).

Pelas falas sublinhadas, percebe-se que o projeto de turismo de base comunitária foi uma maneira da comunidade, situada numa região bastante turística e ainda não- titulada,

auto-organizar e autogerenciar o seu território, promovendo uma atividade geradora de renda, uma perspectiva de trabalho para os jovens e um resgate da história e das tradições culturais da comunidade.

Tanto pelo que fora relatado na visita diagnóstica, quanto o que fora coletado através das entrevistas e, posteriormente, transformado em história oral, verifica-se que a idealização, desenvolvimento e execução do projeto uniu a comunidade em torno de um mesmo objetivo: apoderar-se do território de maneira a promover o que aqui pode ser categorizado como etnodesenvolvimento, conceito elaborado por Batalla (1995). Ou seja, um desenvolvimento que parte dos próprios valores da comunidade, realizados pelos próprios atores sociais que ali residem, pautado, justamente, pela comunidade. Esse contexto pode ser lido como um exercício de autodefinição coletivo, afinal o fato da comunidade de Coqueiros, coletivamente, organizar uma estrutura de gerência no território, é uma forma de resistir tanto às definições externas à comunidade, como aos possíveis modelos de desenvolvimento pautados por agentes sociais externos também.

Neste cenário, de acordo com o que conclui Amorim (2020, p. 65):

A teoria desenvolvida por Guilherme Bonfil Batalla pode ser um contraponto razoável e fundamentado ao modelo hegemônico opressor, uma vez que delinea mecanismos e possibilidades de desenvolvimento pleno para os povos quilombolas, tendo, ou melhor, considerando, como elemento essencial a etnicidade de um povo, portanto, o que se intitula por etnodesenvolvimento.

É relevante pontuar que a organização política e social da comunidade não começa na idealização e criação do Grotá, entretanto é possível perceber que o início do projeto, também, se tornou um marco de retomada desta organização, do resgate do reconhecimento da identidade, da consciência do papel da comunidade e de cada sujeito que nele reside. De igual forma, a organização, estruturada à época do processo de certificação, assim como os atuais contornos da organização da comunidade, demonstram que a luta pelo direito ao território, pelo reconhecimento como sujeitos de direito, pela busca em garantia da cidadania, de educação, de saúde e de dignidade vem sendo forjada em agências que se renovam ao longo do tempo, mas não estagnam ou deixam de existir.

Após essa análise, é possível lançar mão aqui de uma afirmação muito importante: tal organização mencionada nas linhas acima carrega muito do protagonismo sociopolítico das mulheres de Coqueiros. Afirmação essa que fica evidente em todo o trajeto feito por intermédio da história oral, da visita diagnóstica e das análises aqui elaboradas. Ao passo que

o trabalho de autodefinição realizado pelas mulheres quilombolas de Coqueiros, em resistência às imagens de controle uniformemente negativas que lhes são dirigidas, também é uma forma de mobilizar uma autodefinição coletiva dos sujeitos da comunidade, considerando que o grupo atravessado por opressões interseccionalizadas consegue pensar em alternativas de resistências tão complexas quanto à estrutura de opressões.

Ao finalizar este tópico, é necessário mencionar outro conceito mobilizado no pensamento feminista negro e que muito agrega na discussão aqui realizada: o conceito de espaços seguros. A autora define estes como sendo “locais privilegiados de resistência à objetificação como o Outro” (COLLINS, 2019, p. 185), ou seja, são locais nos quais os grupos sociais subalternizados conseguem falar de maneira livre e segura, organizando críticas, enfrentamentos e autodefinições, longe da vigilância dos grupos dominantes.

Nesta toada, Bueno (2020, p. 41) acrescenta sobre o conceito de espaços seguros:

Os espaços seguros são locais de rearticulação de mudanças para mulheres negras. Esse processo de transformação se dá a partir da possibilidade de construção da subjetividade. A persistência de mulheres negras em definir suas próprias narrativas é um exercício de validação do empoderamento dessas mulheres, um poder que está inscrito na retomada da sua humanidade.

Pode-se inserir como exemplos de espaços seguros, construídos por mulheres quilombolas, tanto a experiência das mulheres de Coqueiros, ao participar de encontros com outras mulheres quilombolas que discutam sobre território, identidade, direitos e demais temas que envolvem os marcadores de gênero, classe, raça e etnia, bem como a organização de mulheres quilombolas a nível nacional. O coletivo de mulheres da CONAQ, por exemplo, teve uma ampla participação na Marcha das Mulheres Negras, realizada no dia 18 de dezembro de 2015, em Brasília. Após essa expressiva participação, realizaram seis oficinas nacionais de mulheres quilombolas contra o racismo, a violência e pela prática do bem viver (DEALDINA, 2020).

Ainda defende que:

Nós, mulheres quilombolas, temos um papel de extrema importância nas lutas de resistência, pela manutenção e regularização dos nossos territórios. No quilombo ou na cidade, temos sido as guardiãs das tradições da cultura afro-brasileira, do sagrado, do cuidado, das filhas e filhos, das e dos grãos, da roça, das sementes, da preservação de recursos naturais fundamentais para a garantia dos direitos (DEALDINA, 2020, p. 37).

Os chamados espaços seguros têm, também, uma grande significância quando pensamos na lógica da organização de uma comunidade quilombolas, pois se há, ainda, uma

folclorização e essencialismo sobre a realidade destas comunidades, imagem essa enunciada por diversas instituições, inclusive o Direito, a resistência e luta organizada em espaços seguros possibilita tanto uma autodefinição da realidade atual destas comunidades, como a teorização de críticas ao sistema político, econômico e jurídico do país, passando o debate para além da identidade cultural, centralizando principalmente a discussão sobre raça – e seu enlace a outros eixos de poder -.

Considerando nossa própria história constitucional, pode-se dizer que esta não debateu com muito afinco acerca das desigualdades geradas pela categoria raça, o que demonstra uma descentralização da discussão de raça em nosso país, pautada na justificativa de uma suposta democracia racial, miscigenação e na política do embranquecimento, com o objetivo de uma normalização das opressões raciais (GOMES, 2018). Dessa maneira, a luta travada pelas comunidades quilombolas por acesso à terra, à cidadania, educação, saúde e outros direitos básicos é esforço empreendido para criticar a estrutura de opressões na qual o nosso Estado está fundado, exigindo, assim, que se pense num direito antirracista e antipatriarcal, materializado na não-legitimação das opressões e em políticas públicas voltadas para a emancipação social e econômica de grupos historicamente subjugados.

4.3 A interseccionalidade como um instrumento e padrão de pensamento para a construção da justiça social e a importância do ativismo das mulheres negras

Esse último tópico do trabalho tem como objetivo analisar um pouco mais a fundo do que se ofereceu aqui como proposta crítica e teórico-metodológica, a interseccionalidade, e, ainda, pretende destacar a importância do ativismo das mulheres negras quando se fala em luta por justiça social. Propõe-se neste tópico final, deixar ao leitor desta pesquisa, a sugestão deste padrão de pensamento – a interseccionalidade - para servir de lente ao se enxergar as injustiças sociais e, ao mesmo tempo, referenciar a importância da práxis da organização das mulheres não-brancas, assim como da intelectualidade destas, que teorizam a partir das ‘margens’ do sistema político, econômico e jurídico deste país.

A ideia da interseccionalidade se refere a formas particulares de opressão interseccional, por exemplo, intersecções entre raça e gênero, ou entre sexualidade e nação. Os paradigmas interseccionais nos lembram que a opressão não é redutível a um tipo fundamental, e que as formas de opressão agem conjuntamente na produção da injustiça (COLLINS, 2019, p.57).

Como já fora explicado na primeira seção deste trabalho, o método da interseccionalidade – antes de ser nomeado desta forma- já era utilizado na práxis de alguns grupos feministas de mulheres não-brancas. Ou seja, este nasce no seio dos movimentos sociais, desenvolve-se forjado na práxis destes grupos e, posteriormente, é levado para a academia, onde passa a ganhar espaço nos estudos não só de gêneros, mas também de outras categorias.

Nessa senda, é fundamental reforçar que a interseccionalidade é multifacetada, visto que pode ser utilizada como ferramenta de análise, como paradigma – referencial – e como epistemologia. Deve ser pensada, também, como um dispositivo heurístico, uma ferramenta complexa de análise e de busca na solução de problemas de injustiça social. Ora, a intersecção de vários eixos de poder resulta em problemas e consequências complexas, que não podem ser analisadas por uma ótica reducionista do problema, priorizando uma categoria de poder sob a outra. Deste modo, para tratar de problemas complexos, é imprescindível fazer uso de um método de análise que comporte essa complexidade, e esse é o caso da interseccionalidade. “Se o poder como dominação se organiza e opera por meio de opressões interseccionais, então a resistência deve demonstrar uma complexidade comparável” (COLLINS, 2019, p.331).

Kimberlé Crenshaw, em uma participação no Ted Talk (2016, *online*), para abordar sobre a urgência da interseccionalidade fez uso de uma fala muito potente sobre como este pensamento foi incorporado no direito, pelas suas próprias mãos, descrevendo como esta ferramenta pode contribuir para analisar muitos problemas complexos de justiça social. Logo no começo da palestra, Crenshaw pede para que a plateia se levante e propõe uma dinâmica: que vai começar a narrar alguns nomes, e que cada indivíduo deve sentar quando não reconhecer algum dos nomes citados.

Primeiramente, começa mencionando o nome de homens negros estadunidenses que foram assassinados pela polícia, neste momento, algumas pessoas sentam, mas ainda permanecem muitos em pé. Crenshaw chama a atenção para este fato de que ainda têm muitos da plateia em pé, ou seja, os nomes foram reconhecidos. Posteriormente, enuncia novos nomes, sendo estes nomes de mulheres negras estadunidenses que, de igual forma, foram assassinadas pela polícia e, a partir de então, o resultado é curioso: conta-se na mão quantos indivíduos da plateia continuam em pé após ouvirem os nomes correspondentes às mulheres. Ou seja, Crenshaw conclui e demonstra, de maneira prática, a quem a ouvia: o nome e a memória das mulheres negras assassinadas eram silenciados, não divulgados e, conseqüentemente, não lembrados.

A partir desta dinâmica, a intelectual negra analisa que não havia um padrão pensamento para se pensar/guardar os nomes das mulheres negras. Ora, os jornalistas não as noticiavam, os legisladores não pensam sobre elas na hora de elaborar normativas e os políticos não travam diálogos com este grupo. Essas são as consequências da ausência de uma ferramenta que consiga chegar ao contexto que estas mulheres estão inseridas. Deste modo, sugere que a interseccionalidade é uma forma de investigar o núcleo formado pela sobreposição de muitos problemas de justiça social, que criam, justamente, múltiplos níveis de injustiça social.

Kimberlé (2017, *online*) comenta que nos últimos anos, a partir da organização do movimento feminista, problemas que antes eram vistos como individuais e/ou de âmbito privado, começam a ser lidos como problemas sociais sistêmicos, por exemplo, a violência doméstica e o estupro. Entretanto, alerta para o fato de que os discursos feministas e antirracistas contemporâneos não conseguem levar em conta as experiências de mulheres não-brancas quando as respostas pensadas são elaboradas a partir do combate em relação à apenas um eixo de poder específico, de modo que as mulheres não-brancas acabam por ser marginalizadas em ambos os movimentos.

Avançando no debate, é importante ressaltar que Patricia Collins também tem uma grande importância quando se fala sobre a utilização da interseccionalidade dentro da academia. Esta pesquisadora, por sua vez, alerta para os perigos da utilização da interseccionalidade de maneira leviana, sem considerar o contexto da experiência de mulheres negras em cada território e, mais, descreve que há uma frequente ocultação do fato da interseccionalidade ser fruto da pesquisa crítica e da práxis crítica. Entende-se a primeira como sendo o desdobramento do uso da interseccionalidade no interior da academia; e a segunda, refere-se à maneira como esta ferramenta é utilizada, individualmente ou coletivamente, no cotidiano das lutas de resistência às violências sistêmicas, da busca pelo reconhecimento de direitos e por justiça social (BUENO, 2020).

Angela Davis, em uma de suas obras mais recentes, intitulada “A liberdade é uma luta constante”, lançada no Brasil em 2018, discute, por meios de entrevistas, a respeito da organização dos movimentos sociais em um contexto transnacional, a importância da interseccionalidade como ferramenta e, também, da solidariedade das lutas entre movimentos sociais diversos.

Ainda, destaca-se aqui uma característica interessante frequentemente encontrada nos escritos de feministas negras de diferentes países, que é o fato destas sempre citarem e referenciarem, em sua escrita, o nome, a memória, as ideias e a luta de outras mulheres negras que as antecederam nos debates. Essa é uma forma de desafiar os esforços dos grupos dominantes de suprimir a intelectualidade de mulheres negras, considerando que muitas destas mulheres tiveram sua luta silenciada. Deste modo, referenciá-las é um meio de demonstrar que a luta de mulheres não brancas para serem reconhecidas como sujeitos políticos e sujeitos de direitos já data de muito tempo, não começou agora, diferentemente do que por vezes é insinuando nas análises do feminismo branco, liberal e hegemônico.

Davis, tanto nesta obra supracitada, como no livro “Mulheres, raça e classe”, desafia a historiografia oficial do período da escravidão – e até dos bastidores dos próprios movimentos sociais de resistência ao racismo e ao capitalismo, pois afirma que houve – desde o sistema escravista – a invisibilização das mulheres negras que fizeram parte da história de luta, que resistiram junto aos homens negros, mas que foram “desaparecidas” nas narrativas da ‘história oficial’. É claro que Davis se baseia, em seus escritos, principalmente na realidade de seu país, os Estados Unidos, entretanto podemos, sem hesitar, traçar comparações com o contexto brasileiro, mesmo que os contornos das consequências do sistema escravista dos EUA tenham se desenvolvido de uma maneira diferente do que ocorrera por aqui.

Uma das comparações possíveis emerge das análises de Davis sobre a invisibilização das mulheres negras na historiografia oficial. Prova disto é que no próprio sistema educacional do Brasil, o nome de mulheres não-brancas que promoveram grandes feitos não aparecem nos livros didáticos ou nos ensinamentos sobre memória e história, como se estas tivessem sido passivas em todos os contextos sociais vividos. Da mesma forma, pode-se perceber que quando se fala sobre as comunidades quilombolas, a historiografia oficial também é silente acerca dos protagonismos sociopolíticos destas mulheres. Tal motivo impulsionou para que este escrito fosse realizado a partir das perspectivas das mulheres quilombolas, especificamente, da comunidade de Coqueiros, por intermédio da história oral.

Nesta obra mais recente de Davis (2018), ao falar da interseccionalidade, menciona que esta evoluiu consideravelmente nos últimos anos e ressalta que sua análise se pautou muito a partir dos contornos do interior de movimentos e coletivos, de que não é possível separar raça, gênero e classe. E neste sentido, pontua:

Houve muitas pioneiras da interseccionalidade, mas eu considero importante citar uma organização que existiu em Nova York, no fim dos anos 1960 e

nos anos 1970, chamada Third World Women's Alliance [Aliança das Mulheres do Terceiro Mundo]. Essa organização publicava um jornal intitulado Triple Jeopardy [Tripla ameaça]. A tripla ameaça era: racismo, sexismo e imperialismo. Sim, o imperialismo refletia uma questão internacional das questões de classe (...) Portanto, por trás desse conceito de interseccionalidade há uma valiosa história de luta. Uma história de diálogos entre ativistas no interior de movimentos, entre intelectuais da academia e entre esses dois setores. (DAVIS, 2018, p. 33).

Nesse esteio, é relevante registrar que a construção dessa ferramenta foi forjada na luta de grupos sociais atingidos por marcadores da diferença e de poder, que interagem entre si nas próprias instituições da sociedade e que não há como falar em emancipação destes grupos sem que essas interações sejam vistas e analisadas, para assim se avaliar que as violações de direito e as violências sistêmicas geradas por estas só podem ser enfrentadas, no sistema capitalista, se os seus pilares – as opressões – forem enfrentados a partir de uma estrutura de resistência que desafie *o modus operandi* de subjugação dos grupos subalternizados, *modus* este criado, manipulado e mantido pelos grupos dominantes. Ou seja, sempre que se propor a utilizar a interseccionalidade, não se pode suprimir o caráter político desta ferramenta, que foi e é fundamental para muitos movimentos sociais e coletivos.

Outro conceito que Davis (2018) nos brinda, por intermédio desta obra mais recente, e que se encaixa muito bem com a proposta trazida nestas páginas, é o conceito de interseccionalidade das lutas. Davis menciona que inicialmente este termo se referia aos corpos e às experiências, mas que, ao seu ver, poderia também ser utilizada como uma maneira de intercambiar lutas, de vários grupos e/ou movimentos sociais, de diversas nações marcadas pelo mesmo poder estruturante de opressões, pelas mesmas violações de direitos e supressão de liberdades.

Sobre isso, aduz-se que a luta das mulheres quilombolas, junto a sua comunidade, pelo direito ao território, por políticas públicas de saúde e educação não é isolada, mas se comunica com as de outras mulheres não-brancas, pobres, do meio urbano, que também enfrentam políticas de violações de seus corpos e de sua cidadania. Ao mesmo tempo que essas duas lutas se comunicam com a de outros grupos subalternizados, enfrentam todos os dias uma necropolítica imposta pelo Estado e organizada pelas instituições.

Então, falar em interseccionalidade das lutas é uma forma de fazer com que as pautas de diferentes grupos sociais se comuniquem e que haja uma solidariedade não só em território nacional, mas também internacional. Considerando que uma das pautas trabalhadas por Davis em seus escritos é a da importância da internacionalização das lutas e da busca por emancipar

todas as pessoas que são explorados economicamente e sofrem com as desigualdades raciais e de gênero ao redor do globo.

Partindo, então, para o último ponto levantado neste tópico, pretende-se terminar as análises aqui realizadas, falando sobre o ativismo e o empoderamento de mulheres negras. Ao investigar a liderança de mulheres negras em movimentos que têm uma perspectiva de mudança das instituições, é possível compreender como o uso do poder por grupos subalternizados pode indicar novas possibilidades de organização, diferentes das que são pautadas pelos grupos historicamente detentores do poder (COLLINS, 2019).

Ao se pensar em uma política de empoderamento destes grupos, pode-se dizer que:

Repensar o feminismo negro como projeto de justiça social implica desenvolver uma noção complexa de empoderamento. Mudar o foco de análise para investigar como a matriz de dominação se estrutura em torno dos eixos específicos – raça, gênero, classe, sexualidade e nação – e como ela opera em domínios de poder interconectados – estrutural, interpessoal, disciplinar e hegemônico – releva que a relação dialética que conecta opressão e ativismo é muito mais complexa do que sugerem os modelos simples de opressores e oprimidos (COLLINS, 2019, p. 454)

Especificamente ao analisar o protagonismo sociopolítico das mulheres quilombolas de Coqueiros, percebe-se a grande influência destas na atual organização da comunidade para com o território, mesmo que ainda estejam na luta do processo de titulação, estas mulheres pensaram em formas de se auto-organizar no território. As ações que realizam através do Grotá, possibilitam uma auto gerência do espaço em que residem, dando a comunidade a oportunidade de pautar um desenvolvimento a partir das suas tradições e de seu modo de vida, rejeitando o modelo desenvolvimentista normalmente pautado pelos grupos dominantes.

O projeto gerou renda para a comunidade, trouxe novas perspectivas aos jovens e, também, aos idosos que agora podem ver muitas manifestações culturais, perdidas com o tempo, voltando a fazer parte do cotidiano da comunidade. Ademais, o projeto permite perceber que a liderança dessas mulheres é uma liderança de compartilhamento de poder, de empoderamento coletivo. Nessa senda, o próprio reconhecimento dos contornos de gênero, raça, etnia e classe nas suas vidas contribui para que as discussões sobre as violações de direitos levem em consideração a relação entre esses marcadores de poder.

Sobre isto, destaca-se o seguinte trecho:

“(...) assim depois do meu conhecimento de que pra gente ser visto, a gente tem que se fazer ser vista e a gente tem que ocupar espaço, a gente tem que participar de lugar, a gente

tem que opinar e a gente ia muitas vezes pelo meu emprego, por ser recepcionista, eu fiquei muito presa e eu não participei de muita coisa, por exemplo, câmara de vereadores, lá eles decidem muitas vezes a vida da gente, muitas vezes nós comunidade pouco participa, então, a gente tem que estar participando desse espaço, então eu me sinto assim uma mulher empoderada e uma preta ousada que quero empoderar muitas outras mulheres né, eu quero tá sempre ali com elas e fortalecendo, e conhecendo né, a gente se conhece a partir do momento que a gente se permite a trocar experiências, saberes, então mudou muito minha vida, tudo que eu já vivi desde 2015 - que foi quando comecei participar desse curso - até hoje 2020 mudou muita coisa (...)"

Destarte, verifica-se que a resistência às imagens de controle, através das autodefinições nos espaços seguros, além de proporcionar uma visão crítica acerca das violações de direito, também possibilita a construção de uma consciência política, uma organização e novas ferramentas de enfrentamentos às opressões. Em última instância, entende-se que a autodefinição, juntamente com a consciência política, possibilita um empoderamento não só individual, mas igualmente coletivo.

Tem-se, então, que, por intermédio da utilização do pensamento feminista negro, assim como dos conceitos organizados por ele, somados à mobilização da interseccionalidade como paradigma e como método, pode-se compreender que as vivências das mulheres quilombolas também podem ser vistas como produção de conhecimento e construção de uma crítica à não-efetivação de determinados direitos, a partir do momento que estas vivências informam acerca de uma complexa estrutura de poder, organizada pelo sistema capitalista, na qual interagem várias categorias sociais de poder de maneira concomitante.

De igual modo, as ferramentas utilizadas por estas mulheres indicam novas possibilidades de resistência, por meio de uma práxis que pode ser utilizada por outros grupos minoritários, embora que sistematicamente marginalizados pelos grupo dominantes. São, pois, diversas formas de enfrentamento orgânicos que nascem no seio dos próprios movimentos sociais, e que puderam ser vistos ao longo deste trabalho, ferramentas estas que podem - e devem - ser disseminadas e multiplicadas, visando romper com as históricas ideologias de controle e as categorias de poder geradoras de opressões, buscando, assim, a emancipação dos grupos subalternizados. É por isto que aqui se reafirma que, tal qual defende Angela Davis: “a liberdade é uma luta constante”.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa, buscou-se dissertar acerca do protagonismo sociopolítico das mulheres quilombolas da comunidade de Coqueiros, frente às violações de direitos territoriais que, frequentemente, as comunidades quilombolas estão sujeitas e a uma estrutura de opressões entrecruzadas que se desenvolvem no seio das instituições e são materializadas, justamente, por meio das negativas de direitos. Para realizar tal análise, utilizou-se o pensamento feminista negro, como proposta teórico crítica ao direito e a interseccionalidade como proposta teórico-metodológica e paradigma para se pensar em ferramentas de resistência às violações de direitos e de busca por uma justiça social.

Ressalta-se que, adotar estes dois referenciais teóricos dentro do campo do direito agrário, foi desafiador, visto que não há, ainda, uma tradição de discutir a questão territorial de comunidades quilombolas a partir de uma epistemologia do pensamento feminismo negro. Aliás, essa foi a crítica que, também, se pretendeu apontar na construção deste trabalho: a incipiente produção de pesquisas, dentro do direito agrário, centralizadas em uma perspectiva de gênero e raça. Buscou-se demonstrar, então, que uma estrutura de opressões organizada por nosso sistema econômico e político, que se constitui e se desenvolve nas instituições que permeiam a sociedade, também informa sobre a violações de direitos sofridas pelas comunidades quilombolas. Ao passo que as mulheres quilombolas estão sujeitas a um contexto em que várias opressões se entrecruzam, organizando-se de maneira a gerar consequências específicas a este grupo, e a análise dessas consequências e das ferramentas utilizadas por essas mulheres para resistir a essa estrutura colabora com a teorização de uma crítica ao direito, como também informa sobre novos caminhos de resistência que estão sendo pautados dentro destes territórios e por mulheres quilombolas.

Esta pesquisa se preocupou, então, em partir da perspectiva dos próprios sujeitos envolvidos na análise, aqui, especificamente, as mulheres quilombolas. Por este motivo, optou-se pelo método da história oral, tendo em vista que este método visa contemplar o discurso, as narrativas e a perspectiva de grupos sociais subalternizados, historicamente silenciados e invisibilizados pela 'história oficial'. Por este motivo, a parte empírica desta pesquisa foi construída a partir de fatos narrados e dados enunciados pelas próprias mulheres quilombolas de Coqueiros, narradoras/colaboradoras na reconstrução de fatos que consideram importantes sobre a história e a realidade de Coqueiros.

Assim, primeiramente, buscou-se compreender as diferentes dimensões de um território, perpassando pela dimensão cultural, jurídico-política e econômica, entendendo que

todas são importantes quando analisamos as relações e conflitos que se estabelecem nos territórios. De igual forma, foi necessário compreender o que se entende por identidade quilombola, destacando que esta não pode ser uma categoria estanque, mas dinâmica, haja vista as diferenças existentes entre as comunidades quilombolas, tendo em conta que, apesar de compartilharem problemas semelhantes, no que diz respeito às violações de direito e serem pertencentes a uma mesma etnia, têm particularidades no que tange à organização social, política e econômica. A análise das inovações jurídicas trazidas pela CF/88, como o art. 68 da ADCT, acerca do reconhecimento do direito ao território das comunidades quilombolas, demonstra que a despeito das normativas, ainda há inúmeros entraves jurídicos e administrativos na satisfação deste direito, o que expõe essas comunidades a um cenário de intensos conflitos e violências.

Portanto, é imprescindível reconhecer e compreender que sob um território, levando em conta todas as suas dimensões, há relações de poder que se materializam em conflitos diversos em torno do controle do significado simbólico e, também, da utilização material dos territórios, visto que a maneira como as comunidades quilombolas entendem e se relacionam com seus territórios diferem da forma como os grupos hegemônicos, possuidores do poder econômico, jurídico e político, entendem e se relacionam com estes. Defende-se, portanto, que estas relações de poder são permeadas pela mobilização de vários marcadores de poder, como gênero, classe, raça e etnia e que, entrecruzados, produzem consequências específicas manipuladas pelos grupos dominantes com o objetivo de subalternizar determinados grupos sociais, mantendo e normalizando as violências e as violações de direitos dirigidas a estes grupos.

Entende-se que as mulheres quilombolas, atravessadas pelas opressões de gênero, classe, raça e etnia, fazem parte desses grupos sociais que sofrem com essas consequências específicas e foram, historicamente, subalternizados e silenciados. De modo que, por intermédio das falas das mulheres quilombolas de Coqueiros, foi possível tecer análises a partir de conceitos organizados dentro do pensamento feminista negro, como imagens de controle, autodefinição e espaços seguros, e tudo isso sob a ótica da interseccionalidade como metodologia de análise, ou seja, analisando-se as opressões que agem de maneira entrecruzada.

Neste contexto, a partir das análises tecidas sobre as narrativas, experiências e vivências das mulheres quilombolas de Coqueiros, concluiu-se que, através de diversas ações de autodefinição e empoderamento, essas mulheres conseguem enfrentar e resistir às imagens de controle uniformemente negativas que lhes são dirigidas com o objetivo de normalizar as

opressões, justificando, também, as violações a que estas são submetidas. A criação do Projeto Grota Quilombola, por exemplo, é uma ação que contribui diretamente para a auto gerência e auto-organização do território, oportunizando que a comunidade possa pautar um desenvolvimento social e econômico a partir de um ponto de vista interno, de acordo com suas tradições e sua cultura, respeitando a relação destes com os recursos naturais que circundam o território. E, o próprio crescimento e amadurecimento deste projeto, que foi abraçado pelos moradores da comunidade, é um importante exemplo de como as próprias comunidades têm se mobilizado em defesa do território e na luta por políticas públicas que sejam direcionadas as suas necessidades, considerando que a comunidade de Coqueiros é certificada como quilombola, mas ainda não é titulada, assim como a maioria das comunidades quilombolas já reconhecida como tal em nosso país.

Por semelhante modo, essas ações de enfrentamento demonstram a capacidade de organização interna da comunidade de Coqueiros em torno das pautas que envolvem o seu desenvolvimento econômico e social, assim como a preservação das tradições culturais e da história da comunidade. Portanto, a partir da história oral e, posteriormente, das análises que foram tecidas, pode-se perceber a importância do papel das mulheres nessa organização.

Destarte, a presente lançou mão da proposta de se adotar a interseccionalidade como um padrão de pensamento, ao se analisar as injustiças sociais e as violações de direitos de grupos sociais atravessados por mais de uma categoria de poder, compreendendo que para construir uma perspectiva crítica sobre as negativas de direitos dirigidas a estes grupos, é necessário considerar como estas categorias são organizadas estruturalmente pelo capitalismo e como são alimentadas e reproduzidas pelas instituições, inclusive pelo Direito, seja por suas ações ou por suas omissões.

Nessa esteira, defende-se a possibilidade de construir uma pesquisa dentro do campo do direito agrário, baseada em epistemologias alternativas, como o pensamento feminista negro – e os conceitos organizados por este -, trazendo para a centralidade da pesquisa os próprios sujeitos destas, sendo, aqui, as mulheres quilombolas. Construindo uma perspectiva crítica ao direito partir da intelectualidade, vivências e experiências das mulheres quilombolas, valendo-se, ainda, das ferramentas de enfrentamento e resistência que podem ser percebidas na práxis de organização destas mulheres em sua comunidade.

Ressalta-se, por fim, que a memória coletiva, trazida pela história oral e que permeia a organização da comunidade de Coqueiros, assim como a organização e o ativismo das mulheres quilombolas da comunidade, promove o empoderamento não só delas próprias, enquanto coletivo, como também da comunidade com que estas se relacionam. Tal

empoderamento faz-se um importante aliado na construção de uma consciência política da luta em defesa do território, possibilitando que, ao mesmo tempo que sejam formuladas críticas sobre como as instituições sociais, inclusive o direito, acabam por legitimar as opressões sofridas por estas, também formulam ferramentas de defesa ao território e resistências às opressões estruturadas a partir do sistema econômico capitalista e organizada dentro das instituições sociais.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Feminismos Plurais. São Paulo: Polén, 2019.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombos e as novas etnias**. In: ALMEIDA, Alfredo et al. *Quilombos - Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. cap. 1, p. 43-83.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de Quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundo de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2ª Ed. Manaus: PGSCA – UFAM, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de territorialização e movimentos sociais. **R. B. Estudos Urbanos e Regionais**, [S.l.], v. 6, n. 1, p. 9-32, maio. 2004.
- ALMEIDA, S. L. de. **O que é o racismo estrutural?**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- AMORIM, Liliane Pereira de. **As comunidades quilombolas e o direito ao etnodesenvolvimento: uma análise sobre a implementação do projeto Baunilha do Cerrado na comunidade Kalunga-GO**. 2020. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário - PPGDA da Universidade Federal de Goiás.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru: EDUSC; ANPOCS, 2005.
- BARRETO, André; PRIOSTE, Fernando. **Território Quilombola: uma conquista cidadã**. Terra de Direitos, 2012.
- BARRETO, Raylane. MESQUITA, Ilka. SANTOS, Laisa. **Historial Oral: Metodologia constitutiva de narrativas históricas**. Revista NUPEM, Campo Mourão. v. 5, n. 8, jan/jun. 2013.
- BATALLA, Guilherme Bonfil. El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas e de organizacion. **AMERICA LATINA: Etnodesarrollo e Etnocidio**. FLACSO, Costa Rica, 1982.
- BONNEIMAISSON, J. Viagem em torno do Território. IN: CORRÊA, L. R.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Geografia Cultural: um século**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002, p. 83-132.
- BUENO, Winnie. **Imagens de Controle: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins**. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, [2020]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 20 nov. 2020.
- BRASIL. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Brasília, DF: Presidência da República. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos

Indígenas e Tribais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051. Acesso em: 20 de set. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Brasília, DF: Presidência da República. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm > Acesso em: 20/04/2018.

CAMPOS, Sara. Insegurança fundiária é realidade quilombola durante a pandemia. **Terra de Direitos**, 2020. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/inseguranca-fundiaria-e-realidade-quilombola-durante-a-pandemia/23498>. Acesso em: 01 dez. 2020.

CARDOSO, Claudia Pons. A construção da identidade feminista negra: experiências de mulheres negras brasileiras. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (**Anais Eletrônicos**), Florianópolis, 2013.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. Fundadora e coordenadora-executiva do Geledés – Instituto da Mulher Negra. São Paulo, 2011, 7 pgs.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Polén Livros, 2019.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro**. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patrícia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. Trad. Bianca Santana. **Revista Parágrafo**, v.5, n.1. (Jan/Jul 2017): 7-17.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Pesquisa de terras tituladas**. São Paulo, 2020. Disponível em: http://www.cpisp.org.br/terras/asp/pesquisa_terras_form.aspx. Acesso em: 20 jun. 2020.

CONAQ. **Carta Coletivo de Mulheres da CONAQ: Resistir para existir**. Disponível em: <http://conaq.org.br/noticias/carta-coletivo-de-mulheres-da-conaq-resistir-para-existir/>. Acesso em: 25 jun. 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero” **Revista Estudos Feministas**. V.10, n. 01, p. 171 – 188. 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. **The urgency of intersectionality**. Ted, 2018. 1 vídeo (18 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=akOe5-UsQ2o&t=112s>. Acesso em: 02 out. 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. “**Mapeando as margens: interseccionalidades, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas**”. Trad. Carol Correia. Revista Subjetiva. Disponível em: <https://medium.com/revista-subjetiva/mapeando-as-margens-interseccionalidade-pol%C3%ADticas-de-identidade-e-viol%C3%A2ncia-contra-mulheres-n%C3%A3o-18324d40ad1f>. Acesso em: 10 set. 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.

DEALDINA, Selma dos Santos. Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. *In*: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). **Mulheres quilombolas – territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

FERNANDES, B. M. Sobre a tipologia de territórios. *In*: SAQUET, M. A; SPOSITO, E. S (org.). **Territórios e Territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

FRANCO, Rangel Donizete. **A desapropriação e a regularização dos territórios quilombolas**. 2012. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário – PPGDA da Universidade Federal de Goiás.

GOMES, Flavio dos Santos. **Mocambos e Quilombos** – uma história do campesinato negro no Brasil. 1ª ed. São Paulo: Claroenigma, 2015.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revistas Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, nº 2, p. 223-244, 1984.

GONZALES, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, 92/93 (jan/jun. 1988): 69-82.

HAESBAERT, R. H. da. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

IBGE. **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: 02 jul. 2020.

JESUS, Fábio Nunes de. **Território e Territorialidade Negra Quilombola em Coqueiros: dos espaços de referências à afirmação indenitárias**. 2013. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia – PPGE do Departamento de Geografia (DGE) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Trad. Jess Oliveira. 1º ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Gustavo; CARVALHO, Roberta. Comunidades Quilombolas, Territorialidade e a Legislação no Brasil: uma análise histórica. **Revista de Ciências Sociais**, Paraíba, n. 30, p. 229-246, out. 2013. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/12745/9962>. Acesso em: 01 set. 2019.

LITTLE, Paul E., Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo

global. **Tellus**, Campo Grande, ano 2, n. 3, p. 33-52, 2002.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: LITTLE, Paul. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004. p. 251-290.

MARÉS, Carlos Frederico et al. (Org.). **Direitos Territoriais dos Povos e Comunidades Tradicionais em Situação de Conflitos Socioambientais**. Brasília: IPDMS, 2015. 776 p. Disponível em: <https://ipdms.files.wordpress.com/2015/10/livro-direitos-territoriais.pdf>. Acesso em: 01 set. 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MEDEIROS, R. M. V. Território, espaço de identidade. In: SAQUET, M. A; SPOSITO, E. S (org.). **Territórios e Territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MENDES, Maria Aparecida. “Saindo do quarto escuro”: violência doméstica e a luta comunitária de mulheres quilombolas em Conceição das Crioulas. **Mulheres quilombolas – territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Jandaíra, 2020

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. **Justiça socioambiental e Direitos Humanos: uma análise a partir dos direitos territoriais dos povos e comunidades tradicionais**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas**. 5 ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2014.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade, etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB-RJ, 05/11/2003.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

PORTELLI, Alessandro. **A história oral como arte da escuta**. Trad. Ricardo Santiago. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PEREIRA NETO, André de Faria; MACHADO, Barbara Araújo; MONTENEGRO, Antônio Torres. História Oral no Brasil: uma análise de produção recente (1988/2008). **Revista História Oral**, v.10, n.2, p. 113- 126. 2007. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=219&path%5B%5D=223>. Acesso em: 01 nov. 2020.

QUILOMBOS sem Covid-19. **Observatório da Covid-19 nos Quilombos**. 2020. Disponível em: <https://quilombossemcovid19.org/>. Acesso em: 02 dez. 2020.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 2003.

RODRIGUES, Barbara Luiza Ribeiro. **Direito ao território e modelos de desenvolvimento e(m) conflitos: a política pública social da regularização fundiária das comunidades quilombolas**. 2014 f. Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Goiânia. 2014.

SANTOS, Sônia Beatriz dos. Feminismo Negro Diaspórico. **Rev Gênero**, v.8, n.1. 2007. p. 11-26.

SAQUET, M. A. Por uma abordagem territorial. *In*: SAQUET, M. A; SPOSITO, E. S (org.). **Territórios e Territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. PRIOSTE, Fernando. **Quilombolas no Brasil e direitos socioambientais na América Latina**. *Rev. Direito Práx.* Vol. 8 no. 4. Rio de Janeiro. Oct./Dez. 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662017000402903. Acesso em: 05 dez. 2020.

SILVA, Aline. BARROS, Carolyne. NOGUEIRA, Maria. BARROS, Vanessa. “Conte-me sua história”: reflexões sobre o método de História de Vida. **Mosaico: estudos em psicologia**. Vol. 1, n.1, p. 25-35. 2007.

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**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

SILVA, Jêsiâne Lopes. **Associação de Pequenos Produtores Rurais do Coqueiro e seus processos educativos na construção da identidade territorial quilombola (Mirangaba – Bahia)**. 2017. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Diversidade – PPED do Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

SOUZA, M. L. de. “Território” da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. *In*: SAQUET, M. A; SPOSITO, E. S (org.). **Territórios e Territorialidades: teorias, processos e conflitos**. 1 ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

STAVENHAGEN, R. - Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

TERRA DE DIREITOS. **Racismo e violência contra Quilombos no Brasil**. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/acervo/publicacoes/livros/42/racismo-e-violencia-contraquilombos-no-brasil/22928>. Acesso em: 10 jan. 2020.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: História Oral**. 2 Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

TRECANNI, Girolamo. **Regularizar a terra: um desafio para as populações tradicionais**

de Gurupá. 2006. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido – PDTU do Núcleo de Altos Estudos da Amazônia da Universidade Federal do Pará.

WERNECK, Jurema. **Mulheres negras no SUS.** Mulheres de Luta, 2018. 1 vídeo (8 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Xdq9eiZO8Mw>. Acesso em: 01 nov. 2020.

ANEXOS

ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

- 1- Você poderia contar um pouco sobre a história da comunidade?
- 2- O que as palavras “comunidade” e “território” significam, atualmente, para você?
- 3- Como você vê a sua relação com a comunidade e o território?
- 4- Como você vê a relação da comunidade de Coqueiros com o território?
- 5- Em que momento os moradores de Coqueiros passaram a pensar no projeto de turismo de base comunitária? Qual a finalidade do Projeto Grota Quilombola?
- 6- Quem e como foi feita a mobilização para a criação do Projeto Grota Quilombola?
- 7- O que você acha que mudou na comunidade depois deste Projeto?
- 8- Você percebe dificuldades no seu cotidiano que dizem respeito ao fato de você ser mulher e quilombola? Se sim, você poderia falar quais?
- 9- Você tem seu espaço de fala e luta respeitado dentro e fora da comunidade?
- 10- Você já sofreu ou já presenciou situações de discriminação contra alguma mulher da comunidade? Na sua opinião, por qual motivo ocorrem essas situações?

CERTIDÃO DE RECONHECIMENTO DA COMUNIDADE DE COQUEIROS



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
 Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Coqueiros**, localizada no município de Mirangaba, Estado da Bahia, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 06, Registro n. 611, fl. 121, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s): Processo nº 01420.001220/2006-76

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.) [assinatura] Diretora da
 Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **31 de maio** de 2006.

O referido é verdade e dou fé

[assinatura]
 Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF – Brasil
 Fone: (0 XX 61) 3424-0106(0 XX 61) 3424-0137 – Fax: (0 XX 61) 3326-0242
 E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

"A Felicidade da negra é uma felicidade guerreira" (Wally Salomão)



UFG - UNIVERSIDADE
FEDERAL DE GOIÁS



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: O protagonismo sociopolítico das mulheres quilombolas da comunidade de coqueiros na Bahia: uma análise a partir da interseccionalidade feminista

Pesquisador: GIOVANA NOBRE CARVALHO

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 30422920.6.0000.5083

Instituição Proponente: Faculdade de Direito

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.983.912

Apresentação do Projeto:

Título da Pesquisa: O protagonismo sociopolítico das mulheres quilombolas da comunidade de coqueiros na Bahia: uma análise a partir da interseccionalidade feminista. Pesquisadora Responsável: GIOVANA NOBRE CARVALHO. N. CAAE: 30422920.6.0000.5083. Instituição Proponente: Faculdade de Direito. Membro da Equipe de Pesquisa: Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega.

A problemática a ser analisada nesta pesquisa diz respeito à reflexão sobre a influência da mulher quilombola na luta em defesa do território, mais especificamente sobre o protagonismo sociopolítico desse grupo nos movimentos sociais que buscam a efetivação do direito ao território e desenvolvimento das comunidades quilombolas. As mulheres quilombolas precisam se organizar para reivindicar seu protagonismo social e político perante as pautas de defesa do território e da identidade de sua comunidade. E, podemos dizer, que isto decorre da invisibilização das lutas das mulheres rurais. Estas sempre estiveram presente nas lutas sociais do campo, entretanto podemos dizer que tal protagonismo foi silenciado durante o contexto inicial das lutas dos movimentos sociais do campo.

Os pesquisadores pretendem demonstrar que o protagonismo sociopolítico das mulheres quilombolas na comunidade de Coqueiros/BA, decorrente da resistência às opressões de gênero, raça/etnia e classe, pode ser responsável pela autogestão e auto-organização do território pela

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2

Bairro: Campus Samambaia, UFG

CEP: 74.690-970

UF: GO

Município: GOIANIA

Telefone: (62)3521-1215

Fax: (62)3521-1163

E-mail: cep.prpi.ufg@gmail.com



comunidade, contribuindo, assim, para o alcance do seu etno-desenvolvimento.

MÉTODOS

Para o desenvolvimento deste projeto de pesquisa, que será executado em forma de dissertação, será realizada uma pesquisa de campo na comunidade de Coqueiros, localizada no município de Mirangaba, no Estado da Bahia.

A escolha da comunidade justifica-se, conforme já fora mencionado anteriormente, pela liderança e protagonismo que as mulheres desta comunidade vêm exercendo, no que tange a autogestão dos recursos do território, possibilitando o desenvolvimento do coletivo, assim como o resgate e preservação da identidade da comunidade. Fator este que fora constatado em uma visita a comunidade, no ano de 2018, na qual se estabeleceu um diálogo com esta a respeito das pautas territoriais, culturais e políticas da comunidade.

O método aplicado, durante a pesquisa de campo e especificamente com as mulheres de Coqueiros, será a História Oral. Este método, advindo da história, tem como objetivo aprofundar as informações reconstituindo narrativas de determinado momento e realidade, por meio de relatos orais (SILVA, BARROS, NOGUEIRA E BARROS, 2007). adotar-se-ão as seguintes categorias ao trabalhar com a interseccionalidade feminista: gênero, classe, raça/etnia, com o objetivo de realizar uma análise do entrecruzamento destes marcadores de opressão incidindo sobre a vida destas mulheres, que pertencem a uma classe e grupo étnico específico. Essa estrutura de coleta de informações tem como finalidade a reunião de dados baseados na fala e na experiência das próprias mulheres quilombolas.

A teoria da interseccionalidade, utilizada como referencial teórico e método, foi inicialmente cunhada e debatida no meio acadêmico por Kimberlé Crenshaw. Entretanto, outras autoras, do feminismo negro, já trabalhavam com este método de análise, mesmo sem utilizar a denominação "interseccionalidade", como Lélia Gonzáles, Ângela Davis e Audre Lorde.

Crenshaw (2002) defende que as opressões estruturantes devem ser analisadas de maneira a entender que estas não se sobrepõem e, sim, se entrecruzam. A autora defende que ao consideramos as zonas de intersecção, são maiores as possibilidades de uma análise mais aprofundada e de intervenções mais eficazes. Ao explicar sobre a interseccionalidade usada na teoria feminista, Crenshaw (2002) propõe um esquema, no qual demonstra a intersecção de vias, cada via corresponde a um eixo de poder, ou seja, quando estas se entrecruzam, temos mais de um marcador de poder incidindo sobre um mesmo eixo. Desse modo, buscar-se-á, por meio da análise interseccional de marcadores de opressão, compreender a estrutura a qual as mulheres



Continuação do Parecer: 3.983.912

quilombolas estão e já foram submetidas em sua vida, principalmente, no que tange ao seu protagonismo social e político dentro e fora da comunidade.

ROTEIRO DA ENTREVISTA

- 1-Você poderia contar um pouco sobre a história da comunidade?
- 2-O que a palavra “comunidade” e “território” significa, atualmente, para você?
- 3-Como você vê a sua relação com a comunidade e com o território?
- 4-Como você vê a relação da comunidade de Coqueiros com o território?
- 5-Em que momento os moradores de Coqueiros passaram a pensar no projeto de turismo de base comunitária? Qual a finalidade do Projeto Grota Quilombola?
- 6-Quem e como foi feita a mobilização para a criação do Projeto Grota Quilombola?
- 7-O que você acha que mudou na comunidade depois deste Projeto?
- 8-Você percebe dificuldades no seu cotidiano que dizem respeito ao fato de você ser mulher e quilombola? Se sim, você poderia falar quais?
- 9-Você tem seu espaço de fala e luta respeitado dentro e fora da comunidade?
- 10-Você já sofreu ou já presenciou situações de discriminação contra alguma mulher da comunidade?
- 11-Na sua opinião, essas situações ocorrem por uma questão de gênero – por ser mulher-, raça/etnia – por ser quilombola - ou classe social? Ou você acredita que ocorre pela incidência dos três juntos?

Tamanho da Amostra no Brasil: 50

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Demonstrar como o protagonismo sociopolítico das mulheres quilombolas na comunidade de Coqueiros, localizada em Mirangaba/BA, vêm fortalecendo a autogestão da comunidade sobre seu território, resgatando e preservando a identidade étnica da comunidade.

Objetivo Secundário:

Entender de que maneira essa comunidade se relaciona com seu território, no que diz respeito ao desenvolvimento da cultura, das tradições e das produções dos saberes tradicionais deste povo,

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prpi.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 3.983.912

objetivando compreender a importância das mulheres na construção e preservação desta identidade. Identificar, a partir da teoria interseccional feminista, o contexto de opressões em que as mulheres quilombolas estão inseridas, buscando entender a relação de gênero, classe, raça/etnia com as ruralidades, perpassando pela análise do não reconhecimento das mulheres como seres políticos e sujeitos de direitos.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

problemas na logística de ida para a comunidade. Possibilidade de não alcançar a hipótese proposta.

Benefícios:

Reconstruir, pelo método da história oral, a história da comunidade. Algo que poderá auxiliar a comunidade a registrar sua memória.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa é relevante e de baixo risco. O TCLE está bem construído e apresenta todos os elementos essenciais. Embora os pesquisadores não tenham observado os riscos aos participantes, analisamos que tais riscos são de constrangimento e perda de sigilo e confidencialidade dos dados. Os pesquisadores estão atentos a esses riscos.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Adequadamente apresentados: folha de rosto datada e assinada pelo diretor da Faculdade de direito; termo de compromisso dos pesquisadores.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Este estudo não apresenta óbices éticos.

Enviar a Anuência da Liderança da Comunidade para a realização da pesquisa. Deverá ser enviada por notificação assim que for obtida.

Considerações Finais a critério do CEP:

Informamos que o Comitê de Ética em Pesquisa/CEP-UFG considera o presente protocolo APROVADO, o mesmo foi considerado em acordo com os princípios éticos vigentes. Reiteramos a importância deste Parecer Consubstanciado, e lembramos que o(a) pesquisador(a) responsável deverá encaminhar ao CEP-UFG o Relatório Final baseado na conclusão do estudo e na incidência

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prpi.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 3.983.912

de publicações decorrentes deste, de acordo com o disposto na Resolução CNS n. 466/12. O prazo para entrega do Relatório é de até 30 dias após o encerramento da pesquisa março de 2021.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1484899.pdf	31/03/2020 11:30:32		Aceito
Cronograma	Cronograma.pdf	31/03/2020 11:29:24	GIOVANA NOBRE CARVALHO	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	31/03/2020 11:25:07	GIOVANA NOBRE CARVALHO	Aceito
Outros	Giovana.pdf	31/03/2020 11:20:33	GIOVANA NOBRE CARVALHO	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO.docx	31/03/2020 11:18:14	GIOVANA NOBRE CARVALHO	Aceito
Outros	Termo_de_Compromisso.pdf	18/03/2020 19:22:15	GIOVANA NOBRE CARVALHO	Aceito
Folha de Rosto	20200318162007.pdf	18/03/2020 19:08:28	GIOVANA NOBRE CARVALHO	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

GOIANIA, 22 de Abril de 2020

**Assinado por:
João Batista de Souza
(Coordenador(a))**

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prpi.ufg@gmail.com



Presidência da República

Casa Civil

Subchefia para Assuntos Jurídicos

DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003.

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

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

DECRETA:

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

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. [Vide ADIN nº 3.239](#)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I - denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;

II - circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;

III - limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e

IV - títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

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

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

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

I - Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional - IPHAN;

II - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA;

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

IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;

V - Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;

VI - Fundação Cultural Palmares.

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

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

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

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

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

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

Art. 13. Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será

realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I - Casa Civil da Presidência da República;

II - Ministérios:

a) da Justiça;

b) da Educação;

c) do Trabalho e Emprego;

d) da Saúde;

e) do Planejamento, Orçamento e Gestão;

f) das Comunicações;

g) da Defesa;

h) da Integração Nacional;

i) da Cultura;

j) do Meio Ambiente;

k) do Desenvolvimento Agrário;

l) da Assistência Social;

m) do Esporte;

n) da Previdência Social;

o) do Turismo;

p) das Cidades;

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

IV - Secretarias Especiais da Presidência da República:

a) de Políticas de Promoção da Igualdade Racial;

b) de Aqüicultura e Pesca; e

c) dos Direitos Humanos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Art. 25. Revoga-se o [Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001](#).

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

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA
Gilberto Gil
Miguel Soldatelli Rossetto
José Dirceu de Oliveira e Silva

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 21.11.2003

