



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ZENAIRA DA SILVA SANTOS

“A mulher é tudo, é guerreira”: mulheres, quilombo e cultura no
Território de São José da Serra/RJ

GOIÂNIA
2022



UFG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SÓCIO-AMBIENTAIS

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 Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Zenaira da Silva Santos

3. Título do trabalho

A MULHER É TUDO, É GUERREIRA: MULHERES, QUILOMBO E CULTURA NO TERRITÓRIO DE SÃO JOSÉ DA SERRA/RJ

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 **ZENAIRA DA SILVA SANTOS, Discente**, em 25/07/2022, às 12:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alecsandro José Prudêncio Ratts, Professor do Magistério Superior**, em 01/08/2022, às 00:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



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 **3064520** e o código CRC **694BFE0E**.

Referência: Processo nº 23070.031801/2022-11

SEI nº 3064520

ZENAIRA DA SILVA SANTOS

“A mulher é tudo, é guerreira”: mulheres, quilombo e cultura no
Território de São José da Serra/RJ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Instituto de Estudos Socioambientais, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de concentração: Natureza e Produção do Espaço.

Linha de pesquisa: Dinâmica Socioespacial.

Orientador: Professor Doutor Aleksandro José Prudêncio Ratts.

GOIÂNIA
2022

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

Santos, Zenaira da Silva

A mulher é tudo, é guerreira [manuscrito] : Mulheres, quilombo e cultura no território de São José da Serra/RJ / Zenaira da Silva Santos. 2022.

141 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais (Ieisa), Programa de Pós-Graduação em Geografia, Goiânia, 2022.

Bibliografia. Apêndice.

Inclui siglas, mapas, fotografias, abreviaturas, gráfico, tabelas, lista de figuras.

1. Mulheres Quilombolas. 2. Territórios Étnico-raciais. 3. Jongo. 4. Espaços Seguros. I. Ratts, Alecsandro José Prudêncio, orient. II. Título.

CDU 911



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SÓCIO-AMBIENTAIS
ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 70 da sessão de Defesa de Dissertação de **Zenaira da Silva Santos**, que confere o título de Mestra em **Geografia**, na área de concentração em **Natureza e Produção do Espaço**.

Aos quinze dias do mês de julho do ano de dois mil e vinte e dois, a partir das 09:00 horas, por meio de videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “A MULHER É TUDO, É GUERREIRA: MULHERES, QUILOMBO E CULTURA NO TERRITÓRIO DE SÃO JOSÉ DA SERRA/RJ.”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Alecsandro Jose Prudencio Ratts (IESA/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Rita de Cassia Martins Montezuma (UFF), membro titular externo; Professor Doutor Adriano Rodrigues de Oliveira (IESA/UFG), membro titular interno. 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 candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Alecsandro Jose Prudencio Ratts (IESA/UFG), Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos quinze dias do mês de julho do ano de dois mil e vinte e dois.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Rita de Cássia Martins Montezuma, Usuário Externo**, em 15/07/2022, às 14:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alecsandro José Prudêncio Ratts, Professor do Magistério Superior**, em 01/08/2022, às 00:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Rodrigues De Oliveira, Professor do Magistério Superior**, em 01/08/2022, às 09:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



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 **3048122** e o código CRC **03EBEB4E**.

Referência: Processo nº 23070.031801/2022-11

SEI nº 3048122

AGRADECIMENTOS

Sou grata aos homens e mulheres de São José da Serra, parentes e não parentes, que dedicaram parte de seus dias para me acompanhar nesta jornada. Nunca estive tão próxima da história de minhas/meus antepassadas/os. Dona Tetê, Dona Jorgina, Betinha, Tiana, Cida, Naína, Lena, Joana, Canecão (*in memoriam*) não existem palavras que traduzam meu sentimento de gratidão.

À professora Dra. Rita Montezuma, cuja existência motiva muitas mulheres negras universitárias de diferentes gerações. À Dra. Kênia Costa e professor Dr. Adriano Rodrigues. Saber que, mesmo com suas agendas apertadas, disponibilizaram-me atenção, afeto e ricas contribuições é algo inestimável.

Às/aos futuras/os graduadas/os, mestras/es, doutoras/es e colaboradoras/es que integram o Laboratório de Estudos de Gênero, Étnico-raciais e Espacialidades (LAGENTE), que me acolheram mesmo em meio à distância imputada pelo período pandêmico. Em especial, à Josy e a Raquel Mendes pelas trocas, arquivos e recepção sem limite de esforços quando cheguei à Goiânia com a cabeça completamente nas nuvens.

Às professoras, professores e administrativos do Programa de Pós-Graduação, com os quais pude contar, mesmo sem a oportunidade de conhecê-los pessoalmente. Inclusive ao Professor Dr. Eguimar Chaveiro e à professora Dra. Maria Geralda de Almeida (*in memoriam*), com quem tive o prazer de estudar.

À CAPES, pois o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, que me permitiu a dedicação exclusiva à pesquisa.

Obrigada Denizart Fortuna, Magno Klein e Verônica Raal, pelas dicas, conversas, ouvidos e tempo a mim dedicado. Por vocês existirem e me ampararem diversas vezes neste território de desafios e possibilidades que é a universidade: sinto-me honrada por tê-la/los em minha vida.

Grande honra é para mim estudar e contar com a orientação e, principalmente, com a paciência daquele cuja escrita transforma a minha forma de ver, ser e estar no mundo. Professor Dr. Alex Ratts, obrigada!

“Saiba quem está tocando a música antes que você dance”.
(Nikki Giovanni, 1971)

RESUMO

Unir-se a visibilidade das lutas das mulheres negras quilombolas é o ponto central dessa Dissertação que analisa o papel social das mulheres do território de São José da Serra no Rio de Janeiro. Voltamos nossos olhares para as práticas culturais desta comunidade ressaltando como a expressão afro-brasileira do jongo é apropriada pelas mulheres como forma de protagonismos e transformação de suas realidades. Em se tratando de uma pesquisa de cunho qualitativo, contamos com a realização de conversas informais gravadas e observação em campo. Sob o amparo teórico interdisciplinar estabelecido entre a ciência geográfica, a História e a Antropologia, o diálogo se desenvolve em três momentos principais: primeiramente partimos da escrita de mulheres quilombolas, acadêmicas e não acadêmicas, sobre seus territórios existenciais e alcançamos uma abordagem conceitual sobre os territórios étnico-raciais no contexto das comunidades quilombolas rurais; em um segundo momento, situamos o perfil das condições histórico-geográficas do território de São José da Serra; e, por último, tecemos como as mulheres se relacionam entre si, com o território e no território criando espaços de fortalecimento mútuo contra dispositivos racistas e sexistas. A pesquisa evidencia as estratégias de afirmação territorial e identitária do agrupamento, destacando os vínculos étnico-sociais estabelecidos através da rede de memória do jongo formada por diferentes comunidades jongueiras do Vale do Paraíba Fluminense. Observa-se ainda o protagonismo das mulheres de São José que desempenham diversos papéis de tomada de decisões a partir dos espaços domésticos, religiosos e produtivos no cotidiano da comunidade.

Palavras-chave: Mulheres Quilombolas. Territórios Étnico-raciais. Jongo. Espaços Seguros.

ABSTRACT

Uniting the visibility of the struggles of black quilombola women is the central point of this dissertation that analyzes the social role of women in the territory of São José da Serra in Rio de Janeiro. We turn our gaze to the cultural practices of this community, highlighting how the Afro-Brazilian expression of *jongo* is appropriated by women as a form of protagonism and transformation of their realities. As this is a qualitative research, we have recorded informal conversations and field observation. Under the interdisciplinary theoretical support established between geographical science, History and Anthropology, the dialogue develops in three main moments: first we start from the writing of quilombola women, academic and non-academic, about their existential territories and we reach a conceptual approach about the ethnic-racial territories in the context of rural quilombola communities; in a second moment, we situate the profile of the historical-geographical conditions of the territory of São José da Serra; and, finally, we weave how women relate to each other, to the territory and in the territory, creating spaces for mutual strengthening against racist and sexist devices. The research highlights the territorial and identity affirmation strategies of the group, highlighting the ethnic-social bonds established through the *jongo* memory network formed by different *jongo* communities in the Vale do Paraíba Fluminense. It is also possible to observe the protagonism of women from São José who play different roles in decision-making based on domestic, religious and productive spaces in the daily life of the community.

Keywords: Quilombola women. Ethnic-racial territories. Jongo. Safe Spaces.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1.	Localização do Quilombo São José em relação ao município de Valença.....	19
Mapa 2.	Disposição das casas e construções de São José com relação à altitude e vias de acesso.	28
Quadro 1.	Temas-chaves durante os grupos de conversas estabelecidos com as participantes da pesquisa.	14
Quadro 2.	Participantes da pesquisa com relação à data dos grupos de conversa, idade e residência.	15
Quadro 3.	Trabalhos de conclusão de curso desenvolvidos junto à comunidade São José da Serra.	16
Quadro 4.	Distância entre São José e os centros médicos de acordo com a especialidade. ...	24
Quadro 5.	Dissertações rastreadas no BTD/CAPES acerca das mulheres quilombolas na Área do Conhecimento da Geografia no período de 1987 a 2020.....	34
Quadro 6.	Aportes teóricos explorados pelas autoras.....	37
Quadro 7.	Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas.	42
Quadro 8.	Panorama da Geografia Cultural.	73
Quadro 9.	Fatores relacionados ao distanciamento da prática da expressão afro-brasileira do jongo identificados na literatura consultada.	82
Quadro 10.	Comunidades Quilombolas do estado do Rio de Janeiro e suas etapas no processo de titulação até março de 2022.	135

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Vista da estrada para o Grotão no interior do Quilombo São José.	18
Figura 2. Topografia de Mar de Morro da região onde São José está localizada na Serra da Beleza.	20
Figura 3. Altitudes registradas no interior da comunidade.....	21
Figura 4. Mobiliário para atendimento médico guardado no pátio da escola.....	23
Figura 5. Poster do Encontro dos Jongueiros de 2006.	31
Figura 6. Elizabeth e seu artesanato em 16 de outubro de 2021.	32
Figura 7. Espacialização das pesquisas desenvolvidas na Geografia.....	36
Figura 8. Árvore Jequitibá, a matriarca da comunidade.....	58
Figura 9. Linha histórico-geográfica do território de São José da Serra	59
Figura 10. Genealogia das participantes da pesquisa em São José a partir dos primeiros casais conhecidos.	65
Figura 11. Luzia e sua irmã durante o evento de 20 de novembro de 2021.....	72
Figura 12. Tambu, Candongueiro, instrumentistas e cantora (Luzia) em 20 de novembro de 2021.....	79
Figura 13. Fogão de lenha da cozinha da Elizabeth.	89
Figura 14. Comunidades Quilombolas do estado do Rio de Janeiro.....	137

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
A. Justificativas	7
B. Objetivos.....	8
B1. Objetivo geral	8
B2. Objetivos específicos	8
C. Metodologia.....	9
CAPÍTULO I. LOCALIZAÇÃO E INFRAESTRUTURA	18
1.1. Infraestrutura	22
1.2. Organização do território de São José	27
CAPÍTULO II. MULHERES E TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS	32
2.1. Estudos sobre as mulheres quilombolas no campo da Geografia	33
2.2. Mulheres negras quilombolas falam de si	40
2.3. Territórios étnico-raciais no contexto das comunidades quilombolas rurais	45
CAPÍTULO III. SÃO JOSÉ DA SERRA: DAS TERRAS DA FAZENDA AO TERRITÓRIO DE QUILOMBO.....	58
3.1. O vale do café e os antepassados	60
3.2. Processo de titulação	70
CAPÍTULO IV. CAMINHOS E PASSOS: DAS MULHERES QUILOMBOLAS AO JONGO.....	72
4.1. Práticas culturais quilombolas e suas espacialidades	73
4.2. Território do jongo e seus traços identitários sob o olhar das mulheres de São José	76
CAPÍTULO V. OS TERRITÓRIOS DAS MULHERES NO TERRITÓRIO DE SÃO JOSÉ DA SERRA.....	89
5.1. A cozinha	95
5.2. O roçado	98
5.3. Os quintais	101
5.4. O sagrado	103
5.5. Ser mulher quilombola em São José da Serra	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115
APÊNDICES.....	123
APÊNDICE A - Estudos sobre as mulheres quilombolas.....	123
1.1. Mapeando o tema de pesquisa.....	124
1.2. Produção em diferentes ramos do conhecimento	125
APÊNDICE B – Comunidades Quilombolas do Rio de Janeiro	135
APÊNDICE C – Modelo do termo de anuência assinado pelo presidente da associação	138
APÊNDICE D – Modelo do TCLE assinado pelas interlocutoras	139

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa foi iniciada em 2020 com meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás PPGeo/IESA. Trata-se de uma análise do papel social das mulheres quilombolas do território de São José da Serra localizado no Rio de Janeiro. Contamos com a tríade mulheres, quilombo e cultura para compreender a realidade das nossas interlocutoras. Houve a participação de seis mulheres residentes na referida comunidade e integrantes do grupo de expressão afro-brasileira conhecido como “Jongo de São José”.

Assim, nosso objetivo consiste na análise das dinâmicas específicas, nas quais estão inseridas as mulheres quilombolas de São José. Direccionamos nosso olhar para as espacialidades demarcadas por relações de poder sob a perspectiva das mulheres e para a análise dos aspectos identitários da prática do jongo. Pretende-se ainda compreender os processos espaço-temporais na formação do território de Quilombo São José da Serra/RJ.

O Quilombo São José está localizado na zona rural do Distrito de Santa Isabel do Rio Preto, município de Valença, no Vale do Paraíba Fluminense. Atualmente, a comunidade integra um conjunto de 43 quilombos situados no estado do Rio de Janeiro. Estima-se que residam em São José 200 (duzentas/os) moradoras/es distribuídas/dos por 476.38 hectares de terra.

O jongo é uma expressão afro-brasileira, também conhecida como caxambu, angona e tambu, entre outros nomes. A prática, cantada e dançada em forma de roda, é acompanhada pela percussão de tambores e tem uma origem comum, relacionada às lavouras de café do século XIX, ocorrendo sobretudo nas comunidades localizadas no Vale do Rio Paraíba do Sul (IPHAN, 2007; MONTEIRO, 2015). A área foi a principal exportadora de café mundial entre os anos de 1840 e 1875, tendo como base a mão de obra escravizada de crianças, mulheres e homens africanas/os e descendentes afro-brasileiros. É nesse processo histórico-geográfico que se desenvolvem os territórios quilombolas da região do Vale. É também nesse período que chegam os dois casais considerados ancestrais da atual comunidade de São José da Serra/RJ, vindos da Bahia para o trabalho nas lavouras do café.

¹ Canto de abertura dos jongueiros de São José da Serra. Uma reverência a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito. Um pedido de licença para começar a roda de jongo ou, em nossa analogia, para iniciar esses escritos.

O marco temporal considerado neste trabalho e, de importância para a comunidade, se inicia no ano de 1988, estendendemo-nos até o ano de 2021. 1988 é o ano do centenário da abolição e momento em que a Constituição Brasileira, por meio do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), reconhece o direito à propriedade legal das terras ocupadas pelos quilombolas. Fato que ampliou o debate teórico-jurídico, social e acadêmico em torno da temática territorial quilombola.

Para Beatriz Nascimento (1985) e Adelmir Fiabani (2012), os quilombos marcaram desde o período colonial, perpassaram diferentes ciclos econômicos, políticos e culturais, redefinindo-se através dos tempos. Este avanço nas discussões, acerca da disputa territorial, percorreu um longo caminho e hoje nos permite enveredar por recortes mais específicos, como as espacialidades femininas e expressões culturais quilombolas. Fato que Nascimento (1978) denomina de “paz quilombola” ao se referir às relações sociais intrínsecas ao cultivo, à organização social interna e às articulações das comunidades, para além do campo de batalhas travadas por suas/seus integrantes.

Na descrição de Flávio dos Santos Gomes em “Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil”, as mulheres são, desde o período formativo dos quilombos, responsáveis pela guarda das sementes e pela dimensão sagrada do grupo. Segundo seus estudos, elas escondiam os grãos entre seus penteados durante a busca por lugares estratégicos para se posicionarem o que garantia a (re)construção e produção econômica dos quilombos (GOMES, 2015). As mulheres também eram as responsáveis pelas orações que protegiam os agrupamentos daqueles que desejavam sua destruição e pela feitura de utensílios artesanais, além de estarem presentes nos enfrentamentos diretos às tropas escravistas (GOMES, 2015).

Na atualidade, para Givânia Maria da Silva (2020), as mulheres negras quilombolas são invisibilizadas ou postas como minorias, mesmo quando estão em posição de tomada de decisão nos engajamentos políticos de suas comunidades. Reconhecemos que histórico-culturalmente se atribui às mulheres negras um “lugar” inferiorizado nas relações sociais. Tomemos por exemplo as representações contidas no início do próprio feminismo que, entre outras demandas, expunha as mulheres como donas-de-casa excluídas do direito ao trabalho externo. Tal condição negava às mulheres negras o direito de serem vistas como mulheres, haja vista que estas integravam a classe trabalhadora no serviço doméstico, lavadeiras e quituteiras, desde a diáspora africana para o Brasil.

As diferentes formas de opressão direcionadas às mulheres negras se complexificam quando analisamos a realidade das mulheres negras e quilombolas. Além das estruturas opressivas raciais, sexistas, espaciais, entre outras, se inserem aspectos específicos de questões

“territoriais fundiárias e ambientais, o direito à propriedade, o modelo de desenvolvimento, ou mesmo a invisibilidade que foi imposta durante séculos aos quilombos” (SILVA, 2020, p. 41). Para Amária Campos de Sousa, Débora Gomes Lima e Maria Aparecida Ribeiro de Sousa (2020), afirmar-se uma mulher negra quilombola significa assumir que suas trajetórias são marcadas por preterimentos desde pequenas, mas também por lutas e resistência desde então.

Dandara de Palmares², Tereza de Benguela³, Mariana Crioula⁴ e tantas outras mulheres, cujos nomes dificilmente constam em livros escolares, documentários ou quaisquer outras formas de registros, tiveram seus corpos e coletividades ameaçados, mas também se tornaram ameaças aos processos coloniais de subordinação. Hoje, não estamos no período escravista que perdurou do século XVI ao XIX, os modos de dominação coloniais ganharam novas formas de discriminação, assim como as resistências também se remodelaram. Tantas são as mulheres negras quilombolas e rurais cujas resistências se dão em transmitir seus conhecimentos ancestrais às novas gerações para manter seus modos de vida, ou mesmo em acordar às quatro da manhã e se dirigir ao roçado para prover a alimentação de suas/seus filhas/filhos, entre outras lutas cotidianas por suas existências e de seus grupos. Inserimo-nos no debate sobre as mulheres negras pelo viés da Geografia Cultural, atentando-nos para a dimensão territorial, de gênero e de raça das comunidades quilombolas rurais.

As categorias territórios étnico-raciais no contexto das comunidades quilombolas rurais, as identidades quilombolas que lhe dão sentido e as territorialidades determinadas pelos modos de vida da população de São José em seu território serão construídas, principalmente, através das abordagens teóricas propostas por Alex Ratts (2003), Maria Geralda de Almeida (2010), Alfredo W. B. de Almeida (2011), Jussara Manuela Santos de Santana (2011), Joyce Alves Rocha (2014), Maria Albenize Farias Malcher (2017), Mariléa de Almeida (2018), entre outras/os autoras/es que nos ampararam na percepção do Quilombo São José da Serra através das falas das mulheres que o tem como território.

² Em “Heroínas Negras Brasileiras: em 15 cordéis”, a autora Jarid Arraes por meio de uma linguagem poética desvenda a história de mulheres negras importantes à história brasileira. Dandara surge como guerreira que lutou contra a escravização durante a resistência do Quilombo dos Palmares, no século XVII, ao lado de seu companheiro Zumbi dos Palmares, em Alagoas (ARRAES, 2017).

³ Tereza de Benguela tornou-se rainha do Quilombo do Quariterê, atual estado do Mato Grosso, após a morte de seu companheiro. Sob seu comando, o quilombo do Quariterê resistiu às pressões escravistas durante vinte anos, até 1770 (ARRAES, 2017). É em sua homenagem que se comemora o dia da mulher negra em 25 de julho.

⁴ Descrita como rainha na historiografia local, Mariana Crioula protagonizou a rebelião de novembro de 1838 ocorrida no Vale do Paraíba Fluminense. Ao lado de Manoel Congo e cerca de outras cem pessoas realizaram a maior fuga ocorrida na região cafeeira. Seu grito de resistência “morrer sim, se entregar nunca!” é lembrado no documentário: MARIANA Crioula, um grito de resistência (VASSÍLLIEVITCH, 2020).

A relação entre raça, gênero e espaço, pelo viés da Geografia é indicada por Lorena Francisco de Souza e Alex Ratts e se expressa “em consonância com outras ciências preocupadas em investigar as relações sociais e suas manifestações no espaço” (2008, p. 147). Para compreender as relações de poder presentes na comunidade de São José da Serra analisamos as relações sociais de respeito e de afeto que integram as subjetividades culturais do grupo sob o amparo de Davi Junior de Souza Silva (2019).

O conceito de cultura, centrado nas ações simbólicas do comportamento humano, conta com as leituras de José Luiz dos Santos (2006), Jussara Manuela Santos de Santana (2011) e Antonilda da Silva Santos (2019). A categoria das expressões culturais, tendo por centralidade os cânticos do jongo e a dança do caxambu praticados na comunidade de São José, foram analisadas através de Marcos André (2004), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN (2007), Ione Maria do Carmo (2012), Elaine Monteiro (2015) e Maria Luiza Oliveira (2018).

As políticas raciais que envolvem os grupos étnico quilombolas contou com a análise dos instrumentos legais de diferentes períodos tanto locais, quanto nacionais: Lei n°. 2.040 de 28 de setembro de 1871 (Conhecida como Lei do ventre livre); ADCT n° 68 da Constituição Federal de 1988 e o Decreto n°. 4.887, de 20 de novembro de 2003 (Regulamenta o procedimento para o reconhecimento dos territórios quilombolas), entre outros.

À medida que visualizamos os atores políticos do Vale do Paraíba Fluminense ao longo do tempo (Puris, Araris, Pitas, Xumetós, a igreja, a população africana e seus descendentes transmigrados através do atlântico e/ou do nordeste para o sudeste, os Barões do café, até alcançarmos a própria população de São José) delimitamos também os contornos geográficos de nossa região de trabalho (partimos dos Sertões da Paraíba Nova para os Sertões da Aldeia, então Freguesia, Vila de Nossa Senhora da Glória de Valença, o município de Valença, Distrito de Santa Isabel do Rio Preto e chegamos ao Quilombo São José da Serra). A construção a partir de uma menor escala geográfica para uma escala maior com seus distintos atores é possível devido aos escritos de Stanley Stein (1990 [1957]), Paulo Pereira dos Reis (1979), Hebe Maria Mattos e Lídia Celestino Meireles (1997), Ana Luiza Martins (1999), Roberto Guião de Souza Lima (2003) e Robert W. Slenes (2007).

Seguimos a percepção de Geny Ferreira Guimarães sobre as escritas enegrecidas desde dentro. Assim, enquanto mulher negra que trilha seu caminho como pesquisadora e traz na escrita a realidade de outras mulheres negras, acredito que no “campo das relações étnico-raciais, pesquisadores são militantes acadêmicos” (2020, p. 308). Voltamos nossas militâncias

à visibilidade das resistências cotidianas das mulheres quilombolas. Neste intuito, para cumprir o proposto, este relatório encontra-se dividido em cinco momentos dispostos da seguinte forma:

- em um primeiro capítulo apresentamos a localização, infraestrutura e organização interna do Quilombo São José na atualidade;
- no segundo capítulo, devido a importância de se consultar os estudos de raça no Brasil pelo recorte de gênero na dimensão dos territórios quilombolas, mapeamos o campo das pesquisas desenvolvidas que geraram a escrita de trabalhos de conclusão de Mestrado, Mestrado Profissional e/ou Doutorado junto aos programas de Pós-Graduação brasileiros em Geografia no período de 1987 a 2020. Inserimos o debate da produção sobre a mulher quilombola através de sua própria escrita, sejam elas acadêmicas ou não, mas que discutem seus territórios existenciais. Findamos este capítulo com uma construção conceitual acerca dos territórios étnico-raciais no contexto das comunidades quilombolas rurais;
- para o terceiro momento levantamos as informações e referências histórico-geográficas do território da Comunidade Quilombola São José da Serra no desejo de construir um perfil desse agrupamento étnico diferenciado. Neste capítulo serão apresentados os aspectos espaço-temporais de São José que envolvem desde o período cafeeiro no Vale do Paraíba fluminense até a titulação do território pela organização política da comunidade;
- o quarto capítulo desta Dissertação discute a expressão afro-brasileira do jongo como elemento identitário, espaço de aprendizado e empoderamento das mulheres quilombolas de São José da Serra, além do jongo como um território de mobilização e representatividade;
- em um quinto capítulo, debatemos os territórios das mulheres dentro do território de São José constituído por seus espaços seguros de apoio mútuo, fortalecimento e ensinamentos. Apresentamos ainda, o que é ser mulher quilombola através das vozes das mulheres de São José da Serra.

A. Justificativas

Em entrevista concedida em 1976 à Revista Manchete a historiadora Beatriz Nascimento⁵ já afirmava a dificuldade de se separar as motivações pessoais das científicas, haja vista que sua condição existencial de mulher negra é um dos principais motivadores à (re)escrita da história dos sujeitos negros no Brasil. Também para mim o interesse na temática da mulher negra quilombola antecede a própria trajetória acadêmica de pesquisadora, alcança as lembranças de infância, as histórias contadas por minha mãe sobre a comunidade onde sua mãe morava, trabalhava na colheita do café, exercia suas práticas religiosas, o ofício de parteira e da sua própria inserção prematura no trabalho das antigas fazendas cafeeiras, aos oito anos de idade.

Possuíamos a motivação e o contato pré-existente, mas faltava-nos conhecer o universo acadêmico e o aporte teórico que nos permitisse permutar aquele olhar infantil que denominava o quilombo de “roça”, lugar da infância, das férias, do encontro com a família distante, para um território de resistência política, econômica e cultural. O quilombo é também o lugar do afeto, do cotidiano, do sagrado, de paz, que justifica nossa escolha por abordar as espacialidades negras femininas em São José a partir das experiências e subjetividades que se inserem na prática cultural do jongo.

A reflexão acerca das relações com o espaço de sujeitos que se (re)articulam política, cultural e socialmente é um dos pontos de partida básicos aos estudos geográficos. A escolha de mulheres negras, da dança e da comunidade quilombola para o estudo dessas relações encontram aporte não somente na Geografia, mas nos estudos historiográficos e antropológicos, que inspiram três razões principais de reconhecida importância acadêmica e social:

- (1) a pouca produção acadêmica no campo da Geografia sobre a temática de gênero e cultura no contexto dos territórios quilombolas, no âmbito dos trabalhos de conclusão de curso na pós-graduação (como apresentaremos no capítulo deste trabalho), aliada à forma como a cultura afro-brasileira é trabalhada nas licenciaturas em Geografia, descrita por Raquel Almeida Mendes (2020) como reducionista, descritiva e estereotipada, nos leva a crer que a pouca produção está relacionada, entre outras questões, à baixa visibilidade atribuída às temáticas das relações étnico-raciais no próprio meio acadêmico. Demonstrando não só a importância acadêmica, como o potencial desmistificador dos trabalhos desenvolvidos sobre temáticas quilombolas.

⁵ A entrevista concedida à Rede Manchete em setembro de 1976 encontra-se transcrita na íntegra em: NASCIMENTO, Maria Beatriz, 1942 – 1995. Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. p. 97-103.

- (2) Para Carlídia Pereira de Almeida (2020), os saberes quilombolas são construídos em um campo de conhecimento desprendido do atual modelo produtivo capitalista de matriz colonial. Apreender parte deste conhecimento na escrita acadêmica é enriquecedor tanto às universidades quanto ao grupo social envolvido.
- (3) o fato de o atual cenário político governamental no âmbito brasileiro contemporâneo manifestar ações desrespeitosas tanto à educação, quanto às comunidades negras, às mulheres, ao próprio modo de vida rural e aos movimentos sociais concernentes, por si só desvela a necessidade de as universidades assumirem o desafio ético, político, cultural e, principalmente, epistemológico de reconhecer o conhecimento popular quilombola ancestralizado⁶ e o conhecimento científico como entrelaçados na história da própria ciência.

B. Objetivos

B1. Objetivo geral

Apontar as dinâmicas específicas em que estão inseridas as mulheres do território do Quilombo São José da Serra/RJ, em suas relações de poder e com o território, indicando como a prática do Jongo é apropriada por essas mulheres como forma de protagonismos e transformação das suas realidades.

B2. Objetivos específicos

- Compreender espacialmente o quilombo São José, suas relações de poder e suas trajetórias históricas;
- Entender a participação da mulher na formação do território quilombola sob a ótica da Geografia;
- analisar em campo as percepções das mulheres quilombolas sobre o quilombo, o território e as práticas do jongo como fator identitário;

⁶ Ao apontar o conhecimento quilombola como ancestralizado remetemo-nos aos universo das normas culturais, políticas, leis científicas, princípios éticos, práticas e técnicas deixadas pelos antepassadas e transmitidas entre gerações (FOÉ, 2011).

C. Metodologia

Este estudo conta com a observação direta em campo e a participação de seis (06) mulheres quilombolas jongueiras da comunidade negra rural de São José da Serra localizada no Rio de Janeiro/RJ. Foi iniciado em 2020/1, período no qual ingressei na linha de pesquisa Dinâmica Socioespacial do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Goiás no Instituto de Estudos Socioambientais.

Os desafios da escrita acadêmica por vezes me pareceram becos e ruas imaginárias, pelas quais nunca passei e por inúmeras vezes me perdi. A busca por uma saída justa com a confiança em mim depositada tanto pelas mulheres participantes, quanto pelo orientador e pela instituição acadêmica na qual fui acolhida foi atravessada por momentos de fortes tempestades. Propus uma pesquisa anticolonial, como perspectiva teórica buscando contribuir com o afastamento das epistemologias dominantes, mas mantivemos autores que não transitam em tais pensamentos. Realizamos então a crítica de que mesmo a ciênciometria realizada apontou que os estudos aplicados à população feminina negra quilombola na Geografia é feito a partir de teóricos cujos escritos não vislumbram as relações raciais como estruturante da formação territorial da sociedade brasileira, algo que delimito como uma lacuna longe de ser preenchida.

A perda da referência bibliográfica sem rápida reposição retardou em deveras a pesquisa. Nesta ordem, a rede que formamos nos estudos presenciais também corroboram para indicações de autores e autoras que tenham os estudos étnico raciais em sua dimensão analítica, algo que os *sites* de buscas *online* não são capazes de captar. Não se trata de descartar os avanços nos diferentes ramos do conhecimento pelos estudos não coloniais, mas à medida que o tempo se esvaía mais distante da proposta inicial eu me encontrava. O exercício pessoal da escrita de uma Geografia sensível tornou-se outra mudança quanto ao projeto inicial, mais um item na lista dos afazeres em futuros possíveis.

Cabe salientar que adotamos expor o primeiro nome de autoras e autores que integram esta pesquisa. Ato não tão fácil, mas concernente à proposta de cooperar com a visibilidade não só da temática, também daquelas/es que se debruçam sobre ela. Outra questão importante é a escolha por redigir a pesquisa em primeira pessoa, os vários “eus” dentro desses becos metodológicos estão presentes nas linhas e entrelinhas da pesquisa, assim utilizamo-nos, em momentos adequados do “plural de modéstia” e, em outros, a primeira pessoa do singular, logo, ambas as formas se encontram nesta frente de escrita. A escolha dos termos a serem usados, eleição de conteúdo e seleção das partes das conversas gravadas também se mantiveram em contínua revisão. Mesmo com o amparo literário, metodológico e docente do orientador, não

há como dizer que existe uma receita a ser seguida, onde ingredientes e medidas estejam pré-definidos.

Dentre as mudanças ocorridas ao longo do desenvolvimento da pesquisa, nosso planejamento inicial era o de uma inserção prévia no chão do universo pesquisado, fundamental à participação das mulheres quilombolas desde a concepção e planejamento da pesquisa. Dessa forma, estariam presentes os anseios, interesses, incertezas e indagações da comunidade desde a elaboração das hipóteses e do próprio problema científico, conforme nos inspirou David Jr. de Souza Silva (2019). Contudo três fatores agiram em desacordo desse planejamento inicial provocando caros afastamentos, atrasos, novos planejamentos e novos rumos metodológicos:

- (01) durante esta pesquisa, a pandemia provocada pela Covid-19 acometeu diversos países, inclusive o Brasil. Por consequência, houve a suspensão das atividades acadêmicas de forma presencial e dificuldades de conectividade com a comunidade universitária. Com as mudanças abruptas no calendário acadêmico, as disciplinas do primeiro semestre de 2020 passaram a ser oferecidas a partir de julho de 2020;
- (02) por medida de proteção o acesso às comunidades tradicionais devido à pandemia de Covid-19 foi interrompido. Somente em outubro de 2021 os moradores e moradoras de São José da Serra/RJ voltaram a receber a entrada de visitantes, após a segunda dose da vacina ter sido aplicada na comunidade⁷. Segundo informações obtidas, a prefeitura de Santa Isabel do Rio Preto também manteve de 15 de maio a 12 de julho de 2020 uma equipe na estrada da cidade para impedir a chegada de pessoas que não residissem na cidade, contribuindo com o isolamento da comunidade que não apresentou casos da doença;
- (03) as pesquisas envolvendo seres humanos não podem ser iniciadas sem a aprovação do Conselho de Ética em Pesquisa. Procedimento feito por meio de envio do projeto com o número de pessoas a serem entrevistadas, problema de pesquisa, hipóteses, fatores de inclusão e exclusão, além das perguntas da entrevista. Autores como Túlio Batista Franco evidenciam os riscos deste padrão regido por métodos científicos positivistas que limitam as investigações na área de ciências sociais e humanas, o ato criativo, a “ciência intuitiva”, que em muito se distanciam de

⁷ Segundo informação do senhor Toninho Canecão fornecida dia 16 de outubro, a terceira dose estava programada para duas semanas após a nossa visita.

protocolos concernentes às ciências biomédicas (FRANCO, 2015), grupos originalmente analisados pelos referidos comitês⁸.

Isto posto, o estudo demandou, em um primeiro momento, a realização de uma etapa na qual identificamos e analisamos as contribuições teóricas para se consultar o desenvolvimento científico sobre a temática explorada. Embora se trate de uma pesquisa qualitativa, o método usado na etapa da bibliometria foi também baseado em concepções quantitativas. Nesta fase tivemos o objetivo de mapear e quantificar a produção acadêmica sobre mulheres quilombolas, desenvolvidas junto aos Programas de Pós-Graduação brasileiros que geraram a escrita de trabalhos de conclusão de Mestrado, Mestrado Profissional e/ou Doutorado entre os anos de 1987 e 2020 junto ao Banco de Teses e Dissertações Capes⁹. O resultado integral do levantamento tornou-se o “APÊNDICE A - Estudos sobre as mulheres quilombolas”. Na sequência, em julho de 2021, iniciamos a feitura dos mapas com o *software* de geoprocessamento QGIS 3.16 para processamento. Os arquivos com os dados geoespaciais foram obtidos nas bases:

- cartográficas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas - IBGE, referentes ao ano de 2017 (<https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/malhas-territoriais/15774-malhas.html?edicao=27411&t=downloads>);
- as áreas quilombolas foram levantadas junto ao Instituto Nacional de Reforma Agrária - INCRA (https://certificacao.incra.gov.br/csv_shp/export_shp.py), não datados;
- o modelo digital de elevação foi retirado do banco de dados geomorfológicos do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais - INPE (<http://www.webmapit.com.br/inpe/topodata/>), não datados.
- a bacia hidrográfica do Rio Paraíba do Sul e afluentes do rio Indaiá que cortam Valença e o Quilombo São José, respectivamente, foram disponibilizados pela Agência Nacional de Águas e Saneamento Básico - ANA (<https://metadados.snirh.gov.br/geonetwork/srv/api/records/48387dfa-0fd1-4acc-99e1-189ca6f6abed>), bases concluídas em 2013 e;
- Fundação Brasileira para o Desenvolvimento Sustentável, bases datadas de 2021, (<https://geo.fbds.org.br/RJ/VALENCA/HIDROGRAFIA/>).

⁸ Não tratamos aqui de requerer que nossas pesquisas se deem a *la vontê*. A proteção das participantes, que se dispõem a dividir conosco seus conhecimentos, é de suma importância. Tratamos aqui de reconhecer que pesquisas qualitativas das ciências humanas não podem ser tratadas de forma fechada e apriorística.

⁹ Este período foi eleito devido aos limites da própria plataforma. O ano de 1987 correspondente aos primeiros trabalhos constantes no BTD/Capes e 2020 é o ano que findamos nosso levantamento.

Em outra frente metodológica utilizamos a revisão bibliográfica de livros, teses, dissertações e artigos acadêmicos de teóricos que se debruçaram sobre a temática pretendida. Dado o diálogo interdisciplinar que uma abordagem sobre as mulheres negras quilombolas exige, envolvemos diferentes áreas do saber, das quais se sobressaíram Geografia, História e Antropologia. Acionamos ainda leis e resoluções de diferentes instâncias e períodos históricos referentes às populações negras no Brasil. Foram realizados dois grupos de conversas informais gravadas durante a realização do trabalho de campo sob os critérios de gênero e faixa etária (acima de 18 anos).

A geo-historiografia de São José realizada no subitem “O Vale do café e os antepassados” estendeu-se, tornando-se longa diante de nossas pretensões de pesquisa. Contudo mesmo 130 anos após a dita abolição, muitos temas relacionados à população negra no Vale do Café ainda são negligenciados: como a tutela de crianças no pós-abolição para que estas continuassem a ter seus trabalhos explorados e a presença da população originária na região na contramão do vazio demográfico afirmado. Assim, sentimos no desejo de manter a escrita.

O amparo de documentários realizados pelos/com/sobre quilombos e/ou comunidades jongueiras da região sudeste disponibilizados no *youtube* foram um auxílio essencial durante o período pandêmico. Citamos como recursos audiovisuais utilizados:

- filme *Ori*¹⁰ dirigido pela cineasta e socióloga Raquel Gerber, roteiro e narrativa da historiadora Beatriz Nascimento. Nascimento protagonizou, por meio de sua escrita, um deslocamento discursivo sobre o fenômeno quilombo, trazendo-nos um olhar sobre as relações sociais, econômicas, culturais e políticas que a população quilombola exercia entre si e com a vizinhança. Daí sua importância para este trabalho;
- documentário *Quilombo São José da Serra*. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=f0as11-SpP4&t=1809s>. Acesso em 22 de Set. 2021;
- participação no “Encontro de Jongueiros Paulista” ocorrido *online* no período de 18 a 20 de dezembro de 2020;
- o livro-cd com os jongos cantados em São José que se tornou não só um apoio essencial à pesquisa, cujas letras encontram-se inseridas em diferentes momentos deste trabalho, mas um companheiro ouvido repetidas vezes nos momentos mais difíceis e solitários da produção acadêmica.

¹⁰ Em português *Ori*, em yorubá *Orí*. Em sua narrativa, Nascimento descreveu *Ori* como a “iniciação a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesmo e se complete com seu passado, com seu presente, com seu futuro, com a sua origem e com o seu momento ali” (NASCIMENTO, 1989).

Os trabalhos de campo tiveram início de forma tardia. Uma primeira inserção na comunidade, composta de duas visitas realizadas em dias intercalados, ocorreu em 29 de agosto e 01 de setembro de 2021. Ficamos fora da comunidade, na cidade de Ipiabas/Barra do Pirai/RJ, a 40 km de São José, na casa de uma parente que se dispôs a nos acompanhar e ser o nosso elo nos encontros e reencontros dentro da comunidade. As conversas realizadas nos serviram para reaproximação, também para reformulação do roteiro das entrevistas.

Retornamos dia 16 de outubro de 2021. Foi organizada uma entrevista que se tornou inviável. Quando chegamos à casa de Luzia (uma das cantoras do jongo, hoje com 37 anos de idade) era pouco antes das 13 horas, ela havia acabado de fazer o almoço que fora compartilhado com as/os parentes de outras casas. Outras duas mulheres se interessaram pela participação na entrevista, sua mãe Jorgina e Elizabeth, filha do senhor Manoel Seabra, antigo líder político da comunidade (falecido em 2018). Realizamos, então, um grupo de conversa informal gravada em áudio¹¹. Vale ainda dizer que, em se tratando de um estudo sobre as mulheres, os homens não estarão presentes nesses grupos, porém, esses já foram privilegiados em pesquisas anteriores¹².

O Tambu¹³ estava marcado para este dia (16 de outubro de 2021) às 15 horas no Grotão (parte mais alta da comunidade). A roda não aconteceu, pois além da chuva, Dona Tetê, a líder espiritual da comunidade, responsável pela benção inicial da atividade estava resfriada e havia tido uma queda em seu quintal um mês antes, encontrando-se fragilizada. O primeiro ensaio aberto para pessoas de fora da comunidade, após o isolamento social devido ao Covid-19, ocorreu uma semana após minha primeira estada na comunidade, com uma gravação feita para o Globo Rural¹⁴.

Após a experiência do dia anterior percebemos que as mulheres preferiam realizar as entrevistas em grupo. Embora estabelecessem conversas individuais, durante as gravações elas preferiam não estar sozinhas. Mariléa Almeida (2018) descreveu um comportamento similar: ao chegar no Quilombo da Tapera, ela foi advertida de que nenhum/a dos/as integrantes tinha permissão de falar sozinha/o com pesquisadores/as nem jornalistas. A medida foi adotada após

¹¹ Os termos de consentimento livre e esclarecido – TCLE – foram lidos, explicados e assinados pelas participantes e se encontram nos apêndices de “D” até “I” da pesquisa.

¹² Os homens estão presentes em trabalhos como: Carmo (2012); Rocha (2014) e Louzada (2017).

¹³ Como é possível observar no subitem “Os traços identitários e o território do jongo sob o olhar das mulheres de São José”, o termo jongo é por vezes empregado de forma genérica para abranger as práticas do caxambu, tambor, tambu e angona. As moradoras de São José utilizavam-se do termo tambu durante a conversa. Entre si perguntavam somente “você vai?” ou “vai lá em cima” com relação à roda de jongo que estava marcada naquele dia, sem mesmo usar uma denominação.

¹⁴ Esta informação foi adquirida através do senhor Toninho Canecão e ainda não conseguimos localizar as filmagens através do site da emissora.

uma enchente ocorrida em Petrópolis quando a comunidade passou a ser assediada para que não voltassem a ocupar seu território. A autora descreveu que outros/as moradores/as sempre se aproximavam quando as conversas iniciavam. Apesar de não termos sido informadas de tal acordo em São José, outras moradoras também se aproximavam durante as entrevistas, assim sendo a observação em campo nos levou a uma reavaliação do nosso procedimento o que implicou em mudanças para maior adequação à realidade e necessidades das participantes. Quanto a essas transformações reelaboramos nosso modelo de perguntas pré-definidas para um roteiro de temas-chaves separados por eixos que nos levaram à compreensão de como essas mulheres se relacionam entre si, com o território e no território:

Quadro 1. Temas-chaves durante os grupos de conversas estabelecidos com as participantes da pesquisa.

EIXOS	PRINCIPAIS PERGUNTAS	INFORMAÇÕES ALCANÇADAS
Identificação	Onde nasceu? integrantes da família? Educação formal?	Informações gerais.
Atividades, trabalho e mobilidades	Trabalham fora da comunidade; Qual o número de vezes que saem da comunidade e principais motivos; Morou fora da comunidade?	Articulações do território com seu entorno através das experiências das mulheres.
Atividades, participações e lazer	Informações sobre seus deslocamentos e permanências dentro da comunidade.	Registrar as dinâmicas territoriais internas.
ser mulher quilombola em São José	O que é ser mulher quilombola? Qual sua maior satisfação em ser quilombola?	Identidades territoriais quilombolas e a territorialidade étnica das mulheres da comunidade.
Jongo e religiosidade	O que é cultura para você? Como se dá a transmissão das memórias, saberes e fazeres?	Como as mulheres se relacionam com o território através das expressões culturais afro-brasileiras

Fonte: SANTOS, Zenaira (2022).

Sob essa nova perspectiva realizamos um segundo grupo de conversas gravadas em 17 de outubro na casa de Dona Tetê. Notamos aqui a mesma refeição compartilhada com outras pessoas que não eram moradoras daquela residência. A conversa foi realizada na cozinha com três participantes ao mesmo tempo: Dona Tetê, sua filha Cida e sua filha Naína. Permaneci o restante da tarde na casa de Dona Tetê. Em somatório, ambas as gravações têm a duração de pouco mais de 120 minutos, transcritos entre outubro e novembro de 2021. Quanto às transcrições, inspiradas por Lélia Gonzales e a potência por ela atribuída ao pretuguês, enquanto marcas linguísticas de um idioma africano, tivemos a preocupação de apreender a riqueza das falas, mantendo na escrita as variações linguísticas das mulheres participantes. Os grupos foram organizados da seguinte forma:

Quadro 2. Participantes da pesquisa com relação à data dos grupos de conversa, idade e residência.

GRUPOS	PARTICIPANTES	IDADE	RESIDÊNCIA
01 16/10/2021	Jorgina da Silva Roberto (Dona Jorgina)	69 anos	Parte plana da comunidade
	Maria Luzia da Silva Roberto (Luzia)	37 anos	
	Elizabeth Seabra Procópio (Beth)	63 anos	
02 17/10/2021	Terezinha Fernandes de Azedias (Dona Tetê ou Mãe Tetê)	78 anos	Parte alta (Grotão) da comunidade
	Maria Aparecida Fernandes de Azedias (Cida)	52 anos	
	Janaína Fernandes de Azedias (Naína)	50 anos	

Fonte: trabalho de campo realizado em 2021.

Elaboração: SANTOS, Zenaira (2022).

Dona Tetê me deu informações pessoalmente valiosas sobre minha avó, sobre sua importância por ora da inserção da umbanda na comunidade por sua mãe Zeferina, na década de 1950 (os atendimentos espirituais tiveram início na década de 1950, porém a construção do terreiro é datada somente da década de 1970). Estas informações integravam a motivação inicial para realizar a pesquisa com este grupo específico de mulheres, o encontro com minhas próprias antepassadas. Evidenciamos que essa não neutralidade me torna ainda mais comprometida com o rigor e integridade que a produção científica necessita.

Segundo Dona Tetê a árvore Jequitibá que se encontra nas terras do quilombo, faz parte da comunidade há mais de 300 anos e é chamada de matriarca pelo grupo. Assim, quando deixei a casa de Mãe Tetê, sua neta, filha de Naína, Paloma de 21 anos nos levou à matriarca da comunidade. Dona Tetê nos ensinou a tocar três vezes na árvore, pedir licença para se aproximar e conversar (discorremos sobre a matriarca no quinto capítulo “Os territórios das mulheres no território de São José da Serra”).

Quando cheguei à casa de Albana, a única irmã de minha mãe ainda residente na comunidade, encontramos com uma das filhas de Jorgina, com quem havíamos conversado no dia anterior. Para além do uso comum dos recursos naturais e dos espaços sociais, notamos ao chegar na casa de Luzia, de Tetê e de Albana, o compartilhamento do almoço com outras/outras moradoras/es, notamos a presença de outras pessoas nos quintais e principalmente nas cozinhas. Reconhecemos nestes espaços, lugares de conversa das mulheres, de trocas e de afetos, como abordamos no capítulo 5.

Outro fato que nos chama a atenção se refere ao uso do gravador como ferramenta para apreender as narrativas. As falas eram mais tolhidas assim que ele era ligado. É notório nessa mudança de comportamento que existe uma espécie de “código” que parece responder a duas perguntas não feitas: o que pode ser falado? O que pode ser gravado? Sobressalto que não era cabível ao cenário a pergunta “com quem pode ser falado?”, haja vista que enquanto a gravação não fora iniciada e após o gravador ser desligado, tudo voltava ao normal. Outros autores que

realizaram suas pesquisas em agrupamentos étnicos rurais com entrevistas gravadas também relataram suas percepções. Em sua Tese, Ratts descreve que a:

Cada fotografia ou gravação consentidas e cada diálogo prolongado se davam num campo de construção da imagem e da voz do outro. No meio da conversa percebíamos que não se tratava apenas de um papo de amigos (2001, p. 155).

Foram levantados seis (06) trabalhos de conclusão de cursos (quadro 1) realizados unicamente sobre o quilombo São José e outros cinco (05) que envolviam diferentes comunidades da região sudeste ao mesmo tempo. Os trabalhos abaixo foram lidos na íntegra, mas somente as dissertações de 2012 e 2017 e a tese de 2014 integram esta pesquisa.

Quadro 3. Trabalhos de conclusão de curso desenvolvidos junto à comunidade São José da Serra.

Autor	Título	Ano	Nível	Área	Universidade
Monique Pereira da Silva	Ah, eu sou jongueiro cumba! Negociação e resistência no jongo hoje	2011	Graduação	Comunicação Social e Jornalismo	UFRJ
Ana Paula Viana Catão	Turismo de base comunitária no Quilombo São José da Serra/RJ	2014	Graduação	Turismo	UFF
Priscila da Cunha Bastos	Entre o quilombo e a cidade: trajetórias de individuação de jovens mulheres negras	2009	Mestrado	Educação	UFF
Ione Maria do Carmo	“O caxambu tem dendê: jongo e religiosidades na construção da identidade quilombola de São José da Serra	2012	Mestrado	História	UNIRIO
Jorlandro Augusto Louzada	Educação quilombola e leituras curriculares em São José da Serra. Identidades e políticas possíveis	2017	Mestrado	Educação	UERJ
Joyce Alves Rocha	Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental	2014	Doutorado	Meio Ambiente	UERJ

Fonte: Elaborado com base no levantamento bibliográfico.

Elaboração: SANTOS, Zenaira (2022).

Na segunda-feira, 18 de outubro, realizamos fotos externas da comunidade, dos lugares que foram mais referenciados nas conversas. Fomos às escolas públicas de Pedro Carlos, Santa Isabel do Rio Preto e Conservatória, também às igrejas católicas destas mesmas cidades. As únicas escolas da região estavam fechadas por conta da pandemia do Covid-19 (dentro da comunidade, em Santa Isabel do Rio Preto e em Conservatória). Também fomos ao mirante da Serra da Beleza para fotografar a paisagem de mares de morro (discussão presente no próximo capítulo: “Localização e infraestrutura”).

Com relação ao fator geracional, apesar de algumas jovens serem responsáveis por diferentes agências dentro da comunidade, outras têm uma fala que coaduna com a fala de algumas mulheres mais velhas. Por outro lado, algumas anciãs falam com o mesmo

empoderamento que as primeiras jovens às quais nos referimos. Contudo, todas as mulheres participantes da pesquisa têm consciência da importância de ser quilombola e afirmamos que esta condição é essencial aos protagonismos femininos.

Retornamos à Santa Isabel do Rio Preto em 05 de abril de 2022, com o intuito de ir à São José, todavia havia chovido na região e não conseguimos entrar na comunidade. Este fato surge não só como dificultador do trabalho de campo, mas como uma crítica, pois apesar de não conseguirmos entrar, tivemos contato com uma das moradoras que nos disse que é comum, quando chove, a estrada ser afetada, porém as/os moradoras/es que trabalham fora do quilombo precisam sair. A moradora nos informou que no passado até mesmo festividades agendadas na comunidade deixaram de ocorrer devido ao movimento de terras na estrada que leva ao quilombo durante as chuvas.

CAPÍTULO I. LOCALIZAÇÃO E INFRAESTRUTURA

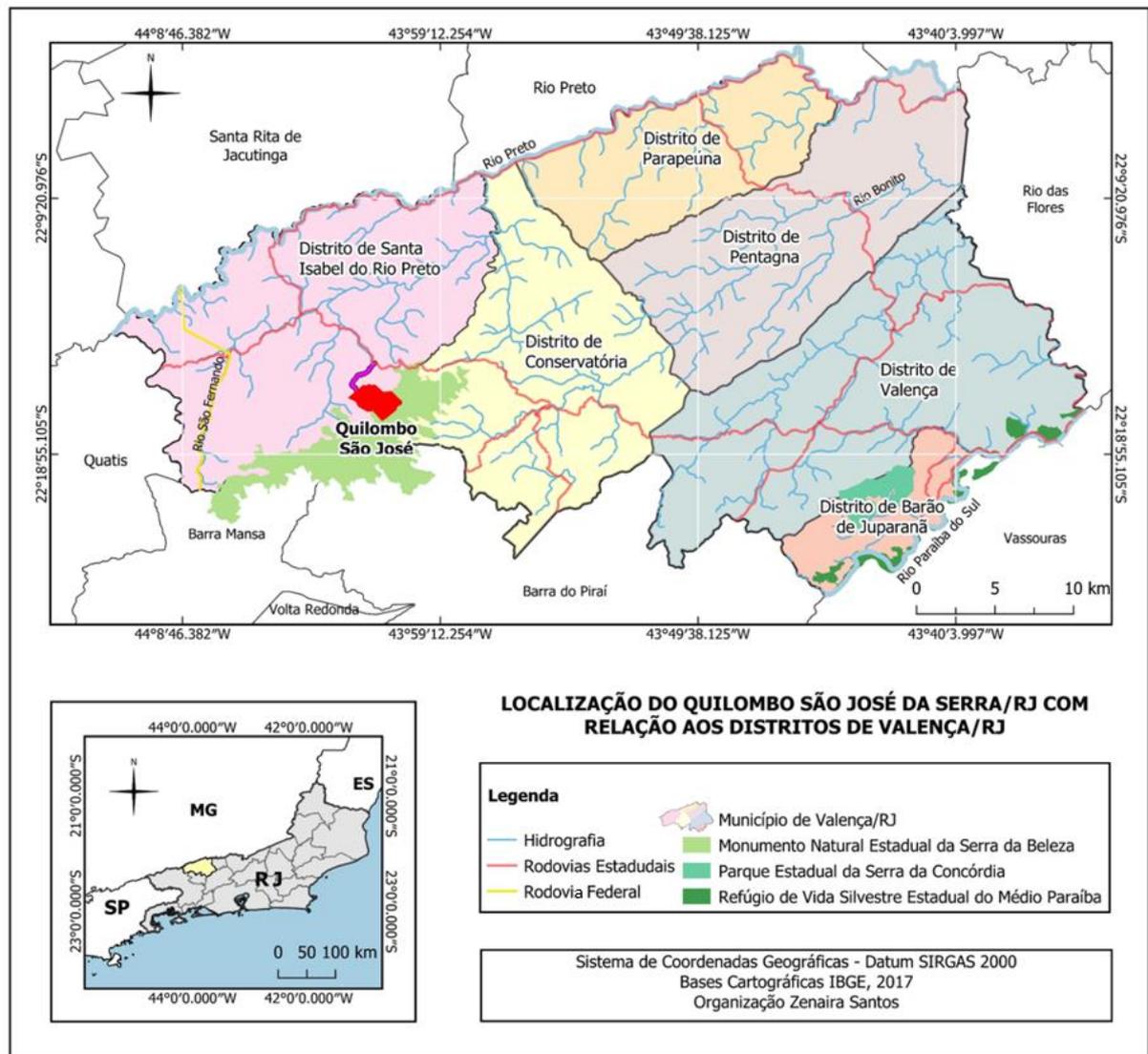
Figura 1. Vista da estrada para o Grotão no interior do Quilombo São José.



Fonte: SANTOS, Zenaira (2022).

O Quilombo de São José da Serra está localizado na zona rural do distrito de Santa Isabel do Rio Preto, município de Valença, estado do Rio de Janeiro. A comunidade possui 476,38 hectares demarcados em meio ao Monumento Natural Estadual da Serra da Beleza. Valença está situada na porção Sul Fluminense do Vale do Paraíba do Sul no sudeste brasileiro. Esta região situa-se na bacia hidrográfica do rio Paraíba do Sul. O Relatório de Identificação, desenvolvido pela historiadora Hebe Mattos e pela antropóloga Lídia Meirelles em 1997, constatou 77 pessoas distribuídas por 16 casas. Em 2016, o INCRA contabilizou 200 moradoras/es.

Mapa 1. Localização do Quilombo São José em relação ao município de Valença¹⁵.



Fonte: ANA, DER-RJ, IBGE, INCRA, INEA.
Elaboração: SANTOS, Zenaira (2022).

¹⁵ O distrito de Santa Isabel do Rio Preto, juntamente com o distrito sede de Valença, Barão de Juparanã, Pentagna, Parapeúna e Conservatória integram o município de Valença/RJ. O município de Valença faz parte da Microrregião de Barra do Piraí, juntamente com os municípios de Barra do Piraí e Rio das Flores.

Durante o período das lavouras cafeeiras, grande parte das fazendas possuíam riachos em suas terras. Para a economia cafeeira, além do fornecimento de água potável, os riachos movimentavam equipamentos e maquinários. Moinhos, engenhos (monjolos), o processo de moagem, e outras tecnologias de separação de grãos eram movidos por força hidráulica. Percebemos em nosso levantamento que parte das fazendas desta época apresentavam em seus nomes os termos “riacho”, “cachoeira”, “ribeirão”, ou nomes de santos católicos, como é o caso da Fazenda São José da Serra que foi fragmentada da Fazenda da Cachoeira na última década do século XIX (MATTOS e MEIRELES, 1997). Para a população de São José, a hidrografia tem também um valor simbólico, o valor do sagrado. As águas da natureza são denominadas “mãe d’água”, como veremos mais adiante.

A região estudada encontra-se no domínio da Mata Atlântica com predomínio de: floresta ombrófila densa, áreas mais úmidas com vegetação de porte arbóreo entre 15 e 30 metros de altura “sempre verde” devido à proximidade da Serra do Mar; e estacional semidecidual, nas áreas mais próximas da Serra da Mantiqueira e nas sub-bacias dos rios Pomba, Muriaé e no terço inferior da bacia do Paraíba do Sul, com clima mais seco e vegetação arbórea caducifólias (ROCHA, 2014). Estas duas características são percebidas na porção do Quilombo São José, cuja floresta secundária “corresponde às áreas com vegetação predominantemente arbórea, em estágio médio de regeneração, podendo incluir algumas áreas em transição do estágio inicial ao médio, com porte arbustivo-arbóreo” (ROCHA, 2014, p. 31).

Figura 2. Topografia de Mar de Morro da região onde São José está localizada na Serra da Beleza.

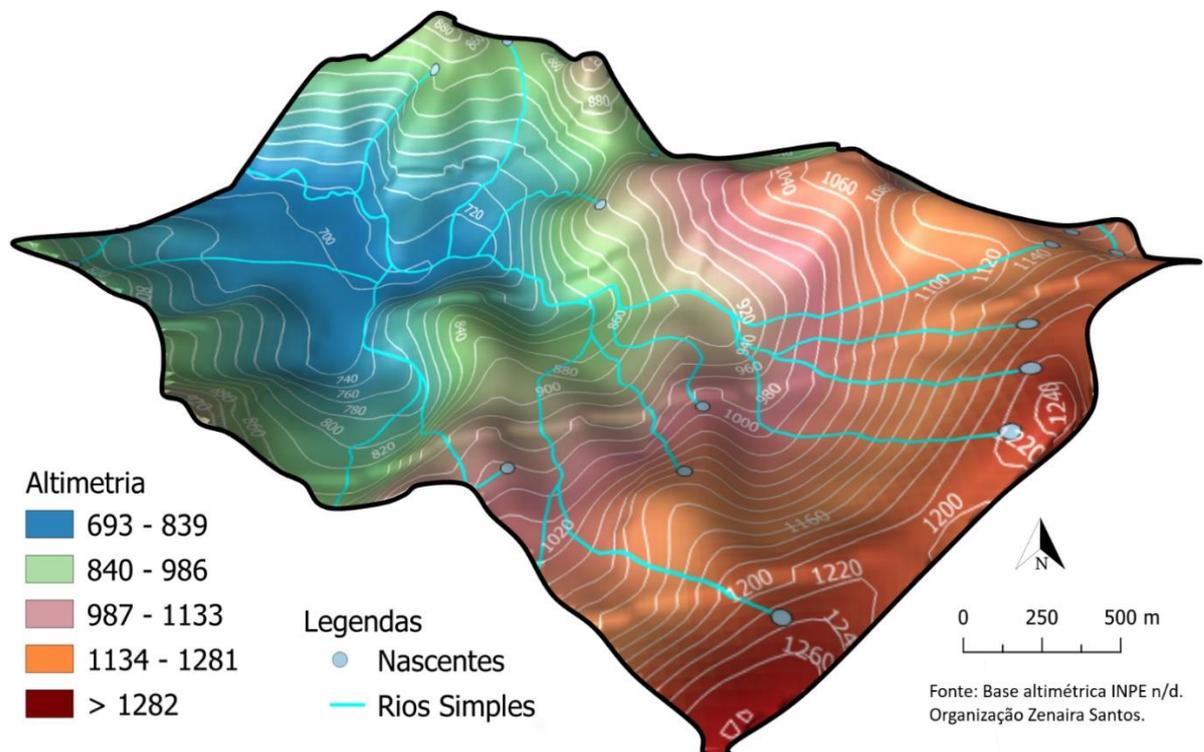


Fonte: SANTOS, Zenaira (2022).

O conjunto entre a hidrografia, o relevo acidentado e a formação vegetação encontrados na região caracterizam domínio morfoclimático brasileiro denominado mares de morro. Neste relevo acidentado, subsistem fragmentos de Mata Atlântica, com características de florestas semidecíduas e ombrófilas densas (ROCHA, 2014). Essas características morfoclimáticas favoreceram o setor primário, o que proporcionou uma redução drástica da cobertura florestal, devido ao uso inadequado do solo durante o período cafeeiro (ROCHA, 2014). Apesar da beleza cênica da paisagem, é possível observar estágios avançados de erosão (Figura 1). Encontramos neste relevo mamelonar da região altitudes que variam de até 2787 metros (ROCHA, 2014).

Na parte delimitada do quilombo São José da Serra batemos altitudes entre 693 e 1282 metros¹⁶. Apesar das elevadas altitudes, as residências encontram-se em média até 810 metros, pouco abaixo da localização da centenária árvore Jequitibá e da Pedreira de Xangô, espaços considerados sagrados por esta população (como veremos no capítulo 5 desta pesquisa). Outro espaço tido como sagrado é a cachoeira localizada acima da casa de Dona Albana, entre 740 e 760 metros de altitude.

Figura 3. Altitudes registradas no interior da comunidade.



Fonte: INPE n/d.
Elaboração: SANTOS, Zenaira (2022).

¹⁶ Utilizamos as bases altimétricas do INPE na multiplataforma de sistema de informação geográfica QGIS para extrair tais valores.

1.1. Infraestrutura

A sede do distrito de Santa Isabel do Rio Preto (10,5 quilômetros¹⁷) surge como lugar de compra de mantimentos, pequenas vendas do que é cultivado na comunidade, em pequena escala, e da continuidade dos estudos até o término do ensino médio¹⁸. Uma vez que saímos da comunidade, reencontramos o morador Zezoca em Santa Isabel, ele realizou o percurso a pé empurrando um carrinho de mão com bananas para serem vendidas na cidade. O percurso é realizado a pé com frequência pelas/pelos moradoras/es.

Além das pequenas hortas nos quintais, encontramos no grotão uma grande área de plantio coletivo, próximo de onde foi instalada uma caixa d'água cuja cobrança é rateada, juntamente com o IPTU¹⁹, em uma taxa mensal de 30 reais (R\$ 30,00) paga por cada lote (Luzia é a responsável pela cobrança). Nas hortas dos quintais, com mais hortaliças e tubérculos menores, a presença das mulheres é majoritária, no plantio fora dos quintais, onde há outros arbustivos, os homens também estão presentes. Notamos uma continuidade nessa existência de mais de um roçado onde os trabalhos são realizados de forma conjunta, nas palavras de Elizabeth ao rememorar o passado e nos contar: “minha mãe tinha a roça dela, meu pai tinha a dele”. Segundo outro morador a máquina (trator) havia passado naquela semana e ele daria início a plantação de milho em um espaço íngreme que não era nem o plantio coletivo, nem seu próprio quintal.

Santa Isabel também surge como cidade empregatícia para homens e mulheres da comunidade. Luciene Nascimento, moradora do quilombo, é uma das responsáveis pela transmissão do jongo ao grupo dos mais novos. Ela trabalha como agente de saúde no Posto Municipal de Saúde de Santa Isabel, tornando-se também um elo para marcações, vacinação e informações quanto à saúde da comunidade. É ela quem agenda a vinda de médicos à comunidade que atendem no pátio da escola, o espaço ganha uma nova função com auxílio do mobiliário de saúde que permanece na escola. Luzia comunica as moradoras com antecedência e no dia agendado, as mulheres formam fila do lado de fora para o atendimento.

¹⁷ Medição realizada a partir do Quilombo São José da Serra até a Paróquia de Santa Isabel, distrito de Santa Isabel do Rio Preto, Valença/RJ.

¹⁸ Apesar do centro de Pedro Carlos estar entre São José e Santa Isabel, não surgiu nas falas como lugar de estudo, ou de compra, ou mesmo do passeio.

¹⁹ Durante as conversas a interlocutora falou sobre o rateamento do IPTU, mas é de se imaginar que formalmente esteja fazendo referência ao Imposto Territorial Rural (ITR), próprio às áreas rurais no Brasil. Contudo, segundo a Lei 13.043 de 13 de novembro de 2014, em seu art. 3.a. “os imóveis rurais oficialmente reconhecidos como áreas ocupadas por remanescentes de comunidades de quilombos que estejam sob a ocupação direta e sejam explorados, individual ou coletivamente, pelos membros destas comunidades são isentos do Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural – ITR” (BRASIL, 2014). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/113043.htm. Acesso em: 17 jul. 2022.

O pátio da escola é apropriado de diferentes formas em diferentes momentos. Quando ocorrem os atendimentos médicos, ele se torna um consultório adaptado. Durante a pandemia do Covid 19 não ocorreram as missas dominicais, mas as moradoras e moradores se reuniram no pátio da escola para rezar o terço aos domingos às dez (10) horas da manhã. Durante os eventos de 13 de maio, 20 de novembro e outros que contam com a presença de visitantes, o pátio e os banheiros da escola são utilizados pelos visitantes. Reuniões e decisões internas também são realizadas no pátio da escola, para decisões e anúncios político-administrativas da comunidade. Além do uso pelas crianças durante o período de aulas na escola.

Figura 4. Mobiliário para atendimento médico guardado no pátio da escola.



Fonte: SANTOS, Zenaira (2022).

No que tange ao serviço de vacinação do período pandêmico da Covid-19, em 24 de agosto de 2021, o líder político da comunidade, nos disse que todas/os as/os moradoras/es da comunidade já se encontravam devidamente vacinadas/os. O governo federal incluiu os “grupos com elevada vulnerabilidade social”²⁰ como prioridade para serem vacinados (BRASIL, 2021).

²⁰ Além dos indivíduos com maior risco de agravamento e óbito devido às condições clínicas e demográficas, definiu-se um escalonamento de ordem de prioridade dos grupos tidos por elevado grau de vulnerabilidade social: Povos indígenas vivendo em terras indígenas (grupo 03), povos e comunidades tradicionais ribeirinhas (grupo 09), povos e comunidades tradicionais quilombolas (grupo 10) pessoas em situação de rua (grupo 16), população privada de liberdade (grupo 17).

Importante relatar que São José não apresentou casos confirmados da doença, entre o início da pandemia e a data dessa escrita²¹. As moradoras disseram não terem constatado nenhuma mudança interna no cotidiano da comunidade, porém as festas de preto velho, realizadas em 13 de maio²² não foram realizadas em 2020 nem em 2021. A festividade da semana negra que ocorre nos dias 20 de novembro não ocorreu em 2020, mas retornou em 2021.

Os atendimentos na comunidade não possuem uma periodicidade certa e, conforme a especialidade médica desejada e/ou do tipo de ocorrência, a população precisa se deslocar por outros distritos e/ou municípios mais distantes. Valença possui cinco prestadores municipais credenciados ou contratados pelo Sistema Único de Saúde (SUS):

Quadro 4. Distância entre São José e os centros médicos de acordo com a especialidade.

Hospitais Prestadores ou Contratados pelo SUS	Especialidades atendidas	Localização	Distância
Fundação Educacional D. André Arcoverde/Hospital Escola Luiz Giosefi Januzzi	Consultas médicas de especialidades, diagnose em colonoscopia, endoscopia, cardiologia, neurologia, radiologia, ultrassonografia, tomografia, mamografia, diagnose em análises clínicas e anatomia patológica, pequenas cirurgias dentre outros procedimentos.	Fátima	49,7 km
Irmandade Santa Casa	Internações em psiquiatria e leitos de crack	Centro	50,3 km
Hospital de Santa Isabel	Consultas médicas de especialidade, diagnose em cardiologia, diagnose em análises clínicas	Santa Isabel do Rio Preto	9,3 km
Hospital de Conservatória	Consultas médicas de especialidade, diagnose em radiologia, diagnose em cardiologia, diagnose em análises clínicas e anatomia patológica	Conservatória	9,3 km
CINED	Serviço de Terapia Renal Substitutiva ²³ .	Esplanada do Cruzeiro	49,3 km

Fonte: Elaborado com base no Plano Municipal de Saúde de Valença 2018-2021.

A avó materna da pesquisadora, Mariana da Silva (1912-1979), foi parteira durante anos, não só em São José, mas também das fazendas e circunvizinhanças, desde os idos de 1930. Este fato nos estimulou a questionar sobre o ofício na comunidade. Hoje em dia o mesmo já não é praticado, tanto o acompanhamento das gestantes, quanto os partos são realizados nos hospitais do município. A última parteira da comunidade, Dona Santinha, faleceu há alguns

²¹ A iniciativa da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) e do Instituto Socioambiental (ISA) para monitorar os casos de Covid-19 em comunidades quilombolas registrou, até a atualização de 18 de agosto de 2021, 5.602 casos da doença confirmados em comunidades brasileiras. Disponível em: <<https://quilbosemccovid19.org/>>. Acesso em 05 de set. 2021.

²² Anteriormente a festa do dia 13 de maio celebrava a abolição da escravatura referente à Lei Áurea, porém, segundo entrevista concedida à Mattos e Meireles, o senhor Toninho Canecão, afirma que a comunidade passa a ter consciência de uma não libertação concedida, mas sim conquistada por meio das lutas de seus antepassados. Neste momento as festas de 13 de maio passam a comemorar o dia dos pretos velhos. Esta ressignificação ocorre em diferentes comunidades quilombolas contemporâneas, ainda que em coexistência com a memória coletiva de integrantes que mantém a exaltação à Princesa Isabel (CARMO, 2012).

²³ Conforme o Plano Municipal de Saúde, este hospital atende toda a demanda de de Terapia Renal de Valença e outros municípios vizinhos, como Rio das Flores, localizado na região centro-sul do Rio de Janeiro.

anos. O último parto realizado por ela na comunidade foi o de Luzia, uma de nossas interlocutoras, hoje com 37 anos de idade. O senhor Toninho Canecão planeja reformar a antiga casa de Dona Santinha para que se torne um museu sobre a história de São José aberto a visitas.

Alguns serviços não são oferecidos nas cidades mais próximas. Santa Isabel, por exemplo, não possui agências bancárias, nem supermercados²⁴, sequer caixa-eletrônicos. Encontramos uma mesma mercearia há mais de cinquenta anos e um mercadinho, próximo a rodoviária. O correio que existia na cidade foi fechado há alguns anos²⁵. É possível encontrar caixas eletrônicas em Conservatória (localizada à 19,30 quilômetros)²⁶ e duas pequenas agências do Banco Bradesco, uma ao lado da rodoviária e outra, que funciona em horário reduzido, próxima a praça da igreja católica. A cidade possui também um supermercado com mais opções de produtos que o encontrado em Santa Isabel. Este mesmo supermercado possui um caixa eletrônico 24 horas. Conservatória tem ainda um grande potencial empregatício, principalmente devido a sua expressividade hoteleira, que se vincula ao fato de a cidade ser conhecida como “a cidade da seresta”²⁷ e manter eventos voltados a esta característica. Em Santa Rita da Jacutinga/MG (20,5 quilômetros)²⁸ também é possível encontrar agência bancária do Bradesco, maior número de farmácias e um supermercado. Uma rede de serviços, como cartórios, agência do Detran e mercados maiores é encontrada no distrito de Valença.

Algumas moradoras trabalham e/ou estudam nessas cidades vizinhas. Uma das jovens faz faculdade em Valença (a pouco menos de 50 quilômetros). Uma de nossas interlocutoras realiza trabalhos domésticos em Santa Isabel e em Conservatória. Paloma intercala de quinze em quinze dias com a irmã tomando conta de uma senhora idosa em Volta Redonda (cerca de 55 quilômetros de distância). Paloma, que finalizou o ensino médio, disse ter terminado os seus estudos e não tem o desejo de sair da comunidade devido à calma ali experimentada. Notamos em sua fala a atribuição de ritmos diferentes: o urbano (Volta Redonda – local do trabalho) foi chamado de agitado, enquanto o rural (São José – local de morada) foi reconhecido pela interlocutora como tranquilo e calmo.

²⁴ Em Santa Isabel encontramos um mesmo armazém há mais de 50 anos e Conservatória um único mercado local. Para acessar uma rede maior de serviços é necessário se deslocar até Santa Rita da Jacutinga ou Volta Redonda/RJ.

²⁵ Apesar de ainda anunciada no site oficial dos correios, como em funcionamento, a agência de Santa Isabel fechou há alguns anos, segundo informações.

²⁶ Medição realizada do Quilombo São José até a Igreja Matriz de Santo Antônio, Conservatória, Valença/RJ.

²⁷ Segundo Louzada (2017) a Secretaria de Turismo de Valença, assim como o Governo do Estado direcionam maiores atenções e incentivos ao distrito de Conservatória pela manutenção da cultura das serestas que atrai turistas e gera receitas contínuas, mas não há uma iniciativa, por parte destes órgãos, à valorização da cultura para o Quilombo de São José da Serra.

²⁸ Medição realizada do Quilombo São José até a Igreja Nossa Senhora do Rosário em Santa Rita da Jacutinga.

Nota-se na fala das entrevistadas mais jovens uma migração pendular, no qual o fluxo é diário ou com periodicidade de saída e retorno à comunidade tanto por estudo ou trabalho, como por manterem residência também fora da comunidade. As moradoras mais velhas pouco saem da comunidade, apontando a feitura de exames médicos como motivo predominante. Os encontros e apresentações de dança do jongo são motivos de viagens com menor frequência.

Os deslocamentos da população também são afetados pela carência das linhas de ônibus que passam pela rodovia municipal Irmãos Freitas - antiga Rio-137²⁹. Além disso, para chegar à rodovia é necessário caminhar pouco menos de três (03) quilômetros.

Apesar de não termos realizado um recenseamento padrão indo em todas as casas, após a gravação da conversa na casa de Dona Tete, eu e suas filhas Cida e Naína, com caneta e caderno em mãos anotamos as residências considerando o nome de uma/um familiar. Notamos que os nomes atribuídos às residências por Cida e Naína eram geralmente femininos. Contabilizamos 150 moradoras/es, incluindo as crianças. Foram quantificadas dezesseis (16) casas na parte baixa (terreiro ou parte plana), das quais quatro (4) encontram-se em construção, e trinta e duas (32) no grotão (parte alta), em um total de 48 casas (entre construídas e em construção). Algumas das residências são de moradoras/es que trabalham nas cidades vizinhas e retornam periodicamente.

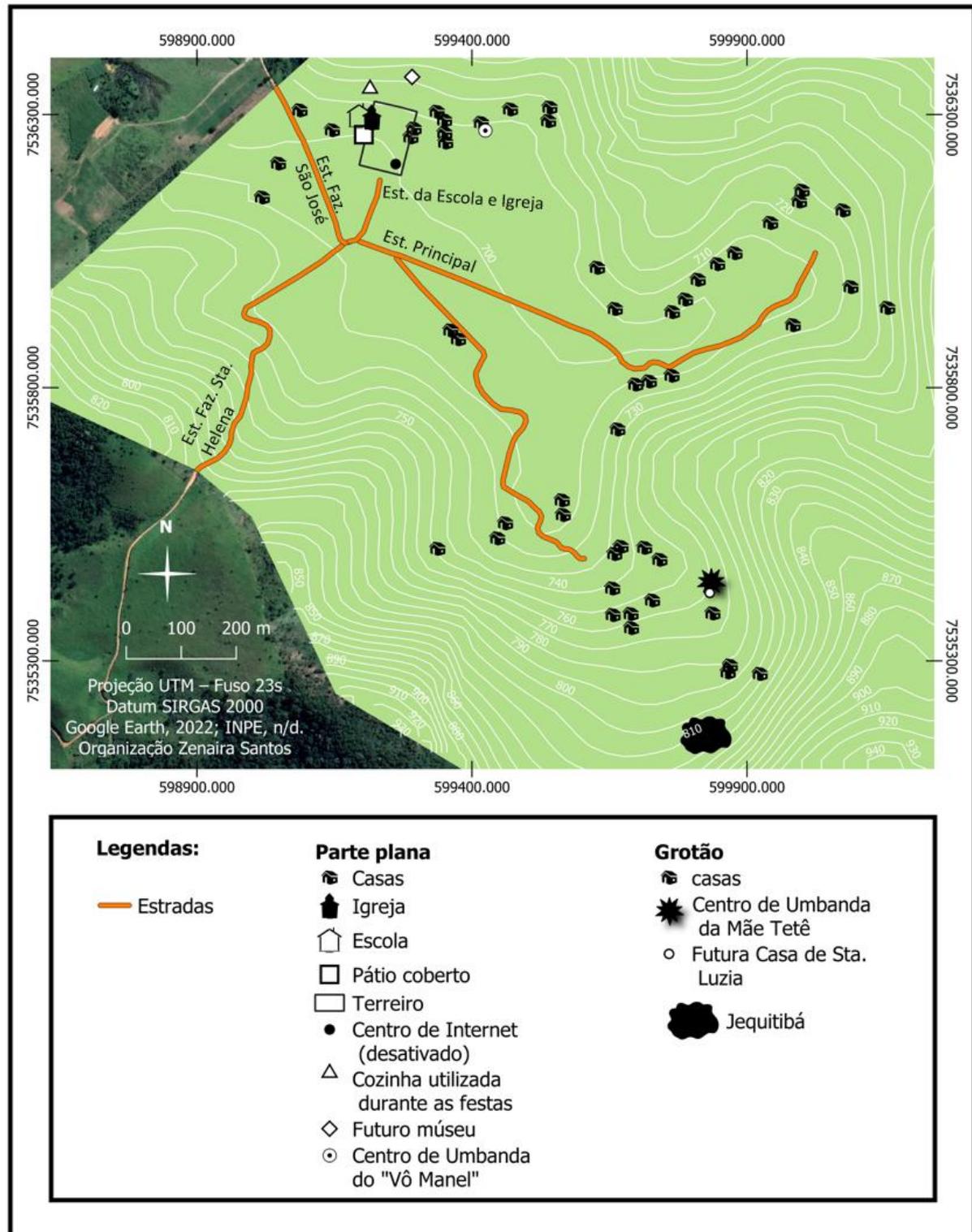
O material de construção para as obras é comprado nas cidades vizinhas, Santa Isabel do Rio Preto e Conservatória. Segundo Elizabeth, a loja de Conservatória é preferida por fazer entregas na comunidade. Estas cidades são consideradas centros comerciais para a população de São José, haja vista a oferta de serviços oferecidos, como escolas, trabalhos, possibilidade de compras e acesso à telefonia e internet. A cozinha utilizada para feitura da “feijoada dos deuses”, durante as festas abertas aos de fora, é uma construção mista, com paredes de estuque, vigas de bambu, tronco de árvores e telhas de amianto. Nas casas do grotão notamos a presença de criadouros de porcos e animais menores, galos e galinhas andando pelos terreiros.

²⁹ A rodovia RJ-137, Conservatória x Santa Isabel do Rio Preto, recebeu o nome de Rodovia Irmãos Freitas no quilometro 744 em 2007. Informações disponíveis em: <<https://leisestaduais.com.br/tj/lei-ordinaria-n-5157-2007-rio-de-janeiro-concede-o-nome-de-irmaos-freitas-a-rodovia-rj137-de-conservatoria-a-santa-isabel-do-rio-preto-em-valenca>>. Acesso em 24 de ago. 2021.

1.2. Organização do território de São José

Segundo a altimetria, com relação à localização das casas, a concentração de residências encontra-se entre 693 e 810 metros. As áreas mais altas foram apontadas pelas interlocutoras mais velhas como áreas onde ocorriam plantio de arroz no tempo de seus pais. Quando perguntamos sobre esta distribuição das moradias, por que algumas famílias se encontram no grotão e outras na parte plana, todas responderam algo parecido com “é assim desde sempre”. O próprio relatório de identificação é separado por fases sem uma análise de por onde começam a surgir as moradias. Contudo, as construções mais novas, de alvenaria e acabamentos mais contemporâneos, como a de Toninho e seu filho, encontram-se na parte plana (após a entrada da comunidade, antes da estrada para à igreja e do terreiro). Rocha atentou que logo após 1888 aqueles que permaneceram “construíram suas casas de sapê no alto da Serra da Beleza, à beira de um córrego afluente do rio Indaiá, que corta o quilombo” (2014, p. 144-145). De acordo com esta observação as residências localizadas no grotão, como as da família de Dona Tetê foram as primeiras a serem construídas. Os encontros do jongo aos domingos à tarde, fechados aos de fora, também ocorrem próximo à casa de Dona Tete que fica próxima à cachoeira, local onde também se encontra a oficina de tambores.

Mapa 2. Disposição das casas e construções de São José com relação à altitude e vias de acesso.



Fonte: Google Earth; INPE.
Elaboração: SANTOS, Zenaira (2022).

No terreiro, que fica na parte plana, encontramos a Capela São José Operário³⁰, a Escola Municipal Antônio Alves Moreira e um centro de internet (desativado). A escola oferece até o quinto ano do ensino fundamental 1, antiga quarta série. Para os ciclos posteriores, as opções são as escolas de Santa Isabel e Conservatória. A filha de Dona Jorgina relembra que era necessário ir a pé, mesmo com chuva ou a noite, quando cursava os últimos anos do fundamental em Santa Isabel. Hoje a prefeitura oferece uma kombi que leva as/os adolescentes até essas escolas. As aulas presenciais na comunidade ainda não retornaram do recesso emergencial pandêmico, tampouco as de Pedro Carlos ou a da escola municipal de Santa Isabel. As aulas em Conservatória retornaram em outubro, juntamente com as aulas do ensino médio na escola Estadual de Santa Isabel.

Notamos nas falas das interlocutoras uma espécie de rede mantida através do fluxo educacional e religioso por pessoas de diferentes faixas etárias. Dona Jorgina, de 69 anos, por exemplo, estuda em Santa Isabel à noite, seus netos à tarde. A missa dominical ocorre uma vez ao mês, fora do período pandêmico, conseqüentemente algumas moradoras se deslocam para Santa Isabel, outras para Conservatória e ainda, com menor frequência, Valença/RJ.

Construídas dentro da comunidade encontram-se: a Tenda Espírita São Jorge Guerreiro e Caboclo Rompe Mato (localizada no grotão); o antigo centro do falecido senhor Manoel (localizado no quintal da casa onde hoje mora sua filha Elizabeth, na parte baixa da comunidade); e a igreja católica Capela de São José (localizada no terreiro ao lado do pátio coberto da escola). No momento está sendo construída a Casa de Santa Luzia (no grotão). Existe ainda um outro terreiro construído por Mãe Zeferina em Santa Isabel do Rio Preto na primeira metade da década de 1980. Segundo informações das moradoras, as sessões são semanais, mas não ocorreram durante o período pandêmico da Covid-19 e, até o término de nosso trabalho de campo, em outubro de 2021, ainda não havia retomado as atividades. As missas, que geralmente ocorrem na capela um domingo por mês, também não ocorreram.

Sobre as tecnologias, carrego na memória dos idos iniciais de 1980, o uso de lamparinas acesas com querosene, hoje a comunidade possui luz elétrica, chegada em 2004. A escola possui um pátio, cuja cerca é feita de bambu, uma sala de aula e uma sala de áudio visual a qual estava trancada no momento da visita. Nota-se na parte exterior da escola uma antena parabólica. Quando desejam se comunicar via celular é necessário subir um morro bem íngreme, para além das moradias, caso contrário, não há sinal de nenhuma operadora. Também não existem telefones fixos na comunidade.

³⁰ A capela foi inaugurada em 1997 e a escola na década de 1970 (CARMO, 2012; MELO, 2016).

No dia 20 de novembro de 2021 foi realizada a festa da consciência negra aberta a visitantes e com a participação do atual vice-prefeito de Valença/RJ. Em reportagem anterior o senhor Canecão informou que a comunidade chega a reunir oito mil visitantes, somando-se as festas de 13 de maio e 20 de novembro³¹. No entanto a comunidade não sobrevive desse fluxo de receitas advindas do turismo.

A comunidade não faz parte do roteiro do projeto Vale do Café Turismo, um projeto que visa captação de renda para a região do Vale do Paraíba Fluminense recuperando a historiografia local cafeeira e explorando a beleza cênica da paisagem local³². Para Jorlandro Augusto Louzada, se a comunidade fosse envolvida nos projetos de investimentos turísticos da Secretaria de Turismo de Valença ou do Governo do Estado, como ocorre com Conservatória por conta da Seresta, seria possível que:

[...] os devidos fundos que incidem sobre o turismo na região direcionados corretamente à geração de receitas para o quilombo, novos recursos seriam direcionados à cultura quilombola local como local de resistência à ordem racista patrimonialista (2017, p. 146).

Em 20 de novembro de 2021 ocorreram os festejos pela semana da consciência negra. Apesar de não estarmos presente no evento, uma parente da pesquisadora, Joana D'Arc da Silva nos enviou fotografias e vídeos. Estiveram presentes na festividade não só as/os moradoras/es, mas visitantes, além do vice-prefeito de Valença/RJ e um representante da empresa Império que contribuiu com os mantimentos necessários para feitura da feijoada. O pátio da escola foi utilizado para a dança do jongo, devido à chuva. As cadeiras para as/os visitantes foram posicionadas no pátio, juntamente com a aparelhagem de som e de filmagem.

Durante o evento, ocorreu ainda uma ação simbólica com o plantio de uma árvore onde se pretende inaugurar uma praça em homenagem ao senhor Manoel (vô Manél), antigo líder político da comunidade. Estavam presentes no evento quatro (04) gerações de descendentes do falecido senhor Manoel Seabra: uma filha que reside na comunidade; netos que hoje já não residem na comunidade, em Juiz de Fora/MG e em Conservatória/RJ; bisnetos, inclusive um

³¹ ARAUJO, Adriano. Quilombo de Valença, o mais antigo do estado, atrai milhares de turistas. Jornal o Dia. Rio de Janeiro, 11 jun. 2016. Disponível em: <<https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/observatorio-da-comercio/2016-06-11/quilombo-de-valenca-o-mais-antigo-do-estado-atrai-milhares-de-turistas.html>>. Acesso em: 02 jan. 2022.

³² Esse projeto específico, possui algumas iniciativas perturbadoras. Algumas das fazendas abertas à visita permitem “reviver” o passado, homens e mulheres (visitantes) podem se vestir com roupas que referenciam a burguesia local da época colonial e serem servidas por mulheres negras vestidas de serviçais que simulam estarem em seus afazeres domésticos nas fazendas. Tal ação nos revive a exposição de seres humanos ocorrida na Europa do século XIX, mas segundo uma das organizadoras, não se trata de racismo, sim turismo. Disponível em: <<https://theintercept.com/2016/12/06/turistas-podem-ser-escravocratas-por-um-dia-em-fazenda-sem-racismo/>>. Acesso em: 16 set. 2021.

que nunca residiu na comunidade, sendo este de Conservatória/RJ; e uma trineta que mora em Jacarepaguá/RJ.

As moradoras comentaram que a maioria delas são parentes, em maioria primas e primos. Os poucos moradores que não nasceram na comunidade, ingressaram por meio do casamento. O inverso também ocorre, de pessoas que se mudam por ocasião de casamento. Muitos dos que saíram, retornaram ou mantiveram fortes laços familiares. Queimados, Nova Iguaçu, Complexo do Alemão são alguns nomes que surgem quando o assunto é onde moram estes familiares, denotando que a ida para o urbano está muitas vezes atrelada a um urbano periférico. Acreditamos que mesmo estas pessoas que se mantêm mais distanciadas do cotidiano da comunidade levam consigo costumes da ruralidade quilombola, sejam religiosos, de cuidado ou do uso das plantas de forma medicinal.

Quanto às atividades artesanais, além da feitura dos tambores da comunidade, Naína oferece oficinas de bonecas de palha, conhecidas como bonecas de palha de São José. Notamos ainda na casa de algumas moradoras ornamentos feitos com materiais como jornais ou fornecidos pela própria natureza, como sabugos de milho e folhas secas. Arrumando orgulhosa a moldura que fez para o poster utilizado no encontro dos jongueiros realizados em 2006 em São José da Serra, com a imagem de seu pai, Elizabeth nos disse que seu artesanato não é para comercialização, mas para si. Contudo, informou que gostaria que houvesse tal incentivo.

Figura 5. Poster do Encontro dos Jongueiros de 2006.



Fonte: SANTOS, Zenaira (2022).

CAPÍTULO II. MULHERES E TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS

Figura 6. Elizabeth e seu artesanato em 16 de outubro de 2021.



Deixa a moreninha passear

Deixa a moreninha passear

Deixa a moreninha passear

O terreiro é grande

Deixa a moreninha passear

Autora: Mãe Zeferina

Fonte: André, 2004.

Fonte: SANTOS, Zenaira (2022).

Neste segundo capítulo apresentaremos o panorama das pesquisas sobre as mulheres negras quilombolas desenvolvidas na Geografia, a escrita de mulheres negras quilombolas acadêmicas e não acadêmicas contidas no livro “Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas” e uma abordagem conceitual sobre os territórios étnico-raciais no contexto das comunidades quilombolas rurais.

2.1. Estudos sobre as mulheres quilombolas no campo da Geografia

Uma análise cienciométrica dos trabalhos de fim de curso desenvolvidos junto aos programas de Pós-Graduação brasileiros, especificamente sobre as demandas e agências das mulheres quilombolas, foi realizada durante o processo metodológico desta pesquisa. Considerou-se os trabalhos disponibilizados no Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (BTD/CAPES), no período de 1987 a 2020³³. Ao todo foram encontradas e analisadas setenta e nove (79) pesquisas, entre teses e dissertações apresentadas em programas de diferentes áreas do conhecimento, com notório crescimento na década de 2010. Apontamos duas frentes que amparam tal agenda: o fortalecimento da pauta no âmbito das políticas públicas, através das agências dos movimentos sociais negros e quilombolas e a própria espacialização dos programas de pós-graduação e seus respectivos grupos de pesquisa.

A cienciométrica encontra-se de forma integral no “apêndice A” da pesquisa, nominado: Estudos sobre mulheres quilombolas. A primeira parte deste capítulo trata-se então do subitem 1.3. do procedimento metodológico desenvolvido, titulado: Estudos sobre as mulheres quilombolas no campo da Geografia. Desta forma, encontramos nesta seção, as pesquisas desenvolvidas junto aos programas brasileiros de Pós-Graduação em Geografia que geraram trabalhos de fim de curso de Mestrado e/ou Doutorado, disponibilizados no BTD/CAPES, entre os anos de 1987 e 2020. Os descritores adotados foram "MULHER QUILOMBOLA" OR "MULHERES QUILOMBOLAS" OR "mulher quilombola" OR "mulheres quilombolas".

Foram obtidos três (03) dissertações e uma (01) tese, na área do conhecimento da Geografia, concentradas na década de 2010. Os estudos buscam um diálogo interdisciplinar para interpretar a realidade da mulher quilombola. As leituras partem do olhar geográfico sobre os conceitos de quilombo, território, territorialização, territorialidade, divisão sexual do trabalho, raça/etnia e gênero que se relaciona principalmente com autores da ciência geográfica,

³³ O período adotado se deve ao fato de que os primeiros trabalhos disponibilizados pela plataforma BTD/CAPES datam do ano de 1987 e o ano limite se deve ao início deste trabalho.

da História e da Antropologia. Sobre esse diálogo com outras áreas do saber, Lorena Francisco de Sousa e Alex Ratts evidenciam que “considerar as relações entre gênero, raça e espaço é papel da ciência geográfica em consonância com outras ciências preocupadas em investigar as relações sociais e suas manifestações no espaço” (SOUZA e RATTTS, 2008, p. 147).

Quadro 5. Dissertações rastreadas no BTDC/CAPES acerca das mulheres quilombolas na Área do Conhecimento da Geografia no período de 1987 a 2020.

Referência bibliográfica das dissertações rastreadas no BTDC/CAPES no campo da Geografia	
01	SANTANA, Jussara Manuela Santos de. Territorialidade quilombola: um olhar sobre o papel feminino em Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande, PB. 01/12/2011 92 f. Mestrado em Geografia. Universidade Federal da Paraíba/João Pessoa, João Pessoa – UFPB.
02	MONTEIRO, Karoline dos Santos. As mulheres quilombolas na Paraíba: terra, trabalho e território. 20/08/2013 233 f. Mestrado em Geografia. Universidade Federal da Paraíba/João Pessoa, João Pessoa – UFPB.
03	SILVA, Raimunda Patrícia Gemaque. O lado feminino do quilombo: território quilombola sobre o enfoque de gênero nas comunidades da Boa Vista e Moura, em Oriximiná-PA. 13/05/2016 185 f. Mestrado em Geografia. Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho – UNIR.
04	LEÃO, Eleusa Maria. Mulheres quilombolas e ações de afirmação territorial, Uruaçu/GO, 13/05/2019 175 f. Doutorado em Geografia. Universidade Federal de Uberlândia – UFU.

Fonte: elaborado com base em levantamento no BTDC/CAPES realizado em 2021.

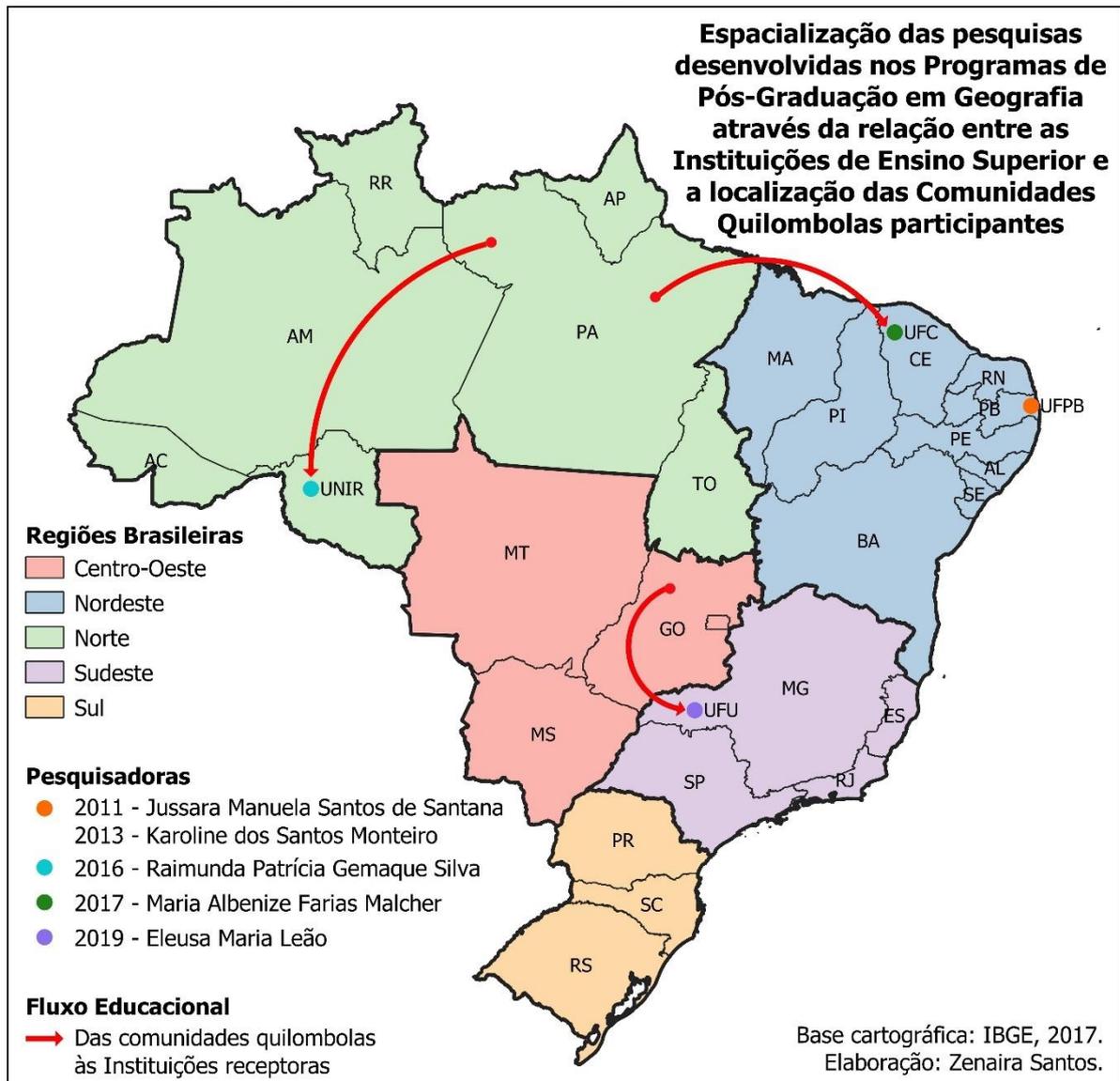
- (1) A Dissertação “Territorialidade quilombola: um olhar sobre o papel feminino em Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande/PB” foi apresentada em 2011 ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação da professora Maria de Fátima Ferreira Rodrigues. Jussara Manuela Santos de Santana recorre às práticas culturais para compreender a territorialidade e identidade étnicas do grupo estudado. A autora aborda as relações raciais no Brasil, trazendo o Artigo 68 da Constituição Federal de 1988 como um marco às identidades territoriais étnicas. Ao apresentar os diferentes papéis desenvolvidos pela mulher dentro da comunidade são ainda discutidas as questões de gênero de uma forma multiescalar. A autora parte do debate de gênero em uma escala global até chegar ao debate na própria comunidade Caiana dos Crioulos. As mulheres são apontadas como uma das maiores responsáveis pela transmissão da memória que reafirma a identidade do grupo e da mobilização contemporânea;
- (2) A Dissertação “As mulheres quilombolas na Paraíba: Terra, trabalho e território”, foi apresentada em 2013, também ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação da professora Maria Franco García. Karoline dos Santos Monteiro, percorreu dezessete comunidades quilombolas, localizadas na Zona da Mata Paraibana, no Agreste Paraibano e na Borborema. Para compreender a participação da mulher quilombola na produção do espaço agrário, a autora explorou a divisão sexual do trabalho nas comunidades estudadas, as diferentes

formas de acesso à terra e a organização destas mulheres na luta por seus territórios. A autora afirmava a “escassez de informações sobre a diferença assimétrica entre os gêneros nas pesquisas em Geografia” (MONTEIRO, 2013, p. 7) como um limitante à compreensão das relações sociais que formatavam o espaço agrário paraibano. Monteiro perpassa do processo histórico dos quilombos à formação das comunidades negras rurais na Paraíba. Discute-se a efetivação do Artigo 68 da Constituição Federal de 1988 e as ressignificações do conceito de quilombo e os tramites legais, com seus entraves, na garantia dos territórios pelos quilombolas. Ao desvendar quem são as mulheres quilombolas na Paraíba, ela incorpora a participação política destas mulheres, o acesso à educação formal, a divisão sexual do trabalho e o protagonismo das lideranças femininas;

- (3) A Dissertação “O lado feminino do quilombo: o território quilombola sobre o enfoque de gênero nas comunidades da Boa Vista e Moura, em Oriximiná/PA” foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia, em 2016, sob a orientação da professora Maria das Graças Silva Nascimento Silva. Raimunda Patrícia Gemaque da Silva analisa as práticas sociais cotidianas de duas comunidades. Com bases no materialismo histórico-dialético a autora apresenta quem são as mulheres quilombolas destas comunidades por meio da atuação política e da divisão sexual do trabalho e constata mudanças no espaço público, ainda não consolidadas no espaço privado.
- (4) A Tese “Mulheres Quilombolas e ações de afirmação Territorial, URUAÇU/GO”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Uberlândia, sob a orientação do professor José Santos Rosselvelt. Eleusa Maria Leão visibiliza as estratégias das mulheres da Comunidade Quilombola Urbana João Borges Vieira na demarcação do território e por suas (re)construções identitárias. A afirmação étnica, política, territorial e a autonomia financeira dessas mulheres se entrelaçam às práticas culturais do artesanato, da música e da dança do tambor encontradas na comunidade. A pesquisa destaca ainda a importância dos vínculos étnico-sociais estabelecidos em uma rede entre diversas comunidades do norte goiano.

De acordo com as pesquisas desenvolvidas regionalizamos as Instituições de Ensino que abrigaram as Dissertações e Teses disponíveis no Banco de Teses e Dissertações Capes no período de 1987 a 2020 em programas de pós-graduação em Geografia sobre as mulheres negras Quilombolas, com os respectivos fluxos educacionais das autoras.

Figura 7. Espacialização das pesquisas desenvolvidas na Geografia.



Fonte: IBGE, 2017; BTD/CAPES (2021).
Elaboração: SANTOS, Zenaira (2022).

Assim como Monteiro (2013), Silva (2016) afirma que os estudos geográficos apresentam diferenças assimétricas entre as questões de gênero e etnicidade que são limitadoras à compreensão das realidades territoriais plurais quilombolas. Com base em Maria Alice de Aguiar Medeiros, Souza e Ratts (2008) reconhecem que a profundidade desses fenômenos só pode ser alcançada centrando-se no indivíduo o fulcro da investigação. Procedimento que foi exercido nas pesquisas citadas, afinal a realidade marcada está para além da participação política pela titulação do território, alcança questões enfrentadas pelas mulheres no cotidiano de suas comunidades.

Os passos das populações afro-brasileiras vêm de longe, tanto espacial, quanto temporalmente, mas para fins de estabelecer um recorte passível das construções pretendidas, os quatro projetos apontam como recorte inicial os finais da década de 1980. Momento que, através das reivindicações dos movimentos sociais negros, culminou no aparato legal do ADCT 68 da Constituição Federal Brasileira de 1988, marco para os processos legais de demarcação dos territórios quilombolas.

Uma compreensão bastante cara para mim ao longo do desenvolvimento desta pesquisa foi expressar que, no âmbito das especificidades de cada comunidade quilombola, o território não pode ser tratado apenas como um conceito a ser teorizado e reproduzido em larga escala. A compreensão dos processos histórico-geográficos e da atual organização e relações estabelecidas na comunidade me surgem como o grande sul “das categorias” território. O fato do uso de tal ou qual autor estar diretamente intrincado a esses fenômenos e não o inverso, nos levou a verificar através de quais aportes esses trabalhos da Geografia relacionam as experiências femininas ao território.

Quadro 6. Aportes teóricos explorados pelas autoras.

Autoras	Aporte teórico
Jussara Manuela Santos de Santana, 2011	Os principais autores acionados por Santana para debater o território são Rafael Sanzio dos Anjos na descrição espacial das comunidades quilombolas brasileiras. Claude Raffestin (1993) e Marcelo Lopes de Souza (2003) para abordar as relações de poder na apropriação desses espaços. Recorre-se ainda a Yi-Fu Tuan (1993) e Milton Santos (2007) para debater lugar e território usado.
Karoline dos Santos Monteiro, 2013	O debate teórico encontra-se entorno do espaço. Com base no pensamento de Lefebvre (2001), Monteiro desenvolve a concepção de território de vida onde o espaço é compreendido como produto e processo do trabalho de mulheres e homens determinados por fatores históricos e geográficos.
Raimunda Patrícia Gemaque Silva, 2016	O conceito de território é inicialmente compreendido de forma mais ampla como uma construção social realizada no espaço, centrada em Claude Raffestin (1993), Rogério Haesbaert (2006); Marcos Aurélio Saquet (2007) e Eliseu Savério Sposito (2004). As relações de poder estabelecidas na apropriação do espaço são alicerçadas em Marcelo Lopes de Souza (2012) e Bernardo Mançano Fernandes (2005). O uso comum do território é abordado por meio de Karoline dos Santos Monteiro (2013) e Girolamo Domenico Treccani (2006).
Eleusa Maria Leão, 2019	A partir do debate travado por autores clássico-contemporâneos como Rogério Haesbaert, Marcos Aurélio Saquet (2013) e Claude Raffestin (1993), Leão faz uma leitura esmiuçada de cada período histórico da região onde se encontra a comunidade estudada que nos conduz ao entendimento da afirmação territorial e da identidade cultural das mulheres quilombolas de Comunidade Quilombola João Borges Vieira.

Fonte: Elaborado com base em Santana (2011), Monteiro (2013), Silva (2016), Leão (2019).

Sobre quem são estas autoras e suas motivações: percebe-se que os trabalhos que atenderam ao nosso levantamento de serem especificamente sobre mulheres quilombolas desenvolvidos em programa de Pós-Graduação em Geografia foram desenvolvidos unicamente por pesquisadoras mulheres³⁴. A exceção de Leão (2019), foram também orientados por professoras pesquisadoras. Santana (2011) é a única autora que, assim como eu, se reconhece como uma mulher negra universitária, cuja produção se agrega ao esforço da visibilidade de resistências de outras mulheres negras. Nenhuma das autoras aqui apresentadas se autodefine como uma mulher negra quilombola. Leão (2019) relaciona o interesse por compreender a existência de uma comunidade quilombola urbana ao seu exercício profissional de docente no Instituto Federal de Goiás (IFG - Campus Uruaçu), onde conheceu o projeto de extensão realizado em parceria com a comunidade. Monteiro (2013) e Silva (2016) registram em suas escritas, que as motivações estavam presentes desde a graduação.

Os trabalhos surgem em diferentes momentos dessa pesquisa, devidamente citados, principalmente no quinto capítulo da Dissertação. As diferentes leituras desenvolvidas demonstraram que a participação das mulheres em movimentos sociais de mulheres quilombolas rurais e/ou urbanos, ainda a atuação nos grupos de danças de aspectos afro-identitários, em cooperativas de artesanato ou na gestão comunitária das escolas de seus territórios carrega o potencial empoderador dessas mulheres. Partiremos do ponto de que esse empoderamento³⁵ é uma condição prévia aos protagonismos femininos quilombolas e à maior visibilidade de suas lutas nos espaços públicos e privados.

Diante do quantitativo rastreado no BTD/CAPES, permitimo-nos dizer que as pesquisas construídas em parceria com as mulheres quilombolas não são tão escassas como o reproduzido, se consideramos o total da produção nos diferentes ramos do conhecimento³⁶. Encontramo-nos com escritas plurais que traçaram debates enriquecedores ao ambiente acadêmico, social, político e ainda pessoal para aquelas/es que buscam uma ciência e existência antirracista. Contudo, ao verificar o campo específico da Geografia, apesar dos trabalhos encontrados sobre as mulheres quilombolas, essa ciência ainda tem bastante a contribuir dentro do espectro do que

³⁴ Não foram analisadas nesta afirmação questões de gênero LGBTQIA+, pois nenhuma das autoras se identificou como tal durante suas escritas e justificativas pela temática escolhida.

³⁵ Magdalena León (2000) aponta o empoderamento das mulheres como um processo individual ou em grupo que possibilita a percepção crítica à realidade vivente impulsionando habilidades, conhecimentos, autoestima, confiança e a autonomia das pessoas decidirem sobre suas vidas e participarem dos espaços de poder culturalmente construídos.

³⁶ São setenta e nove (79) trabalhos de conclusão de curso, em nível de Pós-Graduação em diferentes ramos do conhecimento, desenvolvidos sob abordagens diversas a partir das mulheres quilombolas e concentrados na década de 2010.

as mulheres representam em suas comunidades, o que amplia as possibilidades de parcerias e investigações que possam ser construídas sob o viés geográfico.

Ressaltamos que existem outras pesquisas desenvolvidas junto a programas de Pós-Graduação em Geografia que geraram escritas de trabalhos de fim de curso e não foram inseridos nesta seção da pesquisa por não serem voltados especificamente à temática das mulheres quilombolas. Chamamos a atenção, principalmente, para a Tese elaborada por Maria Albenize Farias Malcher junto ao programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará em 2017. Malcher é uma mulher quilombola negra-indígena acadêmica (ou afro-Tembé como, segundo ela, é vista no Pará). Atualmente professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará - IFPA. Sua Tese faz parte de nossa bibliografia, devido a sua importância ao debate sobre a formação e territorialização das comunidades quilombolas do Pará realizada desde dentro.

A autora aborda as estratégias de resistência cotidiana, organização política e o processo de formação identitária para discutir a formação e territorialização de quatro comunidades do município de São Miguel do Guamá/PA (Canta Galo, Nossa Senhora de Fátima do Crauateua, Santa Rita das Barreiras e Menino Jesus). A divisão sexual do trabalho surge na pesquisa evidenciando que as mulheres têm uma rotina de trabalho mais extensa que a do homem, pois os trabalhos pelos cuidados com a família são somados ao trabalho no roçado e na produção da farinha sem, no entanto, serem visibilizados (MALCHER, 2017). Para Malcher as agências de luta das mulheres quilombolas são intrínsecas à condição de ser mulher negra quilombola na busca do reconhecimento identitário contra as violências de gênero, de raça e na luta por seus territórios (MALCHER, 2017).

Outro aspecto da territorialização quilombola que recebeu a atenção de Malcher (2017) é o processo identitário de homens e mulheres negras/os quilombolas no que ela chama de idade de transição, ou seja, que não são nem crianças, nem adultos. É possível elencar os principais fatores diferenciadores expostos pela autora para àquelas/es que integram a juventude negra quilombola rural no Pará: racismo estrutural e ambiental; avanço das fronteiras agroextrativistas; ampliação dos meios de comunicação; competição com adultos por uma vaga escassa de emprego; engajamento na luta pela demarcação e regularização dos territórios; chacinas da população negra que atingem principalmente a juventude; precariedade da estrutura educacional; dificuldade de acesso à realização das provas do ENEM Exame Nacional do ensino Médio e do Processo Seletivo Especial Quilombola da Universidade Federal do Pará – UFPA.

Quanto à continuidade dos estudos para a juventude rural, Malcher marca que por se “percorrer longas distâncias para estudar, a dificuldade no deslocamento é um dos fatores que contribuem para a evasão escolar nas áreas quilombolas” (MALCHER, 2017, p. 114). Fato que estendemos a realidade das/dos jovens de São José da Serra. Acrescentamos ainda que algumas mulheres jovens de São José com as quais conversamos carregam em seus pensamentos que o ensino médio é o término dos estudos. Frases como “eu terminei” e “eu fiz tudo” surgiram nas conversas com mulheres com menos de 30 anos.

O “Indicadores da Qualidade no Ensino Médio” publicado pelo Fundo de Emergência Internacional das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) em 2018, reconhece que muitos dos adolescentes e jovens integrantes de grupos mais discriminados ou em situação de vulnerabilidade socioeconômica acabam por considerar que o “Ensino Médio é onde mais longe podem alcançar na escolarização, não achando ser possível ir além dele” (UNICEF, 2018, p. 74). Este imaginário é uma realidade presente não só no meio rural, como na periferia dos espaços urbanos e está atrelada às questões de classe, gênero e étnico-raciais num mesmo processo social, cabendo estudos mais detalhados e específicos.

2.2. Mulheres negras quilombolas falam de si

Durante o desenvolvimento desta pesquisa recebi a notícia do falecimento de bell hooks, uma mulher negra que ousou criticar a secular desvalorização da natureza feminina negra em sua sociedade. Ainda que hooks não faça parte do atual levantamento bibliográfico, ela sempre estará nas entrelinhas de minha construção enquanto mulher negra. Para hooks a escrita da mulher negra é um ato político e de resistência, reativo às estruturas de poder sexistas e racistas cristalizadas. Uma visão interseccional que conversa com os conceitos de dororidade³⁷ de Vilma Piedade e escrevivência³⁸ de Conceição Evaristo.

Reconhecemos nessas escrevivências das mulheres negras quilombolas o seu teor de dororidade. Narrativas que se fazem estratégias com o potencial de provocar inflexões epistêmicas baseadas na estética da escrita negra que é poética, ética e política³⁹. Mulheres

³⁷ Durante esta pandemia tive a oportunidade e participar de um seminário virtual com Vilma Piedade, autora que cunha o conceito de dororidade. Para a autora os laços entre as mulheres negras reagem a dores de opressões que se interseccionam, marcando diferenças que somente são sentidas pelos corpos femininos negros.

³⁸ Consideramos por escrevivência a escrita que nasce das experiências cotidianas, marcando que o poder político da mulher negra vem de suas experiências de vida, ancestralmente transmitidas principalmente por meio da história oral e que tem o seu alcance de compartilhamento ampliado através da escrita.

³⁹ Editora Jandaíra. Lançamento mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas, 24 out. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jCFNHyeI5tg&t=2612s>>. Acesso em: 12 jan. 2022.

negras, corpos territórios de resistência, insurgência e afeto que encontraram e criam brechas nas velhas e novas redes colonialistas de opressão e se tornam acolhimento, representatividade, motivação e força para outras mulheres negras, pois “é preciso imagem para recuperar a identidade, tem que tornar-se visível porque o rosto de um é o reflexo do outro, o corpo de um é o reflexo de outro e em cada um o reflexo de todos os corpos” (NASCIMENTO, 1989).

É disso que se trata este subitem da pesquisa, trazer a escrita insurgente de intelectuais negras quilombolas, acadêmicas ou não, cujas teorias são embasadas em suas práticas de vida dentro e fora de seus territórios, tornando-se essencial a esta construção. Afinal “se conhece pouco da história das mulheres negras no Brasil, especificamente das quilombolas. Assim, conhecer e transmitir o conhecimento da sua história entre mulheres quilombolas é um gesto transgressor de transformação” (DEALDINA, 2020, p. 31). Contamos com o livro publicado em 2020 pelo selo Sueli Carneiro, nominado “Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas”, organizado pela Assistente Social Selma dos Santos Dealdina quilombola do Angelim III, Território do Sapê do Norte, São Mateus/ES.

O livro se trata de uma coletânea de 13 artigos escritos por 18 mulheres quilombolas de diferentes comunidades brasileiras e uma antropóloga colaboradora da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos - CONAQ. Uma “coletânea histórica que é uma somatória de múltiplas resistências, múltiplas gerações de mulheres, de múltiplos tempos”⁴⁰. Notemos a rede que se forma através do quadro abaixo, com o nome das autoras, suas filiações e obra de participação no livro ao qual recorreremos para esta discussão:

⁴⁰ CARNEIRO, Sueli. Editora Jandaíra. Lançamento: Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas. 24 de Out. 2020. Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jCFNHyeI5tg>>. Acesso em: 17 Dez. 2021.

Quadro 7. Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas.

Autora	Comunidade quilombola	Obra
Ana Cleide da Cruz Vasconcelos	Arapemã, Santarém, Pará	Mulheres da Amazônia e o povo Negro
Selma dos Santos Dealdina	Angelim III, Território do Sapê do Norte, São Mateus/ES	Mulheres quilombolas: defendendo o território combatendo o racismo e despatriarcalizando a política
Givânia Maria da Silva	Conceição das Crioulas, Salgueiro, Pernambuco	Mulheres quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina
Maria Aparecida Mendes	Conceição das Crioulas, Salgueiro, Pernambuco	Saindo do quarto escuro: violência doméstica e a luta comunitária de mulheres quilombolas em Conceição das Crioulas
Vercilene Francisco Dias	Vão do Moleque, Território Calunga, Cavalcante, Goiás	Eu Kalunga: pluralismo jurídico e proteção da identidade étnica e cultural quilombola
Amária Campos de Souza	Dona Juscelina, Muricilândia, Tocantins	Da comunidade à universidade: trajetórias de luta e resistência de mulheres quilombolas universitárias no Tocantins
Débora Gomes Lima	Pé do Morro, Aragominas, Tocantins	
Maria Aparecida R. de Sousa	Prata, São Félix, Tocantins	
Gessiane Nazário	Rasa, Armação dos Búzios, Rio de Janeiro	Trajetória acadêmica, raça e identidade quilombola: um breve relato biográfico
Sandra Maria da Silva Andrade	Carrapatos da Tabatinga, Bom Despacho, Minas Gerais	Eu sempre fui atrevida: alguns movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola
Ana Carolina A. Fernandes	---	
Valéria Pôrto dos Santos	Pau D'arco e Parateca, Malhada, Bahia	Quilombo Pau D'arco e Parateca: quando as vozes negras se(re)envolvem na construção de caminhos para a participação coletiva
Carlídia Pereira de Almeida	Lagoa do Peixe, Bom Jesus da Lapa, Bahia	Sementes crioulas, da ancestralidade para a atualidade: o protagonismo dos saberes tradicionais do povo quilombola de Lagoa do Peixe
Dalila Reis Martins	Engenho II, território Kalunga, Cavalcante, Goiás	Mulher quilombola em primeira pessoa
Mônica Moraes Borges	Território étnico de Alcântara, Maranhão	
Rejane Maria de Oliveira	Maria Joaquina, Cabo Frio	
Andreia Nazarena dos Santos	Grossos, Bom Jesus, Rio Grande do Norte	
Nilce de Pontes Pereira dos Santos	Ribeirão Grande/Terra Seca, Barra do Turvo São Paulo	

Fonte: Elaborado com base em Dealdina (2020).

Os eixos temáticos presentes na obra exploram a pluralidade de vivências das mulheres quilombolas como sujeitos políticos e sujeitos de suas próprias histórias. Givânia Maria da Silva constata que teorias de gênero, seja pelo viés do feminismo negro, mulherismo ou quilombismo, apresentam contradições no que se refere a abarcar o sentido de ser e estar no mundo das mulheres quilombolas. As contradições deixadas se referem às especificidades das mulheres quilombolas no campo do simbólico e de como se relacionam a seus “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” (SILVA, 2020, p. 43).

Os elementos elencados pela autora correspondem à construção das identidades raciais e de gênero quilombolas. E que, atreladas à ancestralidade se tornam bandeiras de luta afirmadas nas estratégias de resistência das comunidades quilombolas. Maria Aparecida Mendes evidencia que a não inserção das demandas particulares às mulheres negras quilombolas nas pautas feministas contribuem com as injustiças raciais e epistêmicas, além de manter hierarquias nas relações entre as próprias mulheres e impossibilitar um diálogo social mais equitativo (MENDES, 2020). Fatores que são ampliados se considerarmos as diferenças regionais existentes entre o urbano e o rural.

A autora também relata que alguns instrumentos legais que poderiam ser relevantes à luta pelos direitos das mulheres acabam inacessíveis por serem complicados a sua compreensão. Este fato coaduna com uma das falas durante as conversas ocorridas em São José. Nossa interlocutora disse que alguns dos projetos implantados na comunidade eram difíceis de serem cumpridos. Em ambos os casos, o grau de complexidade, tanto dos aparatos legais, quanto dos projetos de entidades privadas, acaba se tornando excludentes aos grupos que deveriam atender, que social, cultural e historicamente foram colocados em lugares de subalternidade.

Além desses entraves das exigências processuais, Vercilene Francisco Dias (2020) denuncia a existência de pessoas mal-intencionadas, que visam se beneficiar de políticas públicas voltadas à população quilombola, também se afirmando quilombolas. Fato esse bastante conhecido pela população negra com relação às fraudes para o ingresso no ensino superior pela Lei 12.711/2012, conhecida como lei de cotas. O tema, que não faz parte desta pesquisa, é um indicativo da ampla gama de enfrentamentos das populações negras, suas (re)articulações e o quanto as opressões e discursos racistas podem tomar novas formas. A autora considera que a discussão acerca da realidade quilombola:

[...] tanto do ponto de vista cultural, quanto do ponto de vista jurídico, é um passo fundamental para impedir ações oportunistas que, ao afirmarem pertencer ao quilombo, não trazem nos corpos e na história os danos da exclusão social sistemática destinada às populações quilombolas no país (DIAS, 2020, p. 60).

Dentre as novas articulações das mulheres quilombolas estão suas trajetórias acadêmicas. Uma das jovens de São José que cursa Pedagogia em Valença/RJ utiliza o ônibus oferecido pela Prefeitura Municipal de Valença para o deslocamento das/dos universitárias/os residentes em Santa Isabel do Rio Preto, Conservatória e Barão de Juparanã. Enquanto outras/os estudantes deixam a comunidade para residir em outras cidades devido ao período acadêmico.

Amária C. de Sousa, Débora G. Lima e Maria Aparecida R. de Sousa descrevem a universidade como um espaço de encontro de saberes onde o “conhecimento científico agrega elementos à experiência dessas mulheres, qualificando suas aprendizagens, que elas podem devolver para suas comunidades” (2020, p. 70). Por outro lado, as autoras também denunciaram o quanto seus saberes e potencialidades são subjugados nesses espaços. Os enfrentamentos para permanecer na universidade se tornam mais um aspecto das resistências cotidianas das mulheres negras quilombolas acadêmicas de comunidades rurais.

Outro tema recorrente no debate sobre as mulheres quilombolas é a de suas importâncias na prática da agroecologia e da guarda das sementes crioulas⁴¹. O processo investigativo realizado por Joyce Alves Rocha (2014) apontou a construção de um banco de sementes para proteção do germoplasma⁴² como uma demanda urgente em São José. A região possui sementes, plantas e práticas de manejo específicas que são ao mesmo tempo meio de produção e de identificação cultural. Segundo Rocha (2014) para que seja implementado um banco de sementes são necessárias parcerias com centros de pesquisas e órgãos governamentais com concessão de crédito e incentivos para a capacitação e suporte técnico.

Foi possível estabelecer um encontro entre a fala das interlocutoras deste trabalho e as da obra proposta, onde as autoras discutem os diferentes papéis assumidos dentro e fora de seus territórios. Tornou-se inegável que há séculos as mulheres são, majoritariamente: grandes responsáveis na preservação dos recursos naturais pelas práticas agroecológicas; assumem o papel de guardiãs das tradições da cultura afro-brasileira; são de suma importância na manutenção do sagrado; pelas práticas de cuidado com a família e com a comunidade como um todo; pela educação das filhas/os; pelo trabalho árduo no roçado e nos próprios quintais.

Como é possível notar, estabelecem-se singularidades entre a escrita das autoras de diferentes comunidades quilombolas distribuídas pelo país e a oralidade das moradoras de São José da Serra. Modos de vida, lutas pela permanência nos territórios e forma de se relacionar com os recursos naturais conversam entre si. Contudo, é necessário termos em mente que existe uma diversidade étnico-cultural histórica e não uma unicidade dos fazeres e saberes tradicionais. As comunidades quilombolas são múltiplas, heterogêneas e dinâmicas, ainda que a luta seja coletiva com bandeiras políticas que as aproximem. Suas realidades integram

⁴¹ Também conhecidas como “sementes tradicionais” ou “sementes da vida” são “parte do conhecimento tradicional e do patrimônio cultural dos quilombos. Um saber desenvolvido ao longo de anos pela ação de agricultoras e agricultores quilombolas através de processos de melhoria de sementes antigas” (ALMEIDA, 2020, p. 115).

⁴² Os bancos de germoplasmas são estratégias de proteção da variabilidade genética de uma cultura, algo proeminente à sustentabilidade local em longo prazo (ROCHA, 2014).

também a heterogeneidades das/dos próprias/os membras/os e a forma de se articularem dentro e fora de seus territórios.

2.3. Territórios étnico-raciais no contexto das comunidades quilombolas rurais

O território é um conceito basilar para a Geografia, porém, as relações étnico-raciais que nos permitem compreender as desigualdades socio-territoriais brasileiras ainda ocupam o lugar de debates “menores” dentro da ciência. Em se tratando de territórios étnicos, principalmente no contexto das comunidades quilombolas rurais, cujas populações se auto identificam como pertencentes a grupos étnicos e raciais, podemos notar que a discussão ainda opera no terreno de outras ciências humanas.

Assim, para sermos capazes de perceber a comunidade de São José da Serra através das falas das mulheres que a têm como território, contamos com o amparo das abordagens teóricas propostas por Alex Ratts (2003), Maria Geralda de Almeida (2010), Alfredo W. B. de Almeida (2011), Jussara Manuela Santos de Santana (2011), Maria Albenize Farias Malcher (2017), Mariléa de Almeida (2018), e outras/os autoras/es, como passamos a esmiuçar.

Em primeiro lugar é necessário estabelecer a qual ideia de rural nos referimos. Muitas das construções lidas no percurso metodológico inserem a localização das comunidades como rurais ou urbana sem, contudo, distinguir tais realidades. O próprio site oficial da Fundação Cultural Palmares⁴³ especifica que existem quilombos rurais, urbanos e periurbanos, sem adentrar em suas definições. É provável que a não menção ocorra porque a simples leitura dos termos rural e/ou urbano acionem nossos imaginários. Entretanto, no contexto quilombola, o rural não pode ser visto em oposto ao urbano, tampouco sob padrões bucólicos, principalmente ao considerarmos a mobilidade das/os moradoras/es, abarcada na discussão dos territórios etnicamente diferenciados em que rural e urbano surgem de forma entrelaçada.

Para caracterizar e definir os territórios quando a espacialidade é descontínua, através da formação que se dá em redes é necessário considerar os modos de vida, especificidades culturais, costumes, afetos e tradições inerentes às formas pelas quais os indivíduos do grupo exercem suas territorialidades que, notadamente estão presentes também em suas mobilidades. Assim, na compreensão do rural, enquanto condição indispensável às (re)existências das mulheres quilombolas de São José, as práticas culturais, os laços parentais, o sentimento de pertença, o respeito aos recursos naturais e as hierarquias internas se tornam primordiais, algo

⁴³ Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?page_id=31465>. Acesso em: 30 mar. 2022.

que buscamos elucidar ao longo deste trabalho. Entretanto, temos em mente que a dinâmica e heterogênea relação histórico-geográfica dos quilombos no Brasil não nos permite definir as categorias de rural e urbano de forma fechada, cristalizada.

A exemplo, em uma primeira aproximação, o IBGE propõe uma classificação por critérios de densidade demográfica e de acessibilidade às redes urbanas (IBGE, 2017). Generalização necessária em uma escala de sobrevoo, porém frágil quando nos aproximamos das organizações socio-territoriais quilombolas, cuja realidade extrapola as concepções das legislações municipais concernentes e às próprias definições acadêmicas de o que seja rural e/ou urbano em determinados contextos. Nesse caso, as ligações estabelecidas entre o rural e o urbano são representadas pelos fluxos de bens, pessoas, trabalho, capital, serviços, tecnologias e informação que conectam zonas rurais, periurbanas e urbanas. O que propomos é a conectividade que ocorre por meio das práticas quilombolas e de suas subjetividades.

Nesse viés Vanessa Pacheco Silva, Martin Stabel Garrote, Vanessa Dambrowski, Gilberto Friedenreich Santos e José Roberto Severino (2010) realizam uma análise sobre o Quilombo do Morro do Boi e determinam que o rural, no contexto das comunidades quilombolas, deve ser compreendido pelos costumes, onde as noções de passado e presente são pensadas através das memórias e vivências em comum e da íntima relação de pertencimento e ligação com a terra. Para as autoras/es, o urbano, no campo das comunidades quilombolas urbanas, deve ser compreendido através dos laços que se constroem em torno da cultura como dança, música e artesanato.

Para Fernando Bueno Oliveira e Maria Idelma Vieira D'Abadia (2015), ao discutirem as comunidades dos contextos rurais e urbanos brasileiros, os territórios quilombolas localizados em zonas rurais têm suas lutas coletivas principalmente em torno das questões territoriais fundiárias, enquanto as comunidades urbanas lutam, principalmente, pelo respeito e reconhecimento de suas construções identitárias em suas relações sociais cotidianas.

Esta pesquisa situa-se no meio rural e, diante das particularidades de São José da serra, podemos pontuar que sua própria população compõe as ruralidades valencianas. O rural, neste estudo, é compreendido sob perspectivas socioculturais, como um campo de resistências, um espaço de conquistas individuais e coletivas, também de intervenções políticas que se dão através das articulações firmadas pelas comunidades. Sendo o rural uma categoria histórica que abarca relações com a trajetória de formação do Quilombo São José.

Em segundo lugar, é necessário ter por premissa que os territórios quilombolas são dinâmicos, o que põe em evidência os processos formativos diversos das comunidades quilombolas, resultando em práticas culturais distintas, localizações variadas e múltiplas

realidades. Para Ratts (2012), apesar da secularidade desta experiência negra transatlântica, a extensão e a profundidade do fenômeno quilombo ainda se encontram em reconhecimento e definição devido à conquista de realidades diversas, reconhecimentos, resistências e ressignificações.

Neste sentido, um olhar feminino sobre a concepção de quilombo também envolve o deslocamento do imaginário de “guerra, virilidade e violência para noções que envolvem a cultura feminina, como o cuidado e a transmissão de saberes” (ALMEIDA, 2018, p. 37). As práticas de cuidado das mulheres quilombolas são uma relação entre o conhecimento dos antepassados e a produção de novos saberes, não cabendo às comunidades quilombolas rurais uma visão unificada. Suas identidades não podem ser vistas meramente como um dado histórico. Ao contrário, são um elemento vivo e dinâmico, em constante transformação. As mulheres quilombolas são constituídas por seus quilombos ao mesmo tempo que o constituem e o transformam através de suas ligações com seu território e sua ancestralidade (DEALDINA, 2020).

Eduardo Oliveira ao discutir as múltiplas formas para se acessar a realidade de um determinado grupo aciona a ancestralidade, enquanto categoria analítica, na compreensão do território desse mesmo grupo. Para o autor, esta categoria é o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil” (2011, n.p.). Para as expressões afro-brasileiras como o jongo e a umbanda, a ancestralidade é um princípio que organiza todos os seus valores, normas, práticas e representações. O filósofo camaronense, Nkolo Foé, acrescenta que a:

Ancestralidade remete ao universo dos antepassados eminentes, criadores de instituições políticas, de normas culturais, de princípios éticos, de leis científicas ou de receitas técnicas. São os heróis da cultura, da ciência, da técnica e da política que permitiram os progressos da sociedade, da cultura e da civilização” (2011, p. 73).

A concepção posta por Foé, que relaciona os antepassados à heróis que são celebrados pelos diferentes grupos afro-americanos, é bem nítida na fala do falecido Mestre Darcy do Jongo da Serrinha ao explicar que os “pretos velhos seriam os nossos ancestrais que se tornaram divindades”⁴⁴. Em um esforço de explicar questões epistemológicas que envolvem a população negra na história moderna, Foé (2011) propõe ainda que as identidades negro-africanas não podem ser resolvidas em argumentos históricos, mas sim geográficos sob perspectivas culturais e políticas.

Os modos de vida de diferentes grupos étnicos rurais podem apresentar pontos comuns seja por compartilharem uma história opressiva que se liga ao período escravista, quanto a luta

⁴⁴ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2gNurnWJiv8>>. Acesso em: 01 mar. 2022.

por políticas públicas específicas, ou quanto a forma como se relacionam com a natureza⁴⁵. Entretanto, esses modos de vida são socialmente construídos tendo por base a relação dos membros entre si, com a terra, o trabalho, a família e suas práticas cotidianas que demandam formas de organização e apropriação que são disseminadas a partir das territorialidades do grupo, evidenciando o quanto podem ser dinâmicos e sujeitos a (re)criações ao longo do tempo (MALCHER, 2017).

O território para as comunidades quilombolas rurais⁴⁶ é, antes de tudo, um convívio singular a cada grupo capaz de desvelar valores atribuídos ao espaço. Valores que são não só materiais, mas também simbólicos, éticos, espirituais e afetivos (ALMEIDA, 2010). Estes valores atribuídos marcam o sentimento de pertencimento que define a territorialidade das mulheres entrevistadas que muito bem pode ser comparado a um enraizamento em seus territórios (ALMEIDA, 2010). Fato percebido através das lágrimas de umas das interlocutoras ao descrever o período vivido fora da comunidade durante sua pré-adolescência, quando trabalhou como doméstica em Botafogo, bairro da Zona Sul do Rio de Janeiro. A interlocutora, inclusive, relacionou esta experiência à perda de sua liberdade, sentimento contrário ao atribuído ao estar na comunidade que, em sua fala, corresponde a ser livre.

É notório que ao mesmo tempo em que alimenta a identidade do grupo, o território também a conforta, constituindo-se um significante e um significado. Ou seja, o mesmo território que é fonte de recursos será o lugar pelo qual o grupo desenvolverá afeto e comportará marcas de um passado histórico presente na memória coletiva. Esta relação, que é inerente à identidade territorial, também recebe interferências externas. Percebemos então a multidimensionalidade do território: dimensões materiais, sociais, subjetivas e políticas se revelam em um caráter relacional.

Santana (2011) nos fala da multidimensionalidade do vivido territorial refletido na territorialidade dos diferentes grupos quilombolas rurais, onde as relações sociais cotidianas estão representadas no uso comum da terra, no trabalho, nas práticas culturais. Para a pesquisadora Joyce Alves Rocha esse cotidiano reitera a preservação do território não só como questão fundiária, mas como um bem cultural, assim:

[...] além do espaço de reprodução econômica e das relações sociais, o território é também o encontro das representações sociais locais e do sentido afetivo ancestral dessas sociedades tradicionais, conferindo a essas pessoas o sentido de pertencimento

⁴⁵ Antônio Bispo dos Santos (2015) considera que por meio da confluência entre os modos de vida dos povos tradicionais rurais, que são baseadas na interdependência de mulheres e homens com a natureza (biointeração), temos uma proposta adversa ao atual modelo de desenvolvimento capitalista.

⁴⁶ Nossa abordagem é centrada nas práticas que se relacionam ao uso comum do território não privilegiando as populações quilombolas urbanas e/ou desterritorializadas.

a um lugar específico, regime de uso e propriedade comum de seu território e profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva (2014, p. 124).

Ainda que outros grupos sociais tenham na historicidade uma bandeira de reconhecimento e manifestação política, no contexto das comunidades quilombolas rurais, a fala da autora nos direciona a seguinte compreensão: se existem territórios quilombolas, na atualidade, sejam rurais e/ou urbanos, isto se deve ao fato de que em algum momento da história houve um movimento histórico-social relacionado a forças políticas e se posicionaram na busca por seus direitos territoriais, que ao longo do tempo foram ganhando maiores proporções, de forma que a própria noção das territorialidades quilombolas carreguem, de forma intrínseca, as multidimensões do vivido com relação aos espaços ocupados por cada grupo (ROCHA, 2014).

Para Alfredo W. B. de Almeida (2011) é quando o grupo adota laços de solidariedade política, através de diferentes formas de mobilização e de lutas reivindicatórias frente ao Estado que a luta pela terra se transforma em afirmação de um território etnicamente configurado. Fato que envolve a existência coletiva em unidade política. O autor insere o dado étnico como uma forma de organização política, permitindo-nos afirmar que a identidade é constituída ao mesmo tempo pelo componente histórico-cultural (etnia) e pela constituição espacial (espaço).

O fator étnico-racial se põe como uma especificidade para variados grupos na luta por seus territórios. Identidades e territórios étnicos passam então serem vistos como estratégias que os grupos quilombolas têm firmado para acessar políticas públicas perante os poderes públicos. Para Almeida são as redefinições do conceito de etnia que possibilitam que tanto as identidades como os territórios étnicos sejam vistos sob o ponto de vista das estratégias firmadas pelas comunidades quilombolas (ALMEIDA, 2011). A partir das práticas político-organizativas, dos sistemas produtivos intrínsecos (como unidade de trabalho familiar e critérios ecológicos) e das categorias de autodefinição/autoatribuição, as fronteiras étnicas ultrapassam os fundamentos baseados em fatores biológicos, características racializadas, de nacionalidade e linguísticos. É válido lembrar que na realidade das comunidades quilombolas rurais, os fatores étnico-raciais compreendem:

[...] elementos heterogêneos que podem aparecer combinada ou separadamente, tais como: “gênero”, “noção de pertencimento à região”, consciência ecológica, tradição de luta, raízes locais profundas, território, dados político-organizativos, “ancestralidade” e religiosidade. (ALMEIDA, 2011, p. 52)

A mobilização político-organizativa demanda condições para a reprodução econômica e cultural do grupo. Os grupos passam a requerer para si o poder auto classificatório, no qual são capazes de traçar fronteiras baseadas nos limites das identidades e dos territórios étnicos.

O território é construído socialmente e conhece alterações a partir da correlação de forças e do grau de poder de coerção exercido pelos antagonistas. A fronteira étnica, neste sentido, consiste numa fronteira política materializada nos marcos ou no reavivamento de pedras de rumo e de limites naturais, cuja simbologia é acionada para fixar as diferenças (ALMEIDA, 2011, p. 95).

A indissociável relação entre os fatores étnico-raciais e o território, no contexto quilombola rural, estrutura um instrumento geopolítico estratégico na agenda “de luta, de resistência, de pertencimento e de enraizamento” (ALMEIDA, 2010, p. 122) das comunidades. Se outrora este fato era impensado, atores subjugados emergem sob mobilização política e autoatributiva, uma representatividade baseada na diferença e em particularidades locais. Atentemo-nos que os grupos acionam a diferença como forma combativa, mas esta diferença não deve ser tratada de forma única, sob os riscos de termos novas palavras em velhas abordagens.

Para Malcher (2017) a autoidentificação está condicionada aos grupos se reconhecerem como descendentes daqueles que ocuparam seus territórios no passado, uma conscientização política de pertencimento a um grupo étnico-racial submetido à opressão colonial. Ao afirmarem suas identidades com base nas diferenças étnicas, novos atores surgem com base no diferente e estas diferenças requalificam os lugares, atribuindo-lhes novos significados, mobilizando novos poderes. Não se trata apenas de reconhecer a historicidade destes grupos, mas projetar as novas fronteiras étnicas que estão em movimento, sendo continuamente (re)traçadas e produzindo territorialidades (RATTS, 2003). Podemos dizer que o autor se utiliza do termo “novo” para expor que velhos atores assumem novos papéis no cenário político com base nas particularidades da longa e vasta história da etnicidade no território brasileiro (RATTS, 2003). O “que é novo é o papel mais ativo atribuído a essas comunidades locais” (MALCHER, 2017, p. 44).

As mulheres de São José com as quais conversamos se definem como mulheres negras e como quilombolas. Inicialmente elas demonstraram estranhamento por eu não me dirigir somente ao líder político da comunidade, mas com a continuidade das falas era notório o quanto são conscientes da importância de suas oralidades, da transmissão de seus fazeres e saberes na luta pelo território e para a manutenção dos modos de vida da comunidade. Existe em suas falas a percepção da indissociabilidade entre as demandas territoriais e demandas étnicas em que se afirmar e confrontar o Estado é feito nestas duas frentes reivindicatórias ao mesmo tempo.

A autoafirmação requerida na luta coletiva pelo território demonstra ainda o potencial de transformação no processo construtivo individual da autoimagem das moradoras de São José. Estruturas opressivas interseccionadas que deixam marcas e incorporam as formas de se

ver e de se relacionar com o outro passam a ser acionadas nas resistências cotidianas dentro e fora da comunidade. Esta concepção da existência de um “nós” e um “outros” é essencial para definição identitária. Fatos presentes na fala de Luzia:

Ah hoje em dia é bom, tem as vezes as diferença de ser quilombola, mas eu tinha muita vergonha de ser, falar assim. Agora, mas agora, sou quilombola, eu sou a minha raça. Jamais eu que eu sou parda, eu sou negra e antigamente a gente ficava muito com vergonha, a gente não sabia o que era quilombola. Mas agora, hoje em dia, quilombola é ser feliz⁴⁷.

Nota-se que assumir-se negra e quilombola é um processo contínuo e em movimento. As transformações descritas pela participante não são naturais nem abruptas, fazem parte de um processo de conscientização individual e coletiva. O processo identitário é ao mesmo tempo dinâmico e estratégico. Luzia, que é uma das cantoras oficiais da expressão cultural do jongo na comunidade, complementou cantando um ponto (canto) de jongo primordial à pesquisa por demonstrar o processo histórico da população afro-brasileira, a mobilização de resistência, a experiência transatlântica, referências da autoafirmação cultural e identitária, e informações contidas na memória pessoal e coletiva do agrupamento de São José:

[...] é por isso que tem aquele jongo:
 Sou, sou quilombola eu sou
 Sou, sou quilombola eu também sou
 Sou descendente de Angola
 Sou, eu sou, sou é quilombola
 Sou negro que fugiu do cativoiro
 Deixei meus grilhões lá na senzala
 Sou negro que lutou a vida inteira
 Sou livre, sou feliz, sou capoeira
 Sou, sou quilombola eu sou,
 Sou, sou quilombola, eu também sou
 Machado⁴⁸

O elo feito no cântico através do verso “sou descendente de Angola” se relaciona ainda à própria origem do termo quilombo enquanto uma instituição africana de origem angolana da pré-diáspora, cuja grafia é Kilombo (NASCIMENTO, 2006). Kilombo então tratava-se de um agrupamento de guerreiros (Imbangalas, também conhecidos como Jagas), cuja constituição contava com integrantes de diferentes etnias derrotadas em batalha. Por meio do ritual de iniciação os jovens capturados passam a integrar o agrupamento Imbangala tornando-se, os próprios indivíduos, Kilombos (NASCIMENTO, 2006). Ratts (2012) posiciona o Kilombo no

⁴⁷ Entrevista com Luzia fornecida à Zenaira Santos em 16 de outubro de 2021, Quilombo São José da Serra.

⁴⁸ Segundo a interlocutora Luzia, quando se finda um ponto durante a roda do jongo, grita-se “Machado” e as/os componentes se mantêm na roda aguardando o próximo cântico (ponto).

século XV como uma instituição africana sociopolítico-militar transcultural formada por lundas, imbangalas, mbundos, kongos e wovimbundos entre outros.

Nascimento estabelece, inclusive, a conexão entre as instituições angolanas e os Quilombos brasileiros⁴⁹, através do Quilombo dos Palmares, entre os finais do século XVI e início do século XVII. Experiências negras de resistência e organização sociopolítica que se territorializam de forma plural (RATTS, 2012). Nos séculos que se seguem, o fenômeno continua se redefinindo e, no cenário brasileiro do século XVIII, variam de acordo com a localização geográfica a repressão oficial e a diversidade étnica. Neste século e no seguinte se configuram como frinchas no sistema escravista (NASCIMENTO, 2006). Para a autora, o fato de os quilombos terem sido instituições paralelas aos sistemas dominantes durante três séculos faz com que cheguem ao século XX sob uma categorização ideológica de liberdade na consciência nacional. Posteriormente, na década de 1970 o fenômeno ganha formas de manifestação reativa ao colonialismo cultural, não sendo um exagero dizer que “entre 1888 e 1970, com raras exceções, o negro brasileiro não pôde expressar-se por sua voz na luta pelo reconhecimento de sua participação social” (NASCIMENTO, 2006, p. 123)⁵⁰.

A presença dos grupos etnolinguísticos bantos na constituição dos quilombos brasileiros e nas expressões afro-brasileiras marcam um outro elemento importante no ponto cantado por Luzia, afinal:

Os quilombos, da mesma forma que a capoeira e as expressões culturais e religiosas afro-brasileiras, como as congadas (congados ou congos) e a umbanda, indicam uma participação, na nossa formação étnico-racial e social, dos grupos etnolinguísticos bantos, situados na África subsaariana (RATTS, 2012, p. 136).

As práticas do jongo, da capoeira, as rezas e a umbanda são traços importante das identidades de São José da Serra. Até mesmo a interjeição “machado”, gritada ao fim do ponto, denuncia a região da comunidade jongueira a qual nossa cantora pertence. Segundo o IPHAN (2007), o jongo é repetido até que a/o solista grite seu término então os tambores e a dança se encerram. Nas comunidades jongueiras do Rio de Janeiro grita-se o termo “machado”, enquanto

⁴⁹ As comunidades quilombolas contemporâneas receberam também diferentes nomenclaturas e significados ao longo do tempo, dependendo de sua localização, período e de quais eram os grupos que atribuíam estes nomes. No Brasil foram denominados mocambos, terras de preto, terras de negros e quilombos (ALMEIDA, 2011). Na Colômbia e em Cuba encontramos os *pelenques*; na Venezuela os *cumbes*; no Haiti e demais ilhas do Caribe de colonização francesa os *marrons*; em diversos países de colonização espanhola na América foram chamados de *cimarrones*; na Jamaica, Suriname e Estados Unidos receberam também a denominação de *marrons* (REIS e GOMES, 1996).

⁵⁰ O fenômeno também passou por um grande período de esquecimento em nossa literatura, tanto pelo ideário de que após a abolição a população negra havia migrado para áreas urbanas, quanto pelo estímulo ao mito das três raças na formação brasileira (RATTS, 2012).

entre as comunidades paulistas utiliza-se “cachoeira”. Anteriormente os jongs eram improvisados e tirados como metáforas que deveriam ser decifradas pelas/os outras/os jongueiras/as. Neste caso, gritava-se machado ou cachoeira ao se decifrar o enigma, o que desatava o ponto e calava os tambores. Hoje existem pontos habitualmente cantados em São José da Serra, alguns dos quais escritos por antigos e novos moradores da comunidade e outros que são pontos consagrados no Vale do Paraíba e cantados por diferentes grupos da região.

A prática do jongo como expressão cultural afro-brasileira e o acesso à terra pela organização política da comunidade são componentes que permeiam as identidades territoriais da comunidade, ao mesmo tempo que são bandeiras de luta na legitimação do território. As diferentes formas de apropriação dos territórios quilombolas permitem uma constituição teórico-metodológica plausível na apreensão dos fenômenos sociais contemporâneos de acordo com cada realidade (MALCHER, 2017). As identidades quilombolas dão sentido ao território e definem as territorialidades enquanto estas, as territorialidades, definem as relações individuais e coletivas com/no território. Raimunda Patrícia Gemaque Silva complementa que:

Ao se apropriarem de um determinado território, os sujeitos sociais se “territorializam” e, conseqüentemente, se estabelecem e se revelam relações marcadas pelo poder; ao territorializar-se, exercem sua territorialização sob esse território e constroem suas territorialidades (2016, p. 62).

Esta territorialização não é estática, existe uma força ativa para apropriação do espaço que permanece em movimento e, segundo Muniz Sodré, ao abordar os territórios negros urbanos através da cultura, da religião e da música, foi historicamente negada opondo-se a articulação entre as materialidades físicas, simbólicas e subjetivas do território (2002). O autor insere ainda o fator relacional da territorialidade, pois esta, sempre que é abordada se refere a uma relação espacial não passível de entendimento através de estruturas clássicas de representação, contudo compreendida como “um conjunto de virtualidades infinitas de coexistência ou de comunicação” (SODRÉ, 2002, p. 20).

Alfredo W. B. de Almeida e Alex Ratts constataam que as fronteiras étnicas destas territorialidades podem extrapolar a abrangência das áreas reivindicadas e delimitadas (RATTS, 2003; ALMEIDA, 2011). Através da sua imersão na Reserva Extrativista do Quilombo do Frechal/MA nos idos iniciais de 1990, o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida nos traz as trajetórias políticas que conjugam lutas econômicas e identitárias dos territórios étnicos. Para o autor, as fronteiras étnicas não se limitam necessariamente às circunscrições legais, mas sim à organização política vinculada à afirmação da identidade étnica.

Ao discutir a dimensão espacial da etnicidade e da emergência étnica sob o ponto de vista da Geografia, Alex Ratts constata que as territorialidades, no âmbito de determinados grupos etnicamente diferenciados, devem incorporar os “lugares de mobilidade e de extensão do parentesco para além do perímetro dos agrupamentos em pauta” (Ratts, 2003, p. 39 e 40). O autor se insere na realidade do ‘surgimento’ de grupos negros e indígenas no Ceará, a partir dos idos da década de 1970. Ele também não descarta as articulações políticas, mas sua construção teórico-metodológica das territorialidades, considera ainda as complexidades inerentes aos territórios etnicamente diferenciados, relacionadas aos modos de habitar, de se relacionar com a natureza, as migrações e os traços parentais.

Na zona rural e se prolongando para a grande cidade configura-se um território étnico descontínuo, cujos lugares se vinculam sobretudo pelo parentesco e pela memória, podendo incorporar lócus de atuação política. (RATTS, 2003, p. 46)

As relações de parentesco também foram exploradas por Mariléa de Almeida para abordar as “outras territorialidades”, aquelas criadas na busca de espaços onde as mulheres quilombolas possam se sentir “seguras dos dispositivos racistas e sexistas que incidem sobre seus corpos” (2018, p. 38). Ao analisar a importância das relações de afeto na construção dos territórios negros rurais, a autora afirma que este tipo de relação recebe valores históricos “culturalmente engendrados criando formas diferenciadas de expressá-la entre os homens e as mulheres” (ALMEIDA, 2018, p. 264).

A memória coletiva de São José de dois casais (Milítana/Pedro e Miquelina/Tertuliano) como antepassados comuns a todo o grupo nutre a ideia das relações de parentesco que resistem ao tempo e extrapolam as demarcações territoriais legais. A relevância teórica dessa contribuição levantou-nos algumas questões: Como tais relações se dão no contexto da comunidade São José? De que forma a construção da identidade coletiva supera as delimitações jurídicas de circunscrição territorial? E como se espacializam as hierarquias e relações de poder nos espaços comuns da comunidade?

A Comunidade de Quilombo de São José da Serra tem suas fronteiras étnicas para além de suas fronteiras físicas, através das mobilidades que envolvem as redes de relações sociais familiares que estabelecem com seus/suas familiares de Santa Isabel do Rio Preto⁵¹ e Conservatória. Cidades que surgem entrelaçadas às falas das participantes, como lugares “que são vividos, conhecidos e reconhecidos pelos/as moradores/as” (RATTS, 2003, p. 45). Ou seja,

⁵¹ Em nossos levantamentos documentais junto à Fundação Cultural Palmares encontramos um processo aberto para emissão de certidão de reconhecimento como comunidade quilombola para Santa Isabel do Rio Preto, sob o número 01420.000272/2010-10. O processo foi iniciado em 09 fev. 2010, porém não conseguimos rastrear maiores informações relacionadas a possíveis pareceres.

a comunidade tem suas fronteiras físicas estendidas, consolidando territorialidades étnicas diferenciadas com base nas relações sociais com duas cidades distintas que são etnicamente aproximadas.

Em São José da Serra as relações de parentesco foram afirmadas por todas com que conversamos, muitas das quais se reconhecem como primas/primos, tias/tios ou simplesmente parentes. Verifica-se, na realidade específica de São José o parentesco como construtor de hierarquias, onde as lideranças podem ser transmitidas por fatores de descendência parental direta, como definido por Mattos e Meireles (1997), também de gênero, como observamos. O papel de liderança política que era assumido pelo falecido senhor Manoel é hoje assumido por seu sobrinho, o senhor Antônio Canecão. O papel de líder espiritual exercido pela Dona Zeferina (falecida em 2003) foi assumido por sua filha, Dona Tetê.

O relatório de identificação aponta as relações parentais na constituição das hierarquias, regras de pertencimento e exclusão do interior do grupo como peças-chave ao entendimento da comunidade de São José (MATTOS e MEIRELES, 1997). Nesta relação entre parentesco e lideranças, o poder se configura “por elementos de tradição e prestígio, não sendo o poder vinculado a poder econômico nem algo que se possa acumular” (SOUZA SILVA, 2019, p. 224), muito menos por estratégias coercitivas. Esta característica vem de longe e é típica das antigas fazendas cafeeiras do Vale do Paraíba desde séculos passados, quando os grupos de escravizados eram:

[...] organizados e hierarquizados pelo parentesco e pela antiguidade na fazenda. As famílias mais antigas tinham, assim, acesso privilegiado a determinados recursos, como roças próprias, formação artesanal e habitação em separado das senzalas coletivas, além de estabelecerem normas e regras matrimoniais próprias à comunidade (MATTOS e MEIRELES, 1997, p. 32).

Assim, temos o poder exercido no controle do território por relações sociais de respeito e de afeto que integram as subjetividades culturais do grupo em dinâmicas territoriais que forjam suas identidades (SOUZA SILVA, 2019). Outra característica da territorialidade exercida pela comunidade São José é a forma como se apropriam de determinados espaços e dos recursos naturais. As diferentes formas de se apropriar dos recursos naturais despontam territorialidades relacionadas às regras e normas específicas de cada comunidade. No caso do uso comum, nenhuma das/dos moradoras/es detém o controle exclusivo dos recursos, configurando espaços sociais livres (ALMEIDA, 2011). A ideia de tradição é acionada em prol de reivindicações atuais. Sob esta ótica, o tradicional é um instrumento que tanto possibilita o acesso mais amplo aos recursos naturais, como assegura um desenvolvimento sustentável.

O relatório de identificação relata a interação da comunidade com as populações vizinhas, o acesso às roças e o uso comum das terras desde tempos pretéritos. Sendo o uso comum outra das potências para se compreender a territorialidade do Quilombo São José, segundo Mattos e Meireles:

[...] a existência prévia de uma comunidade de escravos libertos e o uso comum que faziam historicamente do conjunto das terras que passariam a compor a Fazenda de São José pode ser a chave do mistério da forte territorialidade do grupo (1997, p. 43).

Quando a ocupação das terras não se dá por meio de lotes individuais, ocorre o uso comum do espaço, transformado, ao longo do tempo, em um território de pertencimento (MALCHER, 2017). Assim a identidade coletiva é construída nos laços entre si e com o território, constituindo-se identidades territoriais. Segundo Almeida (2008) o uso comum da terra está relacionado a situações em que o controle dos recursos naturais não é exercido de forma individual, por um único membro, ou mesmo por um único grupo doméstico. Em São José existem nítidas áreas de uso comum que:

[...] abrangem uma gama de situações de apropriação de recursos naturais (solos, hídricos, florestais) utilizados segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre caráter privado e comum, perpassadas por situações que envolvem parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizativos e econômicos (2014, p. 166).

Não se trata apenas de compartilhar um lugar para produção de subsistência com base em questões materiais, físicas e econômicas. Trata-se da reprodução de um modo de vida com peculiaridades na forma de se relacionar com estes recursos naturais de uso comum que envolvem ainda padrões histórico-culturais, religiosos, espirituais, afetivos e ancestrais (ROCHA, 2014). Como também expressa Almeida (2008) ao salientar que no uso comum:

[...]o acesso aos recursos naturais para o exercício de atividades produtivas, se dá não apenas através das tradicionais estruturas intermediárias do grupo étnico, dos grupos de parentes, da família, do povoado ou da aldeia, mas também por um certo grau de coesão e solidariedade obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, que reforçam politicamente as redes de solidariedade (ALMEIDA, 2008, p. 29-30).

Assim, o uso comum torna-se um ato político coletivo de enfrentamento ao circuito mercadológico interligado às formas neoliberais de superexploração das forças de trabalho, homogeneização das paisagens de cultivo e devastação dos recursos naturais. No passado, a população escravizada na Fazenda São José estava relacionada ao sistema colonial das *plantations* de café, na atualidade a população do Quilombo São José reage às “*plantations* industriais” (ALMEIDA, 2011, p. 178) voltadas para o mercado de *commodities* agrícolas.

Jéssyca Tomaz de Carvalho e Adriano Rodrigues de Oliveira (2021), debatem o atual modelo de agricultura baseado na comoditização brasileira afirmam que este se aproxima de um projeto hegemônico capitalista, distanciando-se dos saberes e fazeres dos povos do campo. Desta forma a apropriação dos recursos naturais, da água, do solo e do subsolo podem ser nominados vistos como uma exploração colonial moderna (CARVALHO e OLIVEIRA, 2021). Fato que se dá na contramão do tipo de apropriação territorial promovida pelas comunidades quilombolas rurais, por exemplo, onde a forma que estes habitam e se relacionam com os recursos naturais compõe a identidade do grupo e “traduz sua trajetória assinalada por marcos, limites, percursos dos antepassados, divergências internas, relações com os outros” (RATTS, 2003, p. 39). Para Maria Malcher:

[...] o território constitui uma totalidade, o modo de vida quilombola vivifica as comunidades quilombolas a partir de um conjunto de técnicas e objetos técnicos de uso comum criados no decorrer de gerações, por meio dos quais se relacionam material e imaterialmente no espaço geográfico (2017, p. 86).

Os conhecimentos passados entre gerações mantiveram vivos o cultivo das plantas que curam o corpo e a alma; o conhecimento sobre a criação de animais pequenos, como porcos e galinhas; as técnicas de entalhe da madeira para feitura do tambu⁵²; a prática da dança do jongo; o respeito pela *mãe terra* e pela *mãe água*⁵³; e a construção de casas com elementos retirados da própria natureza, como o bambu e o barro vermelho. A afirmação de identidades etnicamente diferenciadas tem por fim não só o território como base destas práticas que integram os conhecimento e modos de vida da comunidade, mas também para garantir a continuidade destes modos de vida.

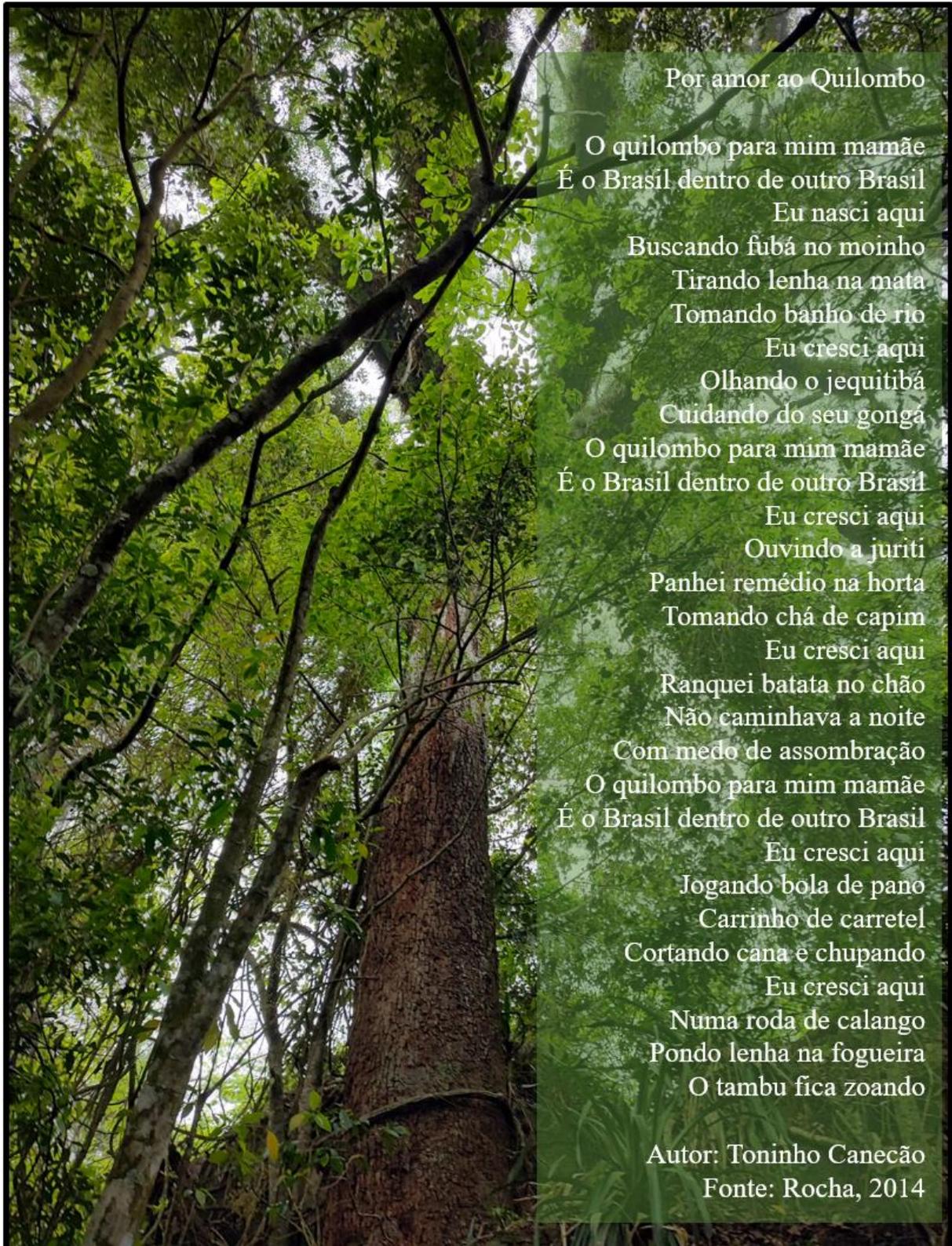
Os territórios étnico-raciais não se sintetizam nos limites que podem ser vistos, contudo possuem também os elementos presentes no imaginário do grupo que o territorializa, o que não é plenamente compatível com as demarcações político-jurídicas, limitadas em abarcar todas as diversidades do contexto quilombola. No entanto, é por meio dos aparatos legais que as populações quilombolas colhem determinados benefícios do poder público, como a demarcação territorial (titulação), acesso à educação e outras políticas públicas emancipatórias, além da garantia contra o avanço do agronegócio e/ou outros empreendimentos sobre seus territórios.

⁵² É o menor dos três tambores geralmente usados como instrumentos percussivos durante as rodas de jongo.

⁵³ Entrevista com Dona Tetê fornecida à Zenaira Santos em 17 de outubro de 2021, Quilombo São José da Serra.

CAPÍTULO III. SÃO JOSÉ DA SERRA: DAS TERRAS DA FAZENDA AO TERRITÓRIO DE QUILOMBO

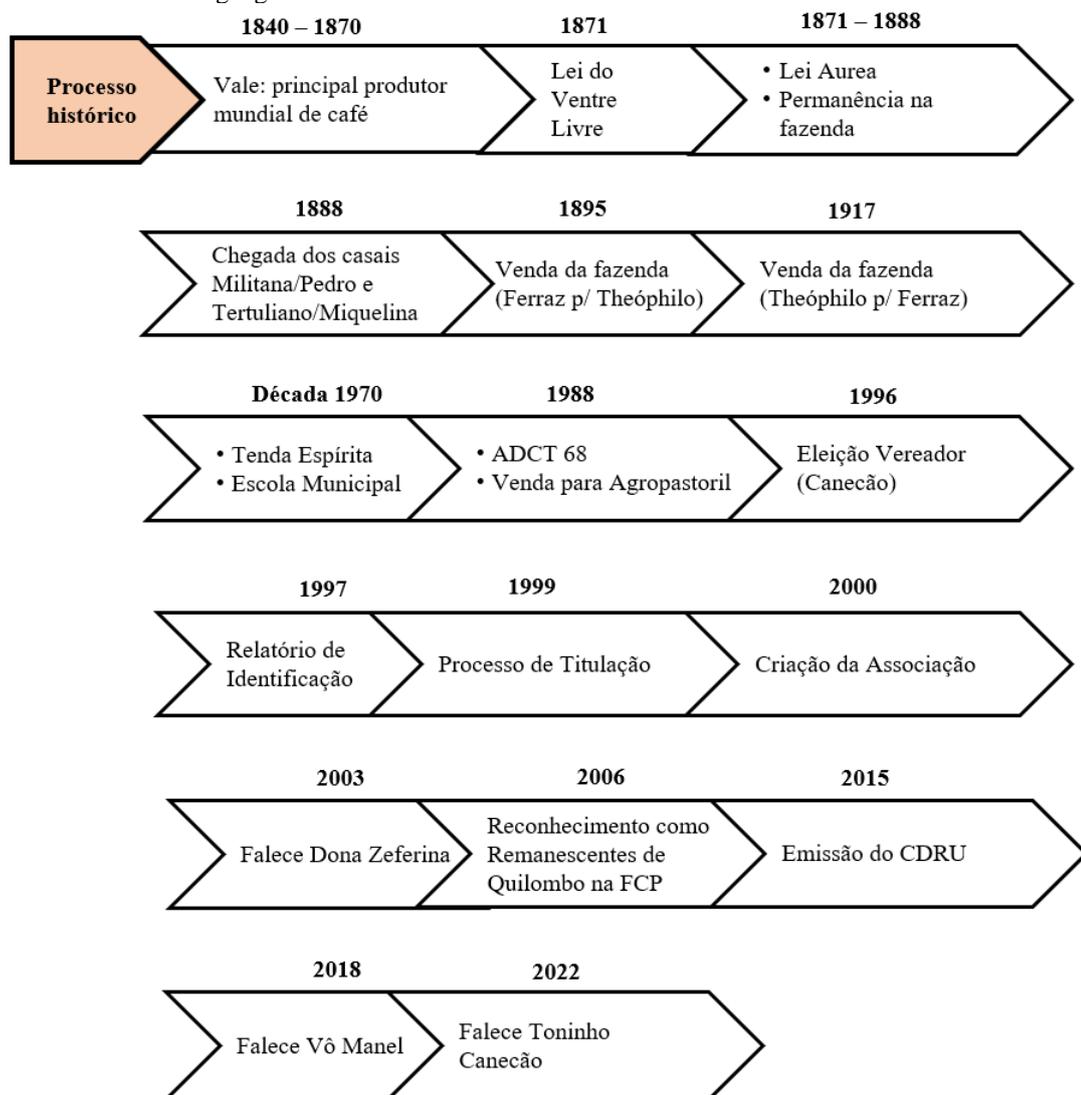
Figura 8. Árvore Jequitibá, a matriarca da comunidade.



Fonte: SANTOS, Zenaira (2022).

Trazer as questões histórico-geográficas da região onde a comunidade quilombola de São José da Serra se encontra é fundamental para compreendê-la como um território étnico-racial de práticas afro-brasileiras. Assim, contextos sociais, espaciais e políticos nos quais nossas interlocutoras encontram suas referências pretéritas desvelarão complexidades de dinâmicas contemporâneas. Ao final desse capítulo pretendemos ter apresentado o panorama de uma linha histórico-geográfica referente ao Território Quilombola de São José da Serra abaixo representada:

Figura 9. Linha histórico-geográfica do território de São José da Serra



Fonte: Elaborado com base no levantamento bibliográfico e no trabalho de campo realizado em 2021. Elaboração: SANTOS, Zenaira (2022).

3.1. O vale do café e os antepassados

O plantio do café no Vale do Paraíba foi iniciado na última década do século XVIII, tornando-se a principal atividade econômica durante o Brasil Império (1822-1888), período no qual teve seu desenvolvimento, expansão e enfraquecimento⁵⁴. Além da demanda externa pelo produto, as características morfoclimáticas locais, como condições climáticas, solos férteis, relevo acidentado e hidrografia⁵⁵, atraíram a produção. Autores como Martins (1999) e Lima (2003) apontam a região como um vazio demográfico sem impedimentos ao plantio. É preciso tomarmos cuidado com esta última constatação, haja vista que negligencia a presença de diferentes nações indígenas que habitavam o Vale do Paraíba fluminense, principalmente a região de Valença, onde hoje encontramos o Quilombo São José.

Rafael Marquese e Dale Tomich (2010) assumem que a região era relativamente desocupada em 1800, mas não fazem referência à existência de nações que habitavam o Paraíba Fluminense. Ana Luiza Martins (1999) fala de terras virgens e desabitadas propícias para o plantio. Roberto Guião de S. Lima (2003), por sua vez, além de não se referir aos habitantes pré-existentes na região, divide o início da ocupação do Vale do Paraíba em dois momentos respectivamente: uma primeira invasão mineira, mais numerosa no século XVIII e uma segunda composta por portugueses, comerciantes da corte, aristocratas do Reino e do Império estimulados pelo governo através do fornecimento de terras e sementes ao longo do século XIX para o plantio de café. Os autores invisibilizam a pré-existência de outros habitantes na região.

Contudo, em carta o vice-rei Luiz de Vasconcelos e Sousa relatou ao seu sucessor a hostilidade dos indígenas com os fazendeiros de Parahyba Nova⁵⁶ nas terras do “Sertão dos Índios Bravos”, em 1767 (LEMOS, 2004). Paulo Pereira dos Reis, em seus estudos sobre os Puris⁵⁷ do Vale do Paraíba do Sul Paulista relata a presença de “quatro hordas de indígenas” (1979, p. 104)⁵⁸ na antiga aldeia de Valença no Rio de Janeiro em 1817. Segundo Marcelo Sant’Ana Lemos (2004), no Rio de Janeiro, distintos grupos (Araris, Goitacazes, Pitas e Xumetós) foram genericamente denominados de Coroados, pelos portugueses, devido a forma

⁵⁴ O fruto do café teve sua origem no continente africano, na Etiópia, foi introduzido na agricultura brasileira em 1727 e no Rio de Janeiro em 1760. Propagou-se pelo Vale do Paraíba entre os anos de 1810 e 1830.

⁵⁵ A proximidade de cursos d’água fornecia água potável, facilitavam a lavagem do produto e o movimentavam a roda d’água, tecnologia utilizada para acionar os pilões.

⁵⁶ A Região de Parahyba Nova abrangia da área da Freguesia de Campo Alegre até a Paraíba do Sul, incluindo as áreas ao norte da Freguesia de Conceição do Alferes e de Sacra Família do Tinguá. Considerando divisões geográficas atuais seria dizer que a Região de Parahyba Nova corresponde do Centro Sul Fluminense até o Sul Fluminense, passando por Paulo de Frontin na Região Metropolitana do Rio de Janeiro.

⁵⁷ Também denominados Purys (REIS, 1979) ou PURUS (LEMOS, 2004)

⁵⁸ Puris, Araris, Pitas e Xumetós.

que cortavam seus cabelos, deixando raspado a parte superior entre as têmporas, como a tonsura dos frades franciscanos⁵⁹.

Através dos escritos dos naturalistas que estiveram no Brasil na primeira metade do século XVIII, Reis (1979) conclui que os Puris e os Coroados Fluminenses eram nações rivais. O autor afirma também que os Puris resistiram às agressões dos escravizadores na defesa de seu território enquanto os grupos de Coroados se tornaram aliados dos portugueses (REIS, 1979). É certo que os Puris, os Coroados e os Koropós descendiam dos Jês orientais que viviam desde o rio Paraíba até o Espírito Santo (REIS, 1979)⁶⁰. Esta origem comum resulta em similaridades linguísticas nos grupos distintos que viveram no mesmo período no Vale do Paraíba Fluminense (REIS, 1979; LEMOS, 2004; PURIS, 2020).

Em sua Dissertação, Marcelo Sant’Ana Lemos, tendo por centralidade o município de Valença no período do final do século XVIII até meados do período Regencial, realizou uma revisão historiográfica das populações indígenas ali existentes. O autor identificou ao menos doze línguas diferentes entre as sociedades indígenas que viviam ao longo do Paraíba do Sul Fluminense vinculadas à família Puri⁶¹.

Txâma Xambé Puri⁶², Tutushamum Puri⁶³ e Xindêda Puri⁶⁴, no intuito de promover o aprendizado e a prática do kwaytikindo⁶⁵, afirmam que com “o avanço das fronteiras agrícolas sobre os sertões do Vale do Paraíba, os Puris enfrentam processos de genocídio e etnocídio, acompanhados da expropriação de seus territórios e da diáspora da população sobrevivente” (PURIS, 2020, p. 79). O desaparecimento dos Puris, dos Coroados e dos Koropós dos documentos oficiais da região banhada pela bacia hidrográfica do Rio Paraíba do Sul nos séculos XIX e XX integra um processo de invisibilização de identidades que legitima a expropriação dos territórios indígenas, resultando em um aparente quadro de extinção, que foi amplamente contestado no século XX (PURIS, 2020).

⁵⁹ Reis (1979) confronta a narrativa de diferentes autores no intuito de apresentar várias vertentes analisadas sobre a temática das nações que estiveram presentes no Vale do Paraíba antes e depois da colonização europeia. Segundo seus escritos: Para Von Martius (1938), Freyreiss (1902), Toledo Piza (1946), Stella (1929) e Lowie (1946), os Coroados e os Puris são grupos distintos, sendo o grupo dos Coroados composto por diferentes nações, porém, para Élisée Reclus (1899), os Puris seriam uma das diversas tribos e famílias linguísticas englobadas pela denominação de Coroados.

⁶⁰ Os Jês foram registrados por Magalhães de Gandavo em 1576 e divididos em quatro grupos em 1929 por Jorge Bertolaso Stella: orientais, setentrionais, centrais e meridionais (REIS, 1979).

⁶¹ Alfred Métraux denominou esses troncos linguísticos de Puri-Coroados em 1946, enquanto Aryon Rodrigues os denominou de Macro-Jê em 1994 (LEMOS, 2004).

⁶² Graduada em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

⁶³ Mestre em História da Educação e Histroiografia pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

⁶⁴ Mestre em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo.

⁶⁵ Nome dado pelo grupo de pesquisadores Puris à versão revitalizada da língua Puri desenvolvida pelo Projeto Txemim Puri (Povo Puri) – Grupo de pesquisa, revitalização e ensino da língua Puri, resgate e preservação da história e cultura Puri.

A mão de obra das diferentes nações que habitavam o Vale do Paraíba Fluminense esteve presente em peso do decênio final do século XVIII até a segunda década do século XIX, na área correspondente ao atual município de Valença⁶⁶, onde está localizada a comunidade quilombola São José da Serra (LEMOS, 2004). O trabalho da população indígena foi explorado tanto no avanço sobre as terras da região, como nos serviços agrícolas, que deram lugar à dinâmica da produção cafeeira, voltada ao comércio internacional, sendo seguida da introdução da mão de obra escravizada de africanas/os e suas/seus descendentes.

Houve grande resistência ao avanço das fronteiras luso-brasileiras do café nos trinta (30) anos que marcaram o final do século XVIII e início do seguinte. Alguns integrantes seguiram o aldeamento imposto, outros recorreram a correrias⁶⁷, fugas do recrutamento forçado, recusa à catequese e ao trabalho escravizado, além da associação aos diferentes quilombos da região, passando a viver em pequenos grupos (LEMOS, 2004, p. 31).

Reis (1979) assume as dificuldades e incertezas que surgem ao se trabalhar a historiografia dos Puris, Lemos (2004) também relata as dificuldades de separar todas as nações que fizeram parte do grupo Coroados, Tupis (2020) demonstram o longo caminho na retomada linguística Puri. Contudo, é ponto comum destas leituras que nos períodos informados por Martins (1999), Lima (2003) e Marquese e Tomich (2010) não se é possível falar de vazio demográfico no Vale do Paraíba como um determinante ao cultivo do café na região. Negamos, assim, a premissa de que a região da bacia do Paraíba oferecia disponibilidade de terras, sem embaraços, livres e prontas para expansão cafeeira.

Isto posto, iniciamos este capítulo elucidando que nossos desejos não são os de sumariar todo o processo social, econômico e cultural relacionado a atividade cafeeira e seus desdobramentos no Vale do Paraíba do Sul durante o século XIX⁶⁸, tampouco o de rememorar o eterno estudo do negro visto como escravo no Brasil⁶⁹. Visamos sim, expor os aspectos do fenômeno até alcançarmos a chegada dos primeiros ancestrais do Quilombo São José da Serra, apontados no relatório de identificação da comunidade em 1997. Desejamos ao final ter apresentado a linha histórico-geográfica do território estudado, assim como outros fatores que consideramos relevantes a esta construção.

⁶⁶ A aldeia de Valença se tornou freguesia de Valença em 1807 e é reconhecida como município de Valença em 1926.

⁶⁷ Correria é como os portugueses chamavam os confrontos diretos com as sociedades indígenas.

⁶⁸ Tema bastante debatido, mas não exaurido, em: Roberto Guião de Souza Lima, 2003; Stantley J. Stein, 1990, Ana Luiza Martins, 1999.

⁶⁹ Referência à fala da historiadora Maria Beatriz Nascimento na quinzena do negro na USP, organizada pelo professor Eduardo de Oliveira e oliveira, em 1977, na Universidade de São Paulo.

Entre os anos de 2007 e 2010, o Instituto Cultural Cidade Viva, em parceria com o Instituto Light, sob a coordenação técnica do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC/SEC) realizou o programa Arquitetônico das Fazendas Históricas de Café na Região do Vale do Paraíba Fluminense⁷⁰. Foram consideradas trinta e seis (36) cidades e contabilizadas 230 antigas fazendas produtoras de café construídas entre o início do século XIX e início do século XX, que estiveram em funcionamento no período do ciclo cafeeiro no Brasil. Cruzamos as informações das áreas inventariadas com as informações contidas nas bases do INCRA e foram encontradas cinco comunidades quilombolas nesta região: Alto da Serra do Mar em Rio Claro, Boa Esperança em Areal, Cruzeirozinho em Natividade, Santana em Quatis e São José da Serra em Valença (figura 13, p. 137).

Apesar da temática das grandes fazendas cafeeiras no recorte espaço-temporal adotado estar diretamente relacionado à presença negro-africana no Brasil, o inventário não visibilizou esta presença, seja em sua dimensão histórica, política, cultural e/ou epistemológica. Contudo, em um único momento da pesquisa consta que as construções das fazendas de café só foram possíveis devido ao domínio das técnicas de arquitetura com terra crua da população escravizada (RODRIGUES, 2008). O conhecimento das construções feitas com terra vermelha ainda é praticado em São José recebendo o nome de “casas de estuque” ou “pau a pique”.

A partir de 1828 o Brasil se torna o maior produtor cafeeiro do mundo, com praticamente toda produção centrada no Vale do Paraíba. Fator que aliado à própria dinâmica do plantio de café, cuja vida produtiva plena leva cinco anos para ser alcançada amplia a incorporação da mão de obra escravizada na região, com destaques para os atuais municípios de Valença e Vassouras (STEIN, 1990).

A Carta Lei de 1831 que torna ilegal os escravizados vindos de fora do império foi duramente rebatida pela Câmara de Valença que, representando o conservadorismo e a busca pelo direito à continuidade do *ethos* escravista envia ao Parlamento imperial um documento solicitando a revogação da dita lei:

Augustos e Dignissimos Senhores Representantes da Nação. A Camara Municipal da Villa de Valença, tendo-vos já pedido providencias sobre a lei de 7 de Novembro de 1831, vem hoje novamente lembrar-vos que lanceis Vossas vistas sobre a mais respeitaval e interessante porção da população do Império, que a maior parte está envolvida na infracção da mencionada lei, porque a da necessidade a ella os levou; cumpre portanto a Vós, Augustos e Dignissimos Senhores, evitar a explosão que nos ameaça, derogando em todas as suas partes a dita lei de 7 de Novembro de 1831, porque sua execução é impraticavel e ella, longe de trazer beneficio a Vossos Concidadãos, os insinua á imoralidade: sua derrogação é de reconhecida utilidade, e sua execução seria concitar os Povos e uma rebelião e formal desobediência, porque essa maioria respeitável de Vossos Concidadãos de qualquer das formas procurará

⁷⁰ Disponível em: <<http://www.institutocidadeviva.org.br/inventarios/>>. Acesso em: 03 set. 2021.

com todas as suas forças conservar intactas suas fortunas, adquiridas com tantas fadigas e suores (O SETE D´ABRIL, 1836).

Os setores escravistas, elites comerciais e agroexportadoras se articularam nos espaços políticos possibilitando diferentes formas de manter o modo de produção corrente. Neste contexto de tráfico ilegal, mão de obra escravizada, ascensão política conservadora o Vale se torna o maior produtor mundial de café para exportação. O café molda padrões sociais, políticos e econômicos: apontamos o deslocamento do centro econômico da Bahia e Pernambuco; o nascimento de uma nova aristocracia, os barões do Vale do Paraíba; e o crescimento, sem precedentes, de escravizados direcionados ao cultivo de café no Vale, que estabelecem nossa constituição societária (STEIN, 1990). Tais são as marcas dessa cultura econômica escravista na região que ainda hoje a geógrafa Glaucione Raimundo se dedica ao estudo do trabalho escravizado contemporâneo dos apanhadores de café no espaço rural do entorno do Rio Paraíba do Sul na sua porção mineira⁷¹.

A decadência do algodão e da cana de açúcar no Nordeste e a assinatura da Lei 581 de 1850⁷² impulsionou os produtores agrícolas ao comércio interprovincial dos escravizados, como forma de recuperação de seus capitais (BRASIL, 1850). A província baiana passou de grande importadora de mão de obra escravizada para condição de exportadora. Na década de 1870, muitos dos escravizados que vinham da Bahia para o porto do Rio de Janeiro, eram realocados no Vale do Paraíba, mesmo após a assinatura da Lei 2.040 de 1871 que declarava como:

[...] livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos (BRASIL, 1871, n.p.).

Tanto o comercio interprovincial de pessoas negro-africanas e seus descendentes para o sudeste, que durou até o final da década de 1880 (STEIN, 1990), quanto a Lei do Ventre Livre, assinada em 1871, estão diretamente ligados à formação de São José da Serra. Através das histórias presentes na memória coletiva das/dos moradoras/es da comunidade percebe-se que a chegada dos casais Militana/Pedro e Tertuliano/Miquelina se deu justamente entre os anos de 1871 e 1888. Conforme informações do falecido senhor Manoel e de sua irmã, dona Zeferina, concedidas às pesquisadoras Hebe Mattos e Lídia Meireles durante a elaboração do relatório de identificação da comunidade:

⁷¹ Cf. Raimundo e Vale, 2021.

⁷² A conhecida lei Eusébio de Queiroz estabeleceu medidas para a repressão do tráfico de africanos no período Império. Cf. Brasil, 1850.

Notamos primeiramente a migração forçada do Continente Africano para o Americano e neste novamente da região nordeste para a região sudeste. Para Beatriz Nascimento os corpos negros estão sempre em movimento e se redefinindo nas experiências de transmigração. A transmigração é o aspecto central dos quilombos, o movimento que se faz presente desde a travessia transatlântica na história da população negra em busca dos seus territórios de liberdade (NASCIMENTO, 1989). Corpos que são territórios em movimento e que guardam as experiências dessa transmigração, dos conhecimentos a serem transmitidos que se tornam um elo entre esses corpos, seus antepassados e seus territórios de existência.

Ao final da década de 1870 a cafeicultura do Vale Paraibano está em declínio. A partir de 1874 os preços de mercado do café começaram a cair. Em 1886, o Vale deixa de ocupar o papel de maior produtor de café brasileiro⁷⁴, o declínio é inevitável:

À medida que a estrutura estremeceia, a nova geração de fazendeiros, filhos dos fazendeiros pioneiros, procurava explicações superficiais para a difícil situação. Alguns culpavam a escassez de mão de obra escrava; outros, a incapacidade de utilização de modernos equipamentos de processamento de café; e ainda outros, a falta de crédito agrícola a juros baixos. (STEIN, 1990, P. 254).

Posteriormente, com a assinatura da Lei Áurea, os fazendeiros do Vale adotam, como estratégia de manutenção do *status quo*, a tutela sobre crianças menores de idade. Nos estudos de campo realizados nos cartórios de Valença/RJ, Stein (1990) observou nome de fazendeiros, no pós-abolição, atrelados a tutela de um número elevado de crianças negras. Mantinha-se assim a mão de obra escravizada⁷⁵. Stein relata ainda que após o 13 de maio, muitos dos que haviam sido escravizados na região cafeeira se retiraram das fazendas, festejaram, mas depois retornaram para as antigas fazendas ou buscaram empregos nas fazendas vizinhas, se deslocaram para São Paulo e Minas Gerais em busca de empregos fora das lavouras ou mesmo de familiares dos quais haviam sido separados. Dois cânticos de jongo presentes em São José versam entre si e com a assinatura da Lei Áurea ao mesmo tempo, ao questionarem tanto o retorno às fazendas (1) quanto à própria lei que concedia a liberdade, mas não a terra para a morada e o plantio (2)⁷⁶.

(1) O nego que tá fazendo?
O nego que está fazendo na fazenda do sinhô?
Sinhozinho mandou embora
Por que que o nego voltou

⁷⁴ Em 1883 a produção de São Paulo se iguala a do Vale e a supera três anos após (STEIN, 1990).

⁷⁵ Temática carente de debate específico.

⁷⁶ Estes cânticos estão presentes nos escritos de Stein, cujo original é de 1957, um deles (O nego que tá fazendo?) encontra-se também no livro “jongo do quilombo São José” (ANDRÉ, 2004) sendo ainda cantado na comunidade.

(2) Ah, não deu banco pra nos sentar
 Dona Rainha me deu cama,
 Não deu banco pra me sentar

Novamente relacionamos a escrita de Stein (1990) ao relatório de identificação da comunidade, pois logo após 1888, ainda jovem, Manoel Pereira foi para Minas Gerais, onde adquiriu o ofício de serrador, se casou e, após o falecimento de sua esposa, com cerca de 45 anos, retornou para São José, de onde Dionísio, filho do casal Tertuliano e Miquelina, nunca havia se retirado. Com o retorno de seu amigo Manoel Pereira, Dionísio então casado com Zeferina Crioula, prometeu a mão de sua filha de 14 anos, Brandina Maria, ao amigo. O casamento ocorreu pouco tempo depois e dos dez filhos do casal, somente o senhor Manoel e a senhora Zeferina (filha) estavam vivos em 1997, durante a realização do relatório de identificação.

Este fato da permanência na fazenda São José no pós-abolição nos salta aos olhos por ser uma adversidade à leitura única feita da origem dos quilombos: as fugas. Esta vertente (quilombo como resultado obrigatoriamente de fugas) foi relatada pela primeira vez na conceituação de quilombo realizada pelo Conselho Ultramarino em 1740⁷⁷ sendo ainda afirmada por alguns autores, como podemos notar na seguinte escrita: “Terras recebidas por doação ou herança não podem ser confundidas com quilombo, a não ser que estas, após a doação, tenham servido de refúgio para outros trabalhadores escravizados fugidos” (FIABANI, 2012, p. 402). Para Fiabani as fugas são uma singularidade histórica dos quilombos e admitir outras formas de origem deste fenômeno seria negar a reação dos escravizados, seria “negar o quilombo como consequência direta da escravidão” (2012, p. 402). Após entrar em vigor o Decreto 4.887 de novembro de 2003, as comunidades quilombolas contam com uma definição centralizada do aparato legal que não as reduz a fugas e, de certa forma, dissipa tais contrariedades ao considerar como:

[...] remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003, Art. 2º).

Com relação ao processo constitutivo, Gomes (2015) reconhece que no pós-abolição muitas famílias de recém libertas/os permaneceram nas fazendas onde haviam sido escravizadas/os com seus pais e avós e que ali cultivam suas próprias roças com certa autonomia e alguns direitos costumeiros, posteriormente chamados usufruto, sobre a terra. O autor chama

⁷⁷ Quilombo é "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoadas, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles" (BRASIL, 2003).

tal experiência de “pacto paternalista”. Em concordância, Mattos e Meireles (1997) relatam que muitos fazendeiros tentaram convencer seus ex-escravizados a permanecer nas fazendas para continuar explorando-os, o que despertou um imaginário de senhores bons e protetores. Esta “generosidade senhorial”, como chamam as autoras, nada mais era que uma:

[...] estratégia possível para contar com uma “colônia” de trabalhadores livres em suas terras, numa conjuntura de completa desorganização das formas tradicionais de controle da força de trabalho, na qual as expectativas e as concepções de liberdade dos ex-escravos jogaram papel fundamental (MATTOS e MEIRELES, 1997, p. 43).

Ratts (2012) demonstra uma variada constituição dos agrupamentos negros diferenciados, relacionados não só às fugas e a permanências, mas também de comunidades cujos antepassados receberam suas terras dos proprietários por meio de doações nem sempre documentadas; terras compradas por ex-escravizados, que ao longo do tempo foram irregularmente ocupadas também por pessoas de fora; além daquelas terras que se perderam em processos de venda ou grilagem. A exemplo do relatado pelo autor: as terras do atual território quilombola de Conceição dos Caetanos no Ceará foram adquiridas por meio de compra pelos antepassados da família; o Quilombo Paiol da Terra no Paraná obteve as terras por meio de doação registrada em herança; e as/os quilombolas de São José da Serra no Rio de Janeiro permaneceram na terra que foi registrada como usufruto nos documentos de compra e venda encontrados no cartório local por Mattos e Meireles (1997).

A questão fundiária e sua regularização é uma das principais demandas das comunidades quilombolas brasileiras (RATTS, 2012). Em 1895 o proprietário da Fazenda São José, senhor Fernando Antônio Ferraz (conhecido como Dr. Ferraz) a vende para Theophilo Rodrigues Pereira Caldas com porteiras fechadas, ou seja, além dos “100 alqueires de terra, cafezais, fruto pendente, casa de morada coberta de telha, engenho, moinho e mais benfeitorias” (MATTOS e MEIRELES, 1997, p. 38) são incluídos os cinquenta alqueires⁷⁸ de terras usufruto posicionadas na fronteira Fazenda Cachoeira Alta⁷⁹. Descobrimos assim a existência de cinquenta (50) alqueires de terras doadas aos escravizados e libertos na Fazenda da Cachoeira Alta ainda desde o século XIX⁸⁰, onde viviam os antepassados das/os atuais moradoras/es de São José (MATTOS e MEIRELES, 1997).

⁷⁸ O relatório de identificação não especifica, contudo vale dizer que a unidade de alqueire é uma medida variável, correspondente a 3,63 hectares no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, na atualidade.

⁷⁹ O proprietário da Fazenda São José era proprietário da Fazenda Cachoeira Alta que foi desmembrada, em 1895, dando origem a maioria das outras fazendas da região, incluindo a Fazenda São José (MATTOS e MEIRELES, 1997).

⁸⁰ As terras de usufruto foram arrematadas em hasta pública em 1828 José (MATTOS e MEIRELES, 1997).

Em 1917 o senhor Ferraz recompra a Fazenda São José do senhor Theophilo Rodrigues Pereira Caldas. Constam no documento de compra não somente as terras de usufruto, mas a quantidade de casas construídas nessas terras:

[...] com casa de morada, casa para paiol, casa para engenho de café, casa para moinho de fubá, coberta de telhas, três moendas de ferro, duas casa de garapa, dois tachos de cobre, três pilões e mãos para engenho, um ventilador, um (ileg.), uma mesa para escolher café, cercos de arame, e, 17 CASAS PARA COLONOS COBERTAS DE SAPÉ, 89 mil pés de cafés de diversas idades, oito alqueires de terras em mata virgem, dez alqueires em capoeiras, oitenta e dois alqueires em capoeirões, cafezais e pastos [...], com os adquirentes pelas terras chamadas do USUFRUTO na Fazenda Velha propriedade da Fazenda Cachoeira Alta (MATTOS e MEIRELES, 1997, p. 38, grifo das autoras).

Nos anos que se seguiram, inicialmente a população de São José, pais e avós de nossas interlocutoras, moravam nas terras da Fazenda São José e trabalhavam por empreitada tanto nesta, como nas outras fazendas do senhor Ferraz que prometeu consolidar a doação das terras para os moradores, mas não houve a feitura de documentos legais comprobatórios (MATTOS e MEIRELES, 1997). Quando os filhos do senhor Ferraz, e posteriormente o genro, começaram a administrar a Fazenda São José, os moradores se viram ameaçados quando não concordavam em prestar serviços nos cafezais, tiveram a circulação limitada e foram proibidos da criação de animais de maior porte, como os cavalos, confinando-os a uma área com cerca de trinta e cinco (35) alqueires.

Entre as décadas de 1940 a 1950 o excesso de restrições impostos pelo administrador, atrelado à diminuição da plantação de café e aumento dos pastos, fez com que muitos moradores deixassem a fazenda rumo às plantações de laranja na Baixada Fluminense. A fazenda é vendida novamente com as porteiras fechadas e a comunidade dentro. O novo proprietário proíbe os moradores de terem suas roças que eram basicamente de milho, feijão, arroz e estabelece uma cobrança para que possam utilizar as partes mais altas do grotão para plantação.

Mesmo em meio às restrições, São José ficou conhecida tanto pelo jongo, como pela prática religiosa e passaram a receber visitas de jornalistas, pesquisadoras/es e turistas. Antes da inserção na luta territorial nos moldes desencadeados pelo artigo 68 do ADCT, a população já se organizava politicamente e havia conquistado a construção da Escola Municipal Antônio Alves Moreira, no terreiro da comunidade, durante a década de 1970, a eleição de um vereador nascido na comunidade, o senhor Antônio Nascimento Fernandes, em 1996, e a construção da igreja católica São José Operário, ao lado da escola, inaugurada em 1997 (MATTOS e MEIRELES, 1997; MELO, 2016; CARMO, 2012).

3.2. Processo de titulação

Este subitem não se trata do relato das iniciativas legais destinadas aos territórios quilombolas como um todo, mas sim de uma breve exposição da memória da comunidade relacionada a este processo. Como visto, Dona Zeferina e seu irmão, o senhor Manoel, a moradora e o morador mais velhos, ambos com aproximadamente 80 anos em 1997, foram os principais interlocutores para reconstrução escrita da história oral da comunidade para elaboração do relatório antropológico realizado pela historiadora Hebe Mattos e pela antropóloga Lídia Celestino Meireles (1997)⁸¹. O senhor Manoel representava a comunidade quando havia assuntos a serem resolvidos com o proprietário da fazenda e foi chamado pelas autoras de líder político da comunidade. Hoje o lugar ocupado por seu sobrinho, Antônio Nascimento Fernandes (Toninho Canecão)⁸² também diretor da associação do quilombo, desde o ano 2000, quando foi criada.

Dona Zeferina, conhecida como Tia Firina, foi chamada de líder religiosa pelas pesquisadoras, lugar hoje ocupado por sua filha Terezinha, irmã de Toninho, uma de nossas interlocutoras na pesquisa ora realizada. Terezinha, por meio da história oral ouvida de seus mais velhos e repassada para os mais jovens não só transmite os saberes apreendidos, mas insere novos conhecimentos no contexto das experiências e práticas da temática abordada.

O convênio entre a Fundação Cultural Palmares (FCP/MinC) e o Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro (ITERJ) designou equipes formadas por historiadoras/es e antropólogas/gos, em sua maioria, para realização dos laudos antropológicos de identificação das comunidades negras rurais do estado⁸³. Mattos estabeleceu contato com o senhor Toninho Canecão em 1997. A população deu entrada em seu processo de certificação em 1999. Dando sequência, a comunidade desenvolve seu estatuto e cria a Associação da Comunidade Negra Remanescente de Quilombo da Fazenda São José da Serra uma exigência do INCRA de modelo de representação que facilita a articulação da comunidade com os órgãos públicos. Quanto a denominação, o artigo primeiro do estatuto estabelece a:

⁸¹ O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) é a terceira etapa do processo de outorga do título das terras e nome da associação da comunidade. O RTID é formado pelos estudos antropológico (em São José, realizado pelas autoras Mattos e Meireles em 1997), o levantamento fundiário, o mapa e o cadastro das famílias.

⁸² Durante a realização desta pesquisa recebemos a ligação de uma parente nos informando o falecimento do senhor Toninho Canecão em 10 de março de 2022.

⁸³ O contato estabelecido por Mattos e Meireles é anterior ao convênio (008/98) publicado no Diário Oficial em 03 de julho de 1998 para elaboração do Laudo Técnico. O grupo técnico contava com a Historiadora Hebe Maria Mattos e a socióloga Lídia Celestino Meireles e a coordenação da antropóloga Eliane Cantarino O'Dwyer, com fulcro no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT e nos arts. 215 e 216, da Constituição Federal. O laudo foi aprovado Fundação Cultura Palmares em novembro de 1998. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/03D00141.pdf>>. Acesso em: 06 fev. 2022.

Associação da Comunidade Negra Remanescente do Quilombo da Fazenda São José da Serra, fundada em 30/09/1999, com início da personalidade jurídica desde 21/06/2000 – registro 1956 no 1º Ofício do Registro de Títulos e Documentos (Valença/RJ) com sede definitiva na Fazenda São José da Serra em Santa Isabel, 3º Distrito de Valença.

A comunidade foi oficialmente reconhecida pelo governo federal como remanescentes de quilombo em dezembro de 2006. Toninho acredita que seu passado como vereador e militar contribuiu nas discussões e debates e enfrentamentos jurídico-políticos necessários junto aos poderes públicos (MACHADO, 2010). Com relação a nossas interlocutoras, somente duas não nos disseram algo parecido com “isso aí é com Toninho” ao saberem que se tratava de um trabalho acadêmico. Uma de nossas interlocutoras nos relatou que antes da definição como comunidade remanescente, o trabalho e salário eram mais fáceis. Sentimos, neste momento, a existência de possíveis discordâncias quanto à titulação que, entretanto, não surgem na forma de conflitos internos maiores.

São José, então localizada em terras privadas, cujos proprietários formais eram a empresa Agropastoril São José da Serra Ltda. (que adquiriu as terras no ano de 1988), a senhora Neusa Ferraz Pinto Viana e Mário Carvalho Pecego⁸⁴, foi a primeira ação ajuizada pelo Incra no estado do Rio de Janeiro visando a titulação de uma comunidade quilombola com base no Decreto Presidencial nº 4.887, de 20/11/2003⁸⁵. Entre os trâmites e instancias percorridos pela comunidade, somente em 2015 obtiveram a oficialização legal do seu território ao receberem do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a Concessão de Direito Real e de Uso (CDRU).

⁸⁴ Os imóveis da Agropastoril São José da Serra Ltda. e as fazendas de Neusa Ferraz Pinto Viana e Mário Carvalho Pecego foram reconhecidos pela Justiça como Território da população do Quilombo São José e ajuizados pela Procuradoria Federal Especializada junto ao Instituto Nacional de Reforma Agrária em novembro de 2011. Disponível em: <<https://mpf.jusbrasil.com.br/noticias/484328265/mpf-rj-justica-federal-conclui-desapropriacao-em-favor-do-quilombo-sao-jose-da-serra>>. Acesso em: 06 fev. 2022.

⁸⁵ 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 (BRASIL, 2003).

CAPÍTULO IV. CAMINHOS E PASSOS: DAS MULHERES QUILOMBOLAS AO JONGO

Figura 11. Luzia e sua irmã durante o evento de 20 de novembro de 2021.



Ora viva que viva

Ora viva que viva que torne a viver
Quem gostou da festa que torne a fazer.

Autora: Terezinha de Jesus

Fonte: André, 2004.

O discurso político dos grupos étnicos ora pretendidos têm no território o eixo unificador das reivindicações de diferentes movimentos rurais, sejam de quilombolas, populações originárias, ribeirinhos entre outras. Contudo, existem outras lutas sendo travadas no interior da comunidade, as conversas realizadas demonstram que muitos dos protagonismos femininos ainda são subsumidos na ação dos homens. Isto denota a importância de trazermos alguns parâmetros teóricos que nos permitam versar com a temática posta. O debate se pauta em autores de diferentes campos do conhecimento, devido a interdisciplinaridade requerida pela temática. Voltamos nosso olhar a partir da Geografia para outras ciências sociais como Antropologia e História.

4.1. Práticas culturais quilombolas e suas espacialidades

Os estudos territoriais abarcam múltiplas dimensões, sejam políticas, econômicas, culturais ou ambientais, que interagem de forma imbricada. Voltamos nossa lupa à dimensão cultural do território quilombola de São José da Serra e, seria impossível debatê-la sem ao menos referenciar nossas concepções de cultura. No âmbito da Geografia Cultural, a cultura encontra-se em contínuo processo de transformação assim como a própria ciência e outros fenômenos sociais.

A partir da década de 1990, a cultura passa a ser percebida em suas múltiplas dimensões, além dos aspectos materiais, se inserem as subjetividades e novos agentes discursivos, outrora marginalizados nas discussões geográficas (GUIMARÃES, 2015). Fato que podemos verificar no quadro abaixo, com as etapas analíticas percorridas pela Geografia Cultural:

Quadro 8. Panorama da Geografia Cultural.

GEOGRAFIA CULTURAL		
Primeiros estudos em Geografia Cultural	Finais do século XIX e início do XX.	Paisagem e natureza - descritiva e enciclopedista.
Saueriana - Vidaliana	Primeira metade do século XX. Até os anos 1950/60/70.	Paisagem e natureza - descritiva. Cultura como foco - regionalismo. Modos de vida X gêneros de vida. Embates com a Geografia Quantitativa.
Nova Geografia Cultural	Anos 1970/80/90.	Em um primeiro momento uma ruptura com a Geografia Tradicional, quantitativa com inserções de abordagens empíricas. Um segundo momento com inserções de temáticas consideradas do cotidiano como sexualidade, gênero, raça e racismo etc.
Contemporânea (A Virada da Geografia – Turn)	Anos 1990 em diante	Apresenta a diversidade na diversidade, ou seja, assuntos como racismo, sexualidade, gênero passam a ser concebidos como conjuntos de categorias de análise apropriados de forma objetiva, ao mesmo tempo legitimando a subjetividade (especificidades e singularidades), entre outros assuntos.

Fonte: Adaptado com base em Guimarães (2015, p. 208).

A Geografia Cultural contemporânea possibilitou a abordagem da relação entre etnicidade, gênero e território nos estudos geográficos (RATTS, 2003; GUIMARÃES, 2015). Potencial que aliado aos aportes encontrados em outras ciências nos abrem a importância do afeto, da memória, lealdade, religiosidade, festividades e mesmo do lazer e outra gama de sentimentos na compreensão dos processos espaciais (ALMEIDA, 2018).

Ao olhar para a territorialidade das mulheres de Caiana dos Crioulos, na Paraíba, com base em Clifford Geertz, Jussara Manuela Santos de Santana (2011), centrou o conceito de cultura nas ações simbólicas do comportamento humano. Inicialmente, tal leitura nos pareceu bastante ampla, porém ela nos permite construções passíveis de serem exploradas pelas/pelos pesquisadoras/es no contato com os sujeitos e realidades nas quais serão imersas/os.

Articulamo-nos com as moradoras de São José da Serra, atrizes sociais que se encontram em um contexto específico, cuja cultura se coloca como um território de lutas sociais que precisa ser apropriada em suas reivindicações e resistências (SANTOS, 2006). Assim, buscamos na cultura sob os aspectos da valorização do conhecimento, das ideias, crenças e visões de mundo o entendimento da espacialização das práticas culturais e de como tais espacialidades se configuram e são configuradas no cotidiano das mulheres da comunidade.

Nesse aspecto, ao estudar os processos político-emancipatórios das mulheres do quilombo do Ararapuzinho, no estado do Pará, a pesquisadora Antonilda da Silva Santos discute cultura, enquanto:

[...] representações, crenças, valores, memórias que o povo da comunidade vivencia, compartilhando esses conteúdos que são simbólicos e afetivos. Podemos identificar na comunidade o pertencimento a um grupo, além da percepção de que as mulheres, enquanto dançam, cantam, veem-se enquanto sujeitos no mundo e na relação afetiva com os demais (2019, p. 46).

Ressaltamos ainda que esses compartilhamentos de conteúdos atravessam gerações (SANTOS, 2019), conseqüentemente a memória individual e coletiva, o afeto, a forma como as mulheres se relacionam entre si, as normas internas do agrupamento étnico pesquisado, as relações parentais (tão importante na constituição da comunidade de São José), integram a cultura ao mesmo tempo que dão sentido às vivências e experiências da comunidade. Esses traços permitem que mesmo no contato com o outro, com os de fora, as mulheres continuem se reconhecendo e sendo reconhecidas como mulheres negras quilombolas de São José.

Eleusa Maria Leão (2019) em seus estudos sobre as mulheres da Comunidade Quilombola João Borges Vieira de Uruaçu/Go enfatizou os aspectos geracionais de transmissão dos hábitos culturais na comunidade. Enquanto estratégias de afirmação como negro quilombola, a prática do tambor de crioula e o artesanato local são mecanismos de visibilidade

e fonte econômica desenvolvidos pela comunidade estudada. O jongo está para São José, assim como o tambor de crioula para a comunidade João Borges, um fator que tanto identifica a comunidade, quanto a diferencia, através da apropriação simbólica de uma prática historicamente ativa.

É possível perceber no jongo de São José, hierarquias de gênero na forma como as pessoas se organizam no espaço. Se não fomos capazes de captar essas organizações, possivelmente não fomos capazes de compreender especificidades desse território, tampouco as subjetividades e os símbolos retransmitidos que estão inseridos historicamente na realidade do grupo.

Deixa a moreninha passear
Deixa a moreninha passear
O terreiro é grande (bis)
(ANDRÉ, 2004)

A música acima foi escrita por Mãe Zeferina e demonstra a mobilidade da mulher do quilombo de São José atrelada ao consentimento do masculino. Enquanto composição de uma das mulheres reconhecidas como liderança na historiografia da comunidade, estas três linhas nos parecem dotadas de subjetividades e desejos relacionados às relações de gênero. Denotam principalmente que compor e cantar os pontos do jongo relatando tais relações é uma forma de resistência. Sinal de que essas mulheres se percebem como sujeitos ativos, para além do olhar masculino.

A visibilidade das mulheres da comunidade não pode ser entendida a margem da história de dominação que marca as relações de gênero que caracteriza a existência social brasileira. Relações culturalmente (re)construídas e (re)transmitidas que resultam em relações de cunho social, político e econômicas, com características ora de conflitos ora de tensão, mas também de contraposição aos lugares estabelecidos (SANTOS, 2019).

Abordar a dimensão espacial das expressões afro-brasileiras das danças, dos cânticos e da religião é conceber que elas estão intimamente ligadas aos sistemas identitários de valores e símbolos que são compartilhados no agrupamento étnico pesquisado. A simbolização permite “que o conhecimento seja condensado, que as informações sejam processadas, que a experiência acumulada seja transmitida e transformada” (SANTOS, 2006, n.p.). A dança do jongo é um desses símbolos. As práticas culturais têm ainda o potencial de reelaborar as espacialidades e (re)construir temporalidades específicas.

4.2. Território do jongo e seus traços identitários sob o olhar das mulheres de São José

Pensar em construções identitárias sem imaginar uma colcha de retalhos é relativamente difícil após ter ouvido a analogia pela primeira vez. Tal comparação nos parece bastante frutífera, principalmente no contexto das comunidades rurais. Carrego a memória de minhas tias costurando retalhos de diferentes cores e tamanhos na produção de uma única colcha. Façamos das memórias as linhas que costuram os retalhos (que proponho serem as oralidades, modos de vida e práticas cotidianas) devidamente organizadas no avesso (aqui visto como o espaço).

Essas memórias são então um elemento importante na produção da colcha, digo, da construção identitária. Estas memórias são locais e coletivas, mas sem desconsiderar as individualidades e os fatores regionais, nacionais, relações de gênero, classe e raciais (GUIMARÃES, 2015). A memória é também importante na manutenção dos modos de vida e no sentimento de pertença do grupo, motivos pelos quais refletir sobre a identidade deste grupo implica refletir sobre suas memórias e a rede que se forma através delas.

Nesse aspecto, as memórias se conectam e são expressas pela dança, através do corpo. Temos na narrativa de Beatriz Nascimento concepções importantes a essas produções identitárias negro-diaspóricas a partir do corpo, que envolvem a memória, a representatividade e o próprio corpo enquanto território quilombo. A memória se relaciona à cabeça, à centralidade e se conecta com o território produz corpos diaspóricos que têm o direito de se ver para se identificar, se conhecer, se empoderar (NASCIMENTO, 1989).

As memórias coletivas são ritualizadas através do jongo. A prática do jongo tem uma origem comum, mas sem se prender somente ao passado, é recriado no presente, projetando-se ao futuro, uma dinâmica de continuidade marcada pelas diferenças do grupo. Não estamos falando de quaisquer grupos, são um grupo específico de mulheres que são jogueiras, mas que também são negras, são quilombolas e são rurais. Beatriz nos convida a pensar as identidades individuais e coletivas através da reconstrução simbólica do território experimentada pelos corpos negros em movimento (NASCIMENTO, 1989).

A autora demonstra a íntima associação entre os corpos negros que são território e são quilombo, por serem também lugares da memória coletiva que se identificam culturalmente. Acreditamos que tal fenômeno possa ser expresso através do movimento desses corpos, de suas danças, de suas expressões culturais, em consequência, da prática do jongo de São José. Pois, como nos ensina Sodré:

[...] o território do corpo sempre se mostrou flexibilizante, relativizando a fixação da área implicada na noção de território físico, fazendo emergir a pluralidade dos lugares. E ao relacionar-se festivamente com o espaço pela dança, pela liberação dos sentidos, o indivíduo modifica a sua energia, a sua força pessoal, e seduz a diferença étnica para uma maior sensibilização em face do mundo (SODRÉ, 2002, p. 147)

O jongo integra a memória das nossas interlocutoras, de seu agrupamento e de outras comunidades do Vale do Paraíba, integra ainda suas bandeiras políticas. Em 2005, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN – reconheceu o jongo como patrimônio cultural na categoria de bens culturais imateriais. A instituição amplia esta percepção e o reconhece como relevante a memória nacional, por fazer parte das referências culturais de grupos formadores da sociedade brasileira (IPHAN, 2007). O IPHAN conceitua a expressão cultural negra do jongo como uma:

Forma de expressão que integra percussão de tambores, dança coletiva e elementos mágico-poéticos. Tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, sobretudo os de língua bantu (IPHAN, 2007, p. 11).

Tambu, jongo, caxambu, batuque, angona, encontramos diferentes nomenclaturas para se referir à prática do jongo, em nosso levantamento sobre as comunidades quilombolas da região Sudeste. Estas expressões culturais afro-brasileiras se consolidaram principalmente entre as/os escravizadas/dos nas grandes lavouras de cana-de-açúcar e café do atual Vale do Paraíba do Sul. As moradoras de São José se referem majoritariamente como Tambu. Perguntamos sobre a diferença dos termos e a maioria das participantes disseram ser a mesma coisa. Dona Tetê nos ensina que mesmo cada grupo tendo sua cultura diferente, as características principais desta divisão são que o jongo corresponde aos pontos cantados, o caxambu é a dança e o tambu é um tambor usado nas rodas de jongo.

Em São José da Serra se canta o ponto do jongo ao som do tambu (tambor maior de som mais grave) acompanhado pelo candongueiro (tambor menor de som mais agudo); inicia-se com a benção de uma grande fogueira (um rito recente inserido pela comunidade); pede-se licença à Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (santos de devoção da comunidade); jongueiras e jongueiros batem palmas em formato de roda; “ele sai aí vai um abre o jongo né, abre a dança aí quando dá machado, quando tira o machado dele, aí o outro pode ir lá bater no ombro dele, pede licença ao homem, a mulher pede a mulher, aí continua”⁸⁶.

A devoção a santos católicos está diretamente relacionada ao projeto da evangelização das mulheres e homens negras/os no período colonial e, por consequência, da própria história

⁸⁶ Entrevista com Dona Jorgina fornecida à Zenaira Santos em 16 de outubro de 2021, Quilombo São José da Serra.

negra no Brasil. Stein (1990) registra que o apelo à Nossa Senhora do Rosário era uma invocação bastante usada pelos escravizados e libertos. Tais devoções perduram na contemporaneidade e podem ser percebidas em diferentes expressões afro-brasileiras como nos congados mineiros, goianos e paulistas. No Rio de Janeiro o culto a São Benedito era unido ao de Nossa Senhora do Rosário formando-se uma irmandade onde, segundo Carmo (2012), a presença de angolas e crioulos era majoritária.

[...] durante os séculos XVI e XVII, centenas de missionários, especialmente da Companhia de Jesus, alcançaram a costa e os sertões do Congo e Angola propagando o catolicismo na África Central, o que abriu portas para a irmandade do Rosário, sugerindo que em Portugal e, sobretudo, nas Américas, a devoção ao Rosário tenha se tornado uma ponte entre as tradições africanas e o catolicismo português (p. 138).

Assim muitos dos que chegaram ao Brasil vindos da África Centro-Occidental já haviam tido contato com o catolicismo africano que se relaciona com o catolicismo negro. As práticas do jongo, da capoeira, as rezas e a umbanda são traços importante das identidades de São José da Serra. Existe uma conversa entre os elementos e ritos da umbanda, com os elementos e ritos católicos e desses com o jongo. Uma relação historicamente construída que se torna fundamental à afirmação das identidades.

Ao visualizarmos a religião como um dos agentes essenciais na configuração territorial da comunidade é necessário ter em mente uma dupla pertença religiosa que consolida as identidades sociais do grupo (CARMO, 2012). Trabalhos anteriores apresentaram as seguintes falas presentes nas entrevistas “aqui na comunidade todo mundo é católico. Católico e umbandista” (MATTOS e MEIRELES, 1997, p. 16) ou “católico e espírita” (MATTOS e MEIRELES, 1997, p. 16). Em entrevista concedida à Carmo em 2012, uma moradora registrou que somente dois padres demonstraram compreender que a comunidade “tinha duas religiões, que é da raiz, então mandou a gente seguir as duas” (p. 68).

Durante as diferentes conversas que realizamos, em 2021, algumas mulheres se reconheceram como católicas, outras como umbandistas, uma jovem disse não seguir a religião da família, mas a maioria das moradoras manteve a fala de serem católicas e umbandistas, nenhuma delas disse seguir uma outra vertente religiosa como a das igrejas pentecostais e neopentecostais, por exemplo.

Os santos católicos estão presentes nos cânticos das festas de santos, das festividades para as divindades afro-brasileiras, no 13 de maio e no 20 de novembro (IPHAN, 2007), juntamente com elementos da Umbanda. No jongo, os cânticos para os santos católicos são geralmente os de reverência que iniciam a roda. No rito inicial da roda entoa-se o ponto de

abertura, um pedido de licença direcionado aos santos/orixás/entidade de devoção; e/ou aos jongueiros falecidos, pretos velhos; e/ou aos jongueiros mais antigos presentes na roda (IPHAN, 2007). Apesar de alguns cânticos serem praticados por mais de um grupo jongueiro, os cantos iniciais geralmente são próprios às vivências de cada grupo. Na Serrinha, por exemplo, uma comunidade quilombola urbana do Rio de Janeiro, o canto de abertura faz referência a quatro santos católicos ao mesmo tempo que insere elementos de matrizes africanas. No cântico inicial de São José da Serra, junto aos santos de devoção da comunidade, ouve-se o Saravá que, segundo Nei Lopes (2011) é uma saudação da umbanda que corresponde “bantuização” do português salvar, ou saudar:

Saravá São Benedito,
Nossa Senhora do Rosário aê (bis)
Canto de reverência de São José (IPHAN, 2007, p. 38).

Bendito, louvado seja
É o Rosário de Maria,
Bendito pra Santo Antônio
Bendito pra São João
Senhora Sant’Ana
Saravá meus irmãos.
Canto de reverência da Serrinha (IPHAN, 2007, p. 38).

Os tambores “tambu” e “candongueiro” também costumam estar presentes nas diferentes comunidades, algumas acrescentam um terceiro tambor denominado caxambu, outras o chocalho. Os jongueiros mais experientes reconhecem de onde vem o grupo jongueiro por meio de seus instrumentos e pontos.

Figura 12. Tambu, Candongueiro, instrumentistas e cantora (Luzia) em 20 de novembro de 2021.



Fonte: Silva (2021).

O tambu e o candongueiro, enquanto instrumentos, surgem nas falas como um elemento sagrado, são tambores utilizados para ritmar a dança. Feito do tronco de árvore, seu centro é escavado e uma das extremidades revestida por couro animal que é afinado no fogo. Segundo dossiê realizado pelo IPHAN em 2007, São José era uma das poucas comunidades a manter a fabricação e uso do tambu artesanal⁸⁷. Segundo Dona Tetê, outros grupos buscam o auxílio da comunidade para feitura do instrumento e aprendizado da prática de confecção e da dança:

Agora onde está começando também um quilombo, um quilombo não, um jongo de Barra Mansa porque os antigos lá faleceram, aí perderam a cultura, então tem uma moça que está tentando levantar esta cultura lá de novo. Ela veio aqui, pediu a permissão, se podia, vieram o Toninho deu permissão, minha mãe também, aí fizeram um tambu para continuar e ela resgatou pesquisou, está resgatando bastante⁸⁸.

Em entrevista transcrita no referido dossiê, Toninho Canecão descreve o processo realizado desde os antigos para feitura do tambu onde se:

[...] fazia uma picada pra dentro da mata e ia procurar a madeira, não é? Aí encontrando a madeira ele queimava, ele cortava a tora e queimava o miolo para esculpir através do fogo, e ia apagando a borda dele em volta com um pano molhado. Levava às vezes até seis meses para fazer o tambor. Terminava de fazer, ele promovia uma festa na região e convidava outro jongueiro de fora para participar da roda do jongo, não é? Aí vinha outro jongueiro de fora, era apresentado o tambor (IPHAN, 2007, p. 42).

Manter estas características legitima o discurso da tradição, uma das muitas estratégias adotadas pela comunidade em sua afirmação identitária. A comunidade também mantém a feitura de uma fogueira que é mantida acesa durante a roda. Por outro lado, foi introduzido no rito a “benção da fogueira” que não existia anteriormente. Novos elementos são inseridos e passam a fazer parte dos ritos. O cântico abaixo corresponde à benção da fogueira:

Ah, eu fui no mato
 Buscar a lenha
 Eu passei na cachoeira
 Molhei a mão
 Senhor da pedreira
 Benze essa fogueira
 Depois da fogueira
 Abençoa todos os irmãos.
 (ANDRÉ, 2004)

Outra mudança foi a permissão das crianças na roda. Anteriormente estas não podiam participar. Durante o período de leitura e fichamento não encontramos nenhuma comunidade

⁸⁷ Algumas comunidades fazem uso dos instrumentos de fabricação industrial e mesmo de instrumentos que não faziam parte das rodas originalmente, mas que passam a fazer parte dos ritos, como no jongo da Serrinha, onde é possível ver a inserção do violão, pandeiro, contrabaixo entre outros instrumentos (IPHAN, 2007).

⁸⁸ Entrevista com Dona Tetê, concedida à Zenaira Santos em 17 de outubro de 2021, Quilombo São José da Serra.

que mantenha a proibição às crianças. Inversamente, são oferecidas oficinas e motivados os grupos infantis como estratégia de manutenção e resistência cultural. Cida descreve que:

Quando a gente era criança a gente entrava escondido, correndo. Rapidinho, seu Manoel tirava, era assim. Não podia as criança geralmente, mas eu, a Tânia, a Naina, aí depois nos ia na roda correndo, entrava, via que era criança tiravam rapidinho. Depois minha avó falou: não, as crianças têm que aprender. Aí veio mãe Zeferina: deixa, as crianças têm que aprender. Senão acaba a geração, a dança, nós acabamos porque a gente está ficando velho e eles estão crescendo. Preservando a cultura graças a deus. Aí hoje em dia, as crianças já dança, bate⁸⁹.

A transmissão às crianças é recente, foi iniciada no século XX. A preocupação de Dona Zeferina com esta continuidade foi expressa no ponto abaixo:

Pro jongo não se acabá
Que Deus dê a proteção
Pro jongueiro novo
Pro jongo não se acabá
Lalaiê, lalaiê
(ANDRÉ, 2004)

Alguns pontos surgiram nas leituras como fatores que marcam o afastamento da prática do jongo em regiões onde eram praticadas anteriormente:

⁸⁹ Entrevista com Maria Aparecida, concedida à Zenaira Santos em 17 de outubro de 2021, Quilombo São José da Serra/RJ.

Quadro 9. Fatores relacionados ao distanciamento da prática da expressão afro-brasileira do jongo identificados na literatura consultada.

O que?	Como?
Migração	A migração é tanto apontada como fator de ruptura como de propagação do jongo. O IPHAN (2007) aponta o processo de migração intrarregional devido ao grande apelo urbanizatório como um dos grandes responsáveis pela dispersão dos praticantes e mesmo desaparecimento da expressão em algumas comunidades do sudeste (2007). Enquanto a autora Carmo (2012) atribui às migrações do Vale para outras áreas do sudeste como uma forma de difusão da prática.
Religião	No processo contemporâneo de apropriação dos territórios quilombolas as práticas religiosas evangélicas ⁹⁰ foram apontadas por diferentes autoras como um afastamento de diferentes práticas culturais quilombolas. Leão (2019) constatou que as/os quilombolas de João Borges Vieira que se converteram às igrejas evangélicas não só romperam com a prática da música e da dança do tambor, como fazem críticas severas às/aos participantes. Carmo (2012) constatou a construção de templos de religiões pentecostais e neopentecostais dentro de diversos quilombos da região sudeste e um número expressivo de convertidas/os, principalmente entre as gerações cujas mães e avós eram praticantes da umbanda e/ou benzedeiras.
Preconceito	As práticas afro-brasileiras sofreram/sofrem assédio e repressão de bases racistas que repercutem na sociedade, muitas das quais estiveram presentes na escrita legal brasileira ⁹¹ . O IPHAN (2007) relata que o preconceito da sociedade abrangente às práticas culturais afro-brasileiras motiva em muitos jovens a vergonha da prática do jongo. Uma adolescente entrevistada por Leão se assume como quilombola, mas relutou de participar do grupo do tambor pois faz uma “preconceituosa ligação da dança do tambor com a macumba” (2019, p. 143).

Fonte: Elaborado com base no levantamento bibliográfico

Elaboração: SANTOS, Zenaira (2022).

A prática do jongo em São José da Serra é associada à transmissão entre gerações. A prática se configura não só um elemento de identidade, mas também uma resistência cultural. Insere-se nas reivindicações do grupo, na afirmação de suas identidades quilombolas, no processo de luta pelo território. O respeito aos ancestrais é encontrado nas letras de jongo e no orgulho que as integrantes demonstram em historicizar suas famílias como jogueiras. Nossa interlocutora Elizabeth conta que aprendeu o jongo com seu pai e sua avó que também eram jogueiros, mas que sua mãe também o era, assim como sua filha que reside em Rio Preto.

Neste viés, o jongo também se configura como o espaço da educação. Os saberes são transmitidos não só pela oralidade, mas através do corpo, dos gestos, da dança, da música. Ao iniciarmos a conversa, Luzia⁹² de 37 anos, cantora do jongo, filha de Dona Jorgina, que residiu alguns anos em São Paulo com seu marido, mas retornou à comunidade, nos disse “eu sou

⁹⁰ Almeida (2018) se utiliza do termo “evangélicos” para se referir a diferentes vertentes religiosas presentes no território nacional brasileiro e que nos últimos anos vêm se inserindo nos territórios quilombolas, como: protestantes (Metodistas, Batistas, Presbiterianos e Luteranos); pentecostais (Evangelho Quadrangular, o Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa Cristã do Brasil e Assembleia de Deus); neopentecostais (Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça, Renascer em Cristo).

⁹¹ São exemplos do preconceito institucionalizado pela escrita legal: Lei nº 3 do Código Municipal da antiga Vila Vieira de Piquete (atual município de Piquete/SP), de 16 de janeiro de 1893, proibia “batuques, sambas, cateretês, cana-verde e outros”; As Leis municipais de Vassouras de 1831 e 1838 impediam que as/os escravizadas/dos realizassem o caxambu, denominado pelos fazendeiros de “danças e candombes”; o código penal da República dos Estados Unidos do Brasil de 1890, em seu decreto 847, penalizava práticas de “capoeiragem” com pena de dois a seis meses (tal pena ganhou novas grafias sendo extinta somente em 1937); Na década de 1940 Stanley Stein, durante seu trabalho de campo na região, registrou que ainda era necessária a permissão da polícia para realização do caxambu em algumas cidades.

⁹² Entrevista com Luzia fornecida à Zenaira Santos em 16 de outubro de 2021, Quilombo São José da Serra.

aprendiz, você aprende comigo, eu aprendo com você”. A frase dita como um ‘puxão de orelha’ pela interlocutora ao dizer que muitas/os pesquisadoras/es chegavam ao quilombo, faziam suas entrevistas e não mais apareciam é importante para análise do modo de fazer pesquisa que muitas/os pesquisadoras/es ainda adotam. A ação da interlocutora denota o quanto estas utilizam o jongo como um lugar de trocas e de conscientização. A frase posiciona sua falante em um lugar não só de mera entrevistada, mas daquela que ensina, que interpela quem pensa que lhe “estuda”, consciente de seu papel não só dentro da comunidade.

A interlocutora Elizabeth também nos contou que seu pai (Sr. Manoel), antes de falecer, pediu para que ela não deixasse o jongo acabar. Esta mesma fala está presente no documentário realizado em 2012⁹³, onde seu pai dizia que seus avós o pediram para não deixar o jongo acabar. Ensinos passados entre gerações. Apesar de outras comunidades quilombolas se afirmarem também como comunidades jongueiras, a forma de apropriação destas práticas se dá sob diferentes formas. Os pontos cantados, o toque dos instrumentos, mesmo a forma de denominar a prática possuem especificidades que são acionadas como características de cada agrupamento.

As comunidades do Vale se articularam em uma rede de jongueiras/os tendo seu primeiro “Encontro de Jongueiros” em 1996 em Santo Antônio de Pádua, por ora do falecimento da mestra de caxambu Dona Sebastiana⁹⁴. O encontro foi realizado como um projeto de extensão da Universidade Federal Fluminense e contou com os grupos de caxambu de Pádua, de Miracema com o apoio do professor Hélio Machado de Castro. A partir do ano 2000, além das rodas de jongo, os encontros passaram a atribuir temas e inserir mesas de debate, nasce daí a “Rede de memória do jongo e do caxambu” visando organizar as comunidades e fortalecer as lutas e reivindicações próprias.

Visualizamos nesta rede um território do jongo constituído por meio da confluência entre os grupos e comunidades jongueiras do Vale do Paraíba. Realidade também expressa no cântico do Grupo Semente da África de Barra do Piraí/RJ:

O jongo bom é no Médio Paraíba, oh gente
 O jongo bom é no Médio Paraíba, oh gente
 Jongueiro corta cana, colhe café e lambica pinga
 Jongo de Barra e Pinheiral
 Jongo de Barra e Pinheiral
 Tem jongo em Valença, Vassouras e Arrozal
 Tem jongo em Valença, Vassouras e Arrozal
 (CUNHA, 2017, p. 81)

⁹³ Documentário Quilombo São José da Serra. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=f0as11-SpP4&t=1809s>. Acesso em 22 de Set. 2021.

⁹⁴ Disponível em: <http://www.pontoajongo.uff.br/ponto-de-memoria-texto>. Acesso em: 08 de nov. 2021.

No ano de 2001 o encontro ocorreu em Valença, juntamente com o evento do centenário da Cantora Clementina de Jesus realizado pela prefeitura. O tema escolhido foi a desapropriação das terras do Quilombo São José da Serra. Durante o encontro foram coletadas assinaturas dos jongueiros e redigida uma carta posteriormente enviada à Fundação Cultural Palmares relatando as ameaças que os moradores sofriam do então proprietário da fazenda. Em 2006 o encontro foi realizado no Quilombo São José da Serra tendo como tema a luta pela sua titulação. O “Encontro dos jongueiros” possui um site oficial que discorre seu histórico e as comunidades participantes a cada edição⁹⁵.

Em 2010 o evento recebeu sua variação “Encontro de Jongueiros Paulista”⁹⁶ que, durante o período pandêmico, contou com sua versão virtual, o “XI Encontro de Jongueiros Paulista”⁹⁷. Para Maria Luiza Oliveira (2018) os encontros podem ser pensados como espaços de valorização da identidade jongueira e política dos grupos participantes, além de espaços de sociabilidade e trocas sobre seus cotidianos. Essas articulações são um modelo de mobilização e organização que consolidam espaços de representatividade das memórias coletivas de diferentes grupos praticantes das expressões afro-brasileiras.

A rede de articulação possibilita a participação das mulheres, seus engajamentos e consequente fortalecimento não só coletivo, mas pessoal. Dona Tetê nos contou das viagens para São Paulo/SP, Lapa/RJ, Angra dos Reis/RJ que ocorreram devido ao jongo. Assim, o encontro dos jongueiros se coloca como um:

[...] espaço de resistência, reafirmação e valorização da cultura afro-brasileira, além de um lugar de construção da consciência política e social das comunidades participantes, que usam esse espaço de encontro e compartilhamento para o fortalecimento das demandas de suas comunidades (OLIVEIRA, 2018, p. 31).

Em “Eu venho de longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala Centro-Africana”, Robert W. Slenes (2007), faz referência a um texto de Maria de Lourdes Borges Ribeiro da década de 1960, para nos relatar que as mulheres jongueiras eram minoria expressiva na época, foram raras em meados do século XX e provavelmente raríssimas no século XIX. Por meio dos acervos documentais e audiovisuais disponíveis na internet pudemos notar a presença

⁹⁵ Disponível em <<http://www.pontaojongo.uff.br/ponto-de-memoria-texto>>. Acesso em 08 fev. 2022.

⁹⁶ Sua primeira versão recebeu o nome de Encontro de Jongueiros do Vale, tendo o nome alterado para “Encontro de Jongueiros Paulista” na segunda edição. O evento também recebeu um site oficial Disponível em: <<https://www.jongopaulista.com.br/memoria>>. Acesso em 07 fev. 2022.

⁹⁷ O evento contou com diferentes programações transmitidas por meio do *streaming youtube*, o que nos oportunizou a participação virtual no período de 18 a 20 de dezembro de 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jXXinZPazbo&list=PLIL-EO1bofK5Be9MWn1LY5UqCqQH01pFr>>. Acesso em 07 fev. 2022.

das representantes femininas jovens⁹⁸ nos encontros mais recentes e das mulheres quilombolas mais velhas quase sempre referenciadas como “mantenedoras da tradição” ou “responsáveis pela cultura”.

As participantes disseram que antigamente somente os homens dançavam, não nos sendo possível precisar o período da maior inserção das mulheres, principalmente se considerarmos os diferentes ritmos próprios das mudanças existentes em cada comunidade. Encontramos um relato no dossiê do IPHAN sobre uma roda de jongo em Taubaté em 1964 em que ocorreram “comentários masculinos na roda, estranhando o fato de uma mulher tirar pontos” (IPHAN, 2007, p. 55). Segundo as interlocutoras, na atualidade não existe, em São José da Serra, maior e/ou menor participação de mulheres ou homens durante as rodas, tanto na dança, quanto no canto e no toque dos tambores.

Notamos nos pontos cantados narrativas do cotidiano de homens e mulheres quilombolas, registros do período colonial, da diáspora negra africana e outros acontecimentos. Em versos curtos estão presentes conflitos, resistências e religiosidades vezes de forma direta, vezes por meio de deboches ou metáforas que nem sempre me foram óbvias, haja vista devermos considerar que os pontos podem pertencer a contextos espaço-temporais e/ou variações linguísticas específicas. Como no canto escrito por Dona Zeferina:

Pisei na pedra lisa
 Trupei na capituba
 Quando o machado não corta
 Cacumbu também derruba
 (ANDRÉ, 2004, n.p.)

Mesmo ciente de que “trupicar” é tropeçar, “capituba” é um tipo de capim e “cacumbu” é a enxada quando está gasta, uma pessoa de fora pode não ser capaz de compreender o enredo de o que está sendo cantado, que existe uma mensagem sendo passada. Fato que nos remete às origens do jongo, utilizado nas lavouras tanto para que os grupos pudessem se comunicar sem que os fazendeiros soubessem o que estava sendo realmente dito. Ou seja, originalmente o jongo está também ligado ao espaço da lavoura, da plantação, ao agrário, onde os cânticos mesclam palavras originárias de línguas bantu com o português brasileiro. Notamos um território que possui espacialidades e temporalidades que podem ser expressas através do jongo.

Com relação ao jongo praticado nas comunidades quilombolas urbanas, apesar da não existência de uma história padronizada que dê conta de todos os grupos na contemporaneidade, podemos afirmar tratam-se, inicialmente, de uma recorrência do jongo rural. Segundo o IPHAN

⁹⁸ Os encontros também contam com a organização de professoras universitárias, estudantes e outras mulheres envolvidas com a expressão cultural do jongo e das temáticas quilombolas.

(2007), no período pós-abolicionista houve o fluxo de africanos e seus descendentes para o meio urbano, para onde trouxeram não só o seu conhecimento das lavouras, também línguas e tradições. Um exemplo desta afirmativa é o jongo da serrinha, Vovó Maria Joana é nascida no início do século XX na Fazenda da Saudade localizada em Valença/RJ⁹⁹ e é considerada, juntamente com seu filho, Mestre Darcy, uma das responsáveis pela continuidade do jongo no meio urbano, por sua crescente nos espaços para além dos quintais da comunidade e pela inserção das crianças na prática desta expressão afro-brasileira que ganha diferentes papéis sociais na vida da comunidade. Neste caso, ao considerarmos o jongo uma chave do registro dos sentimentos relacionados ao ser e estar em cada lugar, ele tanto carrega a memória dos antepassados, avós e bisavós que trabalharam nestas lavouras, como ampara as territorialidades que são construídas a partir da apropriação de novos territórios.

Segundo Stein, a população africana que se encontrava nas fazendas de café do sudeste era originária, principalmente, da região Centro-ocidental de África, principalmente do Congo-Angola de diferentes povos do mesmo tronco linguístico-cultural Bantu. Os “jongos cantados em língua africana eram chamados *quinzumba*, os cantados em português, mais comuns à medida que os africanos mais idosos iam morrendo, visaria” (STEIN, 1990, p. 199-200). Notamos assim um território do jongo com línguas, modos e espacialidades próprias que se transforma ao longo dos séculos. A população deste território do jongo carrega ainda uma origem comum presente no que Mattos e Meireles denominam de memórias do cativo (MATTOS E MEIRELES, 1997). Na atualidade, as comunidades jongueiras:

[...] estão em locais próximos aos então portos clandestinos, nos litorais sul e norte do estado, e em cidades da região do Vale do Paraíba, como Piraí, Barra do Piraí, Pinheiral, Vassouras, Valença e a própria cidade do Rio de Janeiro (Morro da Serrinha, em Madureira), para onde houve migração dos libertos em busca de melhores condições de vida. Também em cidades próximas ao litoral norte do estado, como Campos e Quissamã, onde as plantações de cana de açúcar utilizaram mão de obra escrava, e nos municípios do noroeste fluminense, como Santo Antônio de Pádua, Miracema, e Porciúncula, onde também houve produção de café [...] (MONTEIRO, 2015, p. 128).

Quanto ao jongo e as religiões de matrizes afro-brasileiras, não existe uma relação homogênea na fala das mulheres jongueiras quilombolas que contribuíram com a pesquisa. Segundo Robert W. Slenes (2007) o preconceito às religiões de matrizes africanas levou muitos jongueiros a negarem que houvesse relações entre estas e a prática do jongo principalmente no século XX. Podemos dizer que as lutas dos movimentos sociais negros culminaram nos atos

99

Disponível

em:

<http://www.historia.uff.br/jongos/acervo/adm/files/biblio_edir_gandra_jongo_da_serrinha.doc>. Acesso em: 25 abr. 2022.

constitucionais que ampliaram o debate em torno da afirmação da identidade quilombola, mas que o preconceito presente na sociedade brasileira causou certa seletividade sobre quais elementos das memórias coletivas seriam “aceitos” ou não pela sociedade.

A Comunidade Quilombola do Rasa localizada em Búzios reivindica sua identidade quilombola, mas afirma que houve uma ruptura com a prática do jongo. Em entrevista concedida por Marta da Costa Cardozo de Andrade, então liderança da comunidade da Rasa, à Carmo, esta afirma que:

O jongo ele é o que é, e as cantorias dele não é brincadeira, sempre têm influência das religiões de matriz africana. Então a gente como evangélico não fica legal uma hora você está dentro da igreja e outra hora você tá ali fazendo uma dança que a gente sabe que acontece na umbanda, acontece no candomblé, entendeu? Não que seja baseado só nisso, mas acontece, então a gente não tem aqui (2012, p. 40).

Assim como em São José, as práticas da Umbanda integraram o processo construtivo da identidade da Comunidade Cafundá Astrogilda, localizada na região metropolitana do estado do Rio de Janeiro. A construção do terreiro nesta comunidade se deu em 1934, contudo foi desativado no início da década de 1960, após o falecimento do marido da matriarca da comunidade, Astrogilda Ferreira da Rosa (SILVA, 2017). Hoje, a comunidade possui integrantes de igrejas pentecostais, no entanto, nas comemorações que são importantes à identidade quilombola, ainda se privilegiam os símbolos da umbanda (SILVA, 2017). Notamos em São José, no Rasa e no Cafundá Astrogilda uma experiência religiosa diferenciada, cujos processos religiosos se inserem em momentos diferentes e de formas não menos diversas.

A liderança da comunidade do Rasa não nega a ligação da prática cultural do jongo com os seus antepassados, porém, por questões religiosas, o jongo não é um elemento das identidades territoriais daquele grupo. Assim, “a comunidade não pratica e não demonstra a possibilidade de reconstrução da dança na localidade” (CARMO, 2012, p. 40). Esta colocação da autora é interessante para situarmos algumas colocações importantes: nem toda comunidade quilombola rural fluminense é uma comunidade jogueira; nem toda comunidade quilombola jogueira é rural; nem todo grupo de jongo é uma comunidade quilombola; nem todo grupo jogueiro afirma uma identidade territorial quilombola; nem todo grupo de jongo visualiza a prática como uma expressão afro-brasileira transmitida por seus ancestrais.

Elizabeth e Jorgina negaram a existência de qualquer ligação do jongo com religiões, independentemente de quais sejam. Contudo, Elizabeth havia nos relatado a explicação que seu pai lhe dava para que ela não participasse do jongo quando criança:

Ele dizia não, o jongo tem dendê. Ele falava pra gente. Poxa eu queria tanto dançar, a gente podia olhar. A gente pode expiar pai? Pode ficar de volta ali expiando, mas você não podia entrar e nem cantar, que o jongo tinha o, o, dendê aí eu falei: tá bom! E a gente sempre respeitando né. O, o que ele falava pra gente, o que ele explicava aí a gente respeitava. Aí eu vim dançar tambu sabe quando? Quando eu casei e dancei eu estava grávida da minha filha, eu acho que lá dentro ela já estava dançando o jongo¹⁰⁰.

Elizabeth foi bastante atenciosa, sempre sorridente. Fiquei hospedada em sua residência. Ela e dona Jorgina nos acompanharam por toda a comunidade e nos levaram à casa de várias parentes, mas quando perguntei “O que significava o jongo tem dendê?”, ela deixou escapar uma gargalhada gostosa, daquelas que habitam nossos imaginários e respondeu “Isso é uma pergunta que vai ficar no ar!”. Dona Tetê nos disse que: “o dendê é no sentido de ter o respeito”. As entrelinhas da resposta de Dona Tetê delineiam o que estava sendo dito, mas nossa curiosidade nos levou ao trabalho de Ione Maria do Carmo que elaborou uma resposta após entrevista realizada com o senhor Manoel, pai de Elizabeth, realizada em 2011:

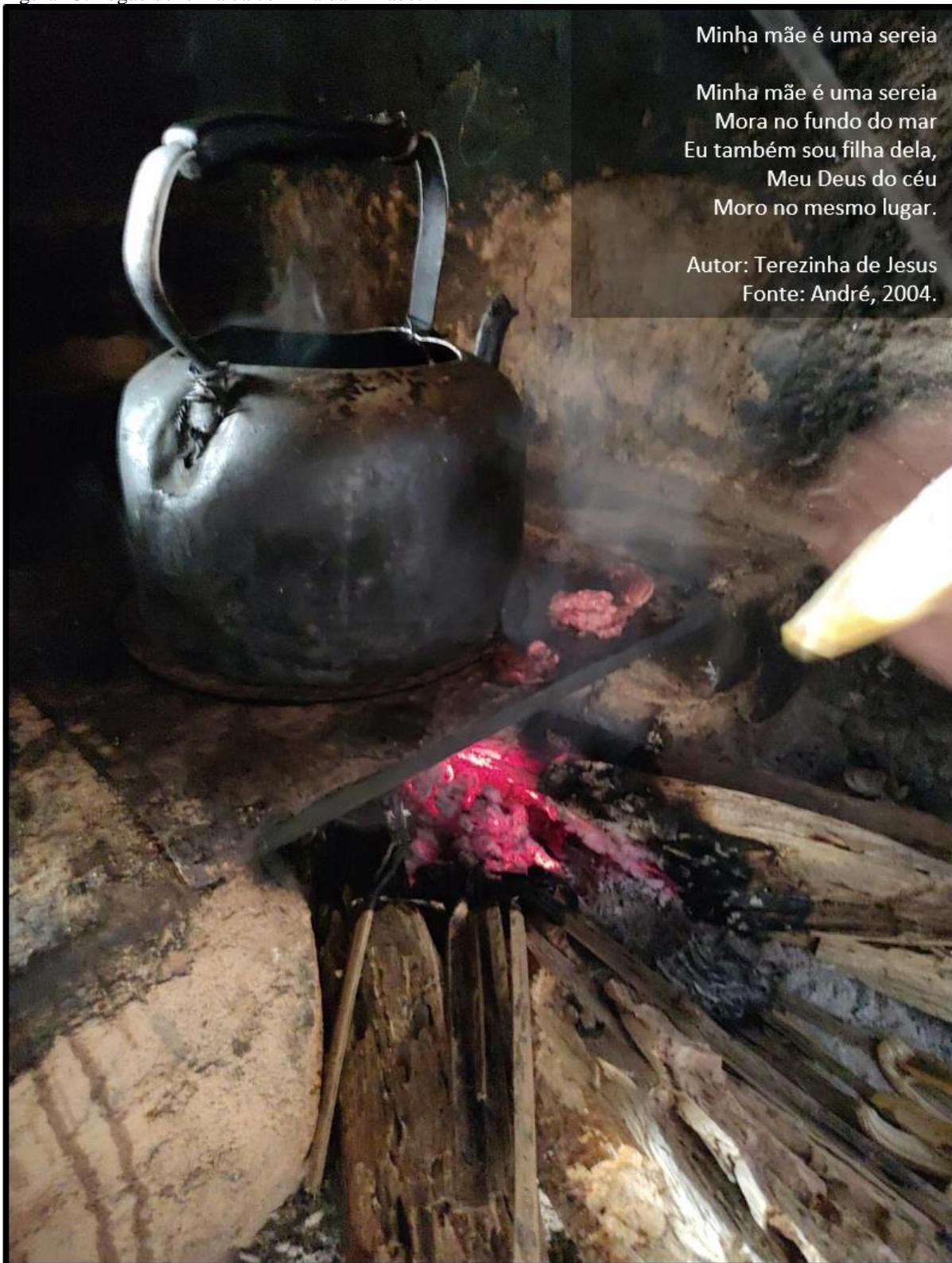
A afirmação de que o “tambu tem dendê” é outro aspecto relevante do depoimento de Seu Manoel. A palavra “dendê” refere-se ao fruto da palmeira conhecida como dendezeiro, do qual se extrai um óleo utilizado na culinária. O “azeite de dendê”, como é conhecido no Brasil, ou “óleo de palma”, como é conhecido em Angola, é ingrediente indispensável em vários pratos da culinária africana e afro-brasileira. Esse óleo também é usado no preparo de comidas rituais específicas de cada Orixá nas religiões de matriz africana. Desse modo, dizer metaforicamente que algo “tem dendê” significa, na linguagem religiosa de matriz africana, a existência de espiritualidade naquilo de que se fala (CARMO, 2012, p. 117, grifo da autora).

Para Dona Tetê a relação existe e afirma que o jongo e a Umbanda são um conjunto se você é umbandista e que os tambores são queimados de pouquinho em pouquinho na mata, oferecidos aos pretos velhos “que é da Umbanda, é junto com a Umbanda, é um respeito que a gente tem”. A fala de Luzia também rememorou o respeito aos pretos velhos e a relação entre o jongo e a Umbanda. Enquanto uma das netas de Dona Tetê, de vinte e um anos afirmou que participava do jongo e de todos os eventos da Umbanda na comunidade, mas que não seguia a religião da avó.

¹⁰⁰ Entrevista com Elizabeth fornecida à Zenaira Santos em 16 out. 2021, Quilombo São José da Serra.

CAPÍTULO V. OS TERRITÓRIOS DAS MULHERES NO TERRITÓRIO DE SÃO JOSÉ DA SERRA

Figura 13. Fogão de lenha da cozinha da Elizabeth.



Fonte: SANTOS, Zenaira (2022).

Com base na discussão de Patrícia Hill Collins sobre *safe spaces*, Mariléa Almeida (2018) nos apresenta a Oficina Nacional Tecendo Protagonismo e Empoderamento das Mulheres Quilombolas, realizada em 2017, como um espaço onde as mulheres negras quilombolas podem partilhar suas experiências e circular seus saberes e práticas. A Oficina Nacional Tecendo Protagonismo e Empoderamento das Mulheres Quilombolas foi realizada em março de 2017, como uma atividade de encerramento de um ciclo de cinco oficinas iniciadas em março de 2016. As oficinas ocorreram em Goiás (Território Kalunga), Piauí (Quilombo do Tapuio), Mato Grosso (Quilombo do Mutuca), Ceará (Quilombo Alto Alegre), encerrando se no Rio de Janeiro (Quilombo Maria Joaquina), com a participação de cento e trinta mulheres, oriundas de comunidades do Rio de Janeiro, além de lideranças femininas integrantes do Coletivo Mulheres da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ (ALMEIDA, 2018), que promoveu o evento. Segundo a autora, estes espaços e momentos são historicamente criados pelas mulheres negras para que possam se sentir seguras, longe dos dispositivos sexistas, racistas e classistas que incidam sobre seus corpos.

Os cabelos das mulheres negras, uma parte tão violentada de nossos corpos, nas falas e olhares racistas é cuidado secularmente através da feitura das tranças dentro de diferentes comunidades quilombolas. Almeida (2018) também estabelece uma relação entre a forma do cuidado com os cabelos e estes espaços seguros. Experimentei este espaço seguro de aprendizado e afeto ainda criança. A senhora Sebastiana, ou simplesmente “Tia Tiana”, uma das filhas do antigo líder político da comunidade, senhor Manoel, sentava-me no chão de terra vermelha batida da casa, trançava os meus cabelos e eu os de minhas primas e assim sucessivamente, trançávamos os cabelos umas das outras. Uma prática que cada uma de nós aprendeu sem que houvesse um treinamento formal, aprendemos com a prática, cuidando e sendo cuidadas. Assim estabelecíamos uma relação de cuidado e intimidade que gerava não só a transformação do penteado, mas da forma como nos víamos mais belas.

Desta forma, podemos afirmar que a autora aborda as articulações construídas fora da comunidade (pela participação em movimentos sociais quilombolas e outras organizações negras), mas também as articulações construídas através dos laços familiares no amparo aos enfrentamentos cotidianos. Espaços que possibilitam às mulheres negras acumular recursos cognitivos, afetivos e de resistências mútuas em suas lutas por existência e felicidade, lutas que são individuais e coletivas. Os laços estabelecidos são essenciais ao fortalecimento do grupo e a manutenção desses próprios espaços, essenciais ao fortalecimento das mentes através dos corpos que enfrentam questões latifundiárias, erotização, humilhações, pois o corpo “é o

território subjetivo por onde passam as afecções que mobilizam a luta” (ALMEIDA, 2018, p. 253).

Além das redes familiares e das organizações comunitárias, registradas por Almeida, Collins discute a importância dos espaços religiosos na construção de “espaços sociais nos quais as mulheres negras falam livremente. Essa esfera de discurso relativamente seguro, embora restrita, é uma condição necessária para a resistência das mulheres negras” (COLLINS, 2019, p. 185). A intelectual se dirige aos processos históricos de empoderamento das mulheres norte-americanas, que antecede as atuais formas de organização política, ao discutir os *safe spaces*. Acreditamos que tal proposta também possa se estender à realidade das mulheres de São José quando se autodefinem e se percebem mutuamente como “nós”, mulheres negras quilombolas, jongueiras, guerreiras (dentre outras características que surgiram durante as conversas). Apostamos na construção de seus próprios espaços onde se sentem protegidas, confiantes, recebem apoio umas das outras e são fortalecidas para a vida.

Estes espaços estão diretamente relacionados a dialética entre opressão e resistência experimentada pelas mulheres negras (ALMEIDA, 2018; COLLINS, 2019). Alguns desses espaços, como exemplo, as cozinhas, foram historicamente vistas como prisões aos corpos femininos por uma visão hegemônico-sexista, contudo, em um olhar a partir dos corpos destas mesmas mulheres, percebemos que as lutas se iniciam em suas consciências e a partir do espaço que ocupam. Estas mulheres aprendem desde cedo a jogar o jogo da vida o que, muitas vezes, significa ter uma vida múltipla (COLLINS, 2019). A consciência de um comportamento para os que são “outros”, outro para seus grupos existenciais, outro para elas mesmas, marca uma divisão de tempo e espaços, sem a perda da autovalorização. Na consciência autodefinida coletiva dessas mulheres, nem mesmo o silêncio pode ser interpretado como submissão (COLLINS, 2019). As mulheres negras norte-americanas, assim como diferentes outras mulheres negras brasileiras:

[...] há tempos exploram esse espaço privado, oculto, da consciência feminina negra, os pensamentos “íntimos” que permitem às mulheres negras suportar e, em muitos casos, transcender os limites das opressões interseccionais de raça, classe, gênero e sexualidade (COLLINS, 2019, p. 181).

Não existe uma categoria única de mulheres, tampouco de mulheres negras ou mulheres negras quilombolas, possuímos nossas próprias estruturas e enquadramentos onde a percepção crítica de nossas realidades e a autodefinição de um “eu” coletivo se faz essencial (COLLINS, 2019). A fala de Luzia, citada anteriormente no capítulo dois, nos sugere uma consciência não só individual, mas coletiva de como as mulheres negras e quilombolas são vistas e o quanto

isso as afeta, mas também da consciência de que possuem vozes próprias. Um conhecimento construído do “eu” que emerge de forma coletiva na luta por suas existências, pela seguridade de suas famílias, para ter o direito de exercer suas práticas culturais e manter seus modos de vida em seus territórios.

As trocas realizadas nestes espaços seguros potencializam não só resistências aos enfrentamentos das estruturas opressoras racistas que cruzam as experiências das mulheres fora das comunidades, mas também as apoiam em suas dores advindas de dentro de seus quilombos. Almeida (2018), Dealdina (2020) e Mendes (2020) discutem a importância de se criar espaços de trocas entre as mulheres quilombolas para “enfrentar graves violências interpessoais, sejam em espaços domésticos ou públicos” (MENDES, 2020, p. 48).

Essas redes também servem de fortalecimento quanto a forma que as mulheres quilombolas se veem diante das imagens únicas de beleza e de conhecimento que são midiaticamente disseminadas. Como o foco destes bombardeios midiáticos geralmente são as gerações mais jovens, o empoderamento transmitido no seio da comunidade é essencial para autoaceitação como mulher negra quilombola. Atentando-nos que no campo das comunidades quilombolas a relação entre autoestima, empoderamento e protagonismos está diretamente relacionada a autoatribuição coletiva.

Maria Aparecida Mendes, Selma dos Santos Dealdina e Andreia Nazareno dos Santos¹⁰¹ dedicaram suas escritas e agradecimentos a suas mães e avós enquanto responsáveis pelos ensinamentos de como relacionar o mundo externo ao quilombo, por serem seus referenciais de luta contínua, de conforto diante das adversidades enfrentadas fora da comunidade e pelo aprendizado do cultivo nos quintais produtivos (DEALDINA, 2020). Ensinamentos recebidos por meio da oralidade e da prática que elas transformaram em escrita, mas que evidenciam os espaços troca, os espaços de domínio das mulheres de diferentes idades, onde, no âmbito da família, se sentem seguras para transmitir os ensinamentos que fortalecem suas filhas e amparam diferentes momentos de vida. Perguntamo-nos se tal *continuum* seria possível se não houvesse espaços seguros para estas trocas? Muitas dessas mulheres, mães e avós, tinham suas oralidades, seus conhecimentos e práticas como a única forma de mobilização. A função social da oralidade dessas mulheres une-se à função social da escrita de suas filhas. Diferentes formas das mulheres quilombolas mostrarem suas vozes.

¹⁰¹ Estas autoras fazem parte da coletânea de artigos organizados por Selma dos Santos Dealdina, publicados em 2020 através do livro “Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas”, que deu origem ao subitem 2.2. desta pesquisa, denominado “Mulheres negras quilombolas falam de si”.

Collins (2019) insere a vertente musical *Blues* como a voz das mulheres afro-americanas, na década de 1930, e reconhece a função social da música negra. Para a autora, as letras cantadas do *Blues* continham ensinamentos recebidos de outras mulheres negras, que foram musicalizados e circularam entre outras mulheres de diferentes gerações. Uma troca capaz de amparar a dor e de gerar alegrias, uma forma “de consolidar a comunidade e discutir o tecido social da vida da classe trabalhadora negra nos Estados Unidos” (COLLINS, 2019, p. 193). O *Blues* era o espaço onde as mulheres negras possuíam voz, mesmo diante das privações impostas pelas políticas de raça, classe e gênero estadunidenses (COLLINS, 2019). Nota-se nas letras do *Blue* o ativismo político de diferentes mulheres negras, como isto seria possível sem os espaços de construção política em meio às limitações raciais?

Árvores do sul produzem uma fruta estranha
 Sangue nas folhas e sangue nas raízes
 Corpos negros balançando na brisa do sul
 Fruta estranha pendurada nos álamos
 Música: Strange Fruit.
 Autor: Abel Meeropol (1930)¹⁰².

No Brasil, Nascimento (1989) visualiza nos bailes *blacks*, nas escolas de samba, nos movimentos sociais e nos terreiros de religiões afro-brasileiras, espaços da estética negra, mecanismos da reconstrução das identidades negras, onde mulheres e homens negras/os podem se ver, ter voz, ouvirem e serem ouvidas/os. Segundo a concepção da Collins, os espaços se tornam menos seguros quando há a presença de homens e pessoas não negras, mas apesar de Beatriz não ter em mente discutir especificamente os espaços seguros às mulheres negras, ela apresentou estes lugares como representações simbólicas dos próprios quilombos, espaços nos quais, mesmo em meio a negação de desigualdades raciais, as mulheres negras estiveram presentes, se projetaram, se construíam e circularam seus corpos e saberes. Suas vozes repercutiram e transcenderam esses espaços de forma tão voraz que ainda hoje podemos ouvi-las. Como estas transformações seriam possíveis sem a construção de espaços onde se sentissem seguras? Sem que tivessem se capacitado para os projetos de justiça social e racial? Sem espaços a representatividade de mulheres negras? Sem as vozes de outras mulheres negras que atravessaram séculos?

¹⁰² Segundo BBC Culture, Strange Fruit foi nomeada a música do século pela revista Time em 1999. A letra deste *Blue* foi escrita e publicada em forma de poema pela primeira vez por Abel Meeropol (1903-1986), como um protesto aos linchamentos de pessoas negras ocorridos em Indiana na década de 1930, sob o nome de “Bitter Fruit”. Contudo ela ganha maior repercussão no cenário dos direitos civis quando gravada por Billie Holiday em 1939. Disponível em: <<https://www.bbc.com/culture/article/20190415-strange-fruit-the-most-shocking-song-of-all-time>>. Acesso em: Acesso em 06 maio 2022.

Nzinga foi uma rainha, uma angola, rainha significava angola, e que ela luta o tempo todo para manter a autonomia do grupo dela, daí o quilombo, daí a relação dela com o quilombo dos Palmares. Ela quer tanto salvar a integridade e a autonomia dela que ela obriga seu povo a imitar as práticas do povo Imbangala (NASCIMENTO, 1989).

No Quilombo de São José, o jongo também pode surgir como a voz das mulheres, uma forma de revelar como percebem suas realidades. Diferentes temas que fazem parte da realidade do território quilombola chegam primeiramente através das mulheres, são debatidos em suas roças, quintais, cozinhas e se tornam presentes em suas inquietações. Esta reflexão transformada em letra de música que registra seus ativismos e lideranças femininas seria possível sem seus empoderamentos? Não se trata de uma idealização utópica e ingênua de que mulheres quilombolas nascem guerreiras, mas sim de que se tornam guerreiras dentro de reflexões críticas construídas entre si. A voz destas mulheres é um desafio direto a estruturas de subalternização impostas secularmente, como é o caso do ocorrido na região cafeeira do Vale do Paraíba.

Eu já plantei café de meia
 Eu já plantei canaviá
 Café de meia não dá lucro
 Canaviá cachaça dá
 Letra de Mãe Zeferina.
 Fonte: André, 2004.

O cântico escrito por Dona Zeferina é por nós entendido como um grito de denúncia à ao abuso e exploração cometida pelos antigos fazendeiros proprietários da antiga Fazenda São José da Serra. Os/as moradoras só tinham direito ao plantio nas suas próprias terras, então tidas como terras da fazenda, se metade do café produzido pelas/os quilombolas fosse dado ao fazendeiro. Segundo Carmo (2012), esse ponto é cantado tanto nas rodas de jongo, quanto nas sessões de umbanda no terreiro da comunidade.

A oralidade, as músicas, a literatura, as construções fílmicas e as práticas culturais das mulheres negras integram a construção do “eu” de cada mulher negra que se dá de forma coletiva. Essas composições estão em nossos espaços seguros e circulam a partir deles, transitam em nossos núcleos familiares, coletivos, organizações sociais e diferentes espaços que ocupamos. Trata-se, portanto, de um campo de ação política que possibilita a criação de espaços outros de subjetivação (ALMEIDA, 2018, p. 259). Tendemos a leitura de que estamos falando de espaços de domínio das mulheres, onde elas possuem o poder de decisão, de ouvirem e serem ouvidas, de ação e planejamento, de transformação não só dos próprios lugares, como de suas vidas, dos aprendizados e dos ensinamentos, espaços estes construídos com/por relações afetivas. Acreditamos assim estar falando dos territórios das mulheres dentro do território de

São José da Serra, de onde apontamos a importância da cozinha, o roçado, o quintal e o sagrado na vida dessas mulheres.

5.1. A cozinha

Ao chegarmos à casa de Elisabeth, primeiramente conversamos do lado de fora da casa, depois ela nos convidou para entrar e conversamos bastante em sua cozinha. O fogão a lenha possuía linguças penduradas no fumeiro que ela nos ofereceu imediatamente, enquanto esquentava o café em uma chaleira cujas marcas fazem parte da história da família da interlocutora. Conhecemos a casa, dormimos na casa, mas a cozinha era o lugar das conversas, de receber as/os de fora como eu, mas também as de dentro da comunidade que estiveram na casa enquanto estávamos lá. Durante o trabalho de campo almoçamos e bebemos café em mais de uma casa e percebemos que a não aceitação ocupa um lugar quase que de ofensa naqueles imaginários. Tal percepção inverte um ditado popular que ouvi muitas vezes: “a conversa ainda não chegou na cozinha”. Ao menos nesta comunidade, a conversa sequer adentra na casa se não passar pela cozinha.

Tanto a casa de Elisabeth quanto a de Albana só possuem uma porta de entrada que se localiza na cozinha, seja qual for o tipo de relação construída nestas residências, com estas mulheres, obrigatoriamente passará pela cozinha. Esta mesma centralidade foi observada na casa de Dona Tetê¹⁰³ que nos disse adorar receber pessoas ali naquela cozinha. Sentamo-nos ao redor de sua grande mesa de tábua corrida. Dona Tetê, de voz suave e calma durante todas as conversas, nos contou que “o povo vem de longe pra pedir pra fazer broa”. Além de termos sido muito bem acolhidas, a conversa foi permeada de sabores, pois ali em sua cozinha recebemos seus ensinamentos, almoçamos, rimos e lanchamos. Enquanto pesquisadora, meu grande desejo era ser capaz de descrever o cheiro da batata doce branca colocada sob as brasas do carvão quase apagando do fogão a lenha de sua cozinha. Tempos depois de nossa estadia na comunidade, em fevereiro de 2022 encontramos a receita de “Broa de Caçarola” da Dona Tetê no livro “A Cozinhas dos Quilombos: saberes, territórios e memórias”¹⁰⁴.

¹⁰³ A casa de Dona Tetê possui duas portas, na cozinha e na sala, mas, apesar de termos entrado pela porta da sala ela nos disse para acompanhá-la e fomos convidadas a nos dirigir até a cozinha.

¹⁰⁴ Este livro é resultado de um projeto desenvolvido pelo Instituto Dagaz em 2009, que visitou vinte e nove (29) comunidades quilombolas do Rio de Janeiro. Sem a inserção de recortes de gênero, a excelente produção traz um pouco das histórias dos quilombos cariocas e suas culturas através da culinária. A produção encontra-se disponível em: <<https://br.acoziñadosquilombos.com.br/o-livro>>. Acesso em 08 abr. 2022.

Terezinha não trabalhou nas fazendas, mas assumiu cedo a responsabilidade pela cozinha para cuidar das irmãs e irmãos mais novos e, durante anos, foi cozinheira na Escola Municipal Antônio Alves Moreira no interior da comunidade. Ao mesmo tempo que assume o terreiro de umbanda e o papel de liderança religiosa da comunidade, com a morte de sua mãe. A feijoada dos deuses, como consta na placa de sinalização da comunidade que se encontra na rodovia Rio-137, é oferecida durante os eventos do jongo na comunidade que são abertos para turistas, e conta com a organização de Dona Tetê, nominada de umas das “responsáveis pela transmissão dos saberes culinários” pelo Projeto Dagaz (2014, p. 175). Os utensílios da cozinha são inseridos pelo projeto como ressonâncias das experiências dos antepassados da comunidade. Dona Tetê informou aos pesquisadores que sua chaleira, ainda em uso, era do tempo do cativo, com cerca de duzentos anos, assim como o caldeirão de ferro e o pilão (DAGAZ, 2014).

Percebemos na fala de Dona Terezinha ao projeto Dagaz, a cozinha enquanto o espaço da memória, da transmissão em família, das lembranças de suas/seus antepassadas/os, que também delineiam o sentimento de pertença da interlocutora. Ou seja, estamos falando de uma continuidade histórica, de cozinhas que integram o processo de manutenção das tradições da comunidade, que integram, de forma subjetiva, as reivindicações do grupo, por existência, por suas práticas cotidianas.

Existe um consenso entre estudiosos de que a cozinha é um lugar repleto de simbologias e amplas significações, porém notamos que as pesquisas demonstram maior interesse no modo de produzir, preparar e consumir os alimentos. Tal leitura é essencial para percebermos “a valorização e o reconhecimento de produtos e hábitos alimentares locais, algo que, do ponto de vista da produção e do consumo, pode ser considerado como resistência” (MENEZES e CRUZ, 2017, p. 41). Nestes contextos, observar a transformação dos alimentos tradicionais em seus aspectos simbólicos permite ao pesquisador compreender os modos de vida, aportes identitários, culturais e educacionais de diferentes grupos.

Ao analisarem a alimentação e as manifestações culturais de populações tradicionais, a geógrafa Sonia de Souza Mendonça Menezes e a engenheira alimentar Fabiana Thomé da Cruz desvelam as cozinhas como um campo plausível e privilegiado para o estudo dos saberes coletivos de um determinado grupo. As autoras expõem a cozinha como um território em que:

[...] formas de representação de aspectos materiais, imateriais e simbólicos, têm sido construídos e, em alguma medida, reforçados e revitalizados pela população, como forma de contraposição à modernização e ao avanço da industrialização e à consequente produção de alimentos em larga escala (MENEZES e CRUZ, 2017, p. 26).

Apesar de as autoras acima não inserirem aportes de gênero e raça no desenrolar da pesquisa, Nascimento nos demonstra a relação entre as mulheres negras e o preparo do alimento desde as origens da formação dos quilombos brasileiros. A autora coloca as mulheres como grandes responsáveis pela estratégia de sobrevivência de seus companheiros, pelos cuidados com o grupo durante a concretização das fugas, pois:

Cabia às mulheres no quilombo, o sustento dos guerreiros. Cabia as mães preparar o alimento e colocar nas florestas, não só para oferendar aos seus mitos arcaicos, mas para também alimentar o fugitivo. Cabia à mulher sustentar a fuga (NASCIMENTO, 1989).

Interessa-nos o debate das cozinhas como territórios de empoderamento feminino. Fato constatado em trabalho de campo, mas que gera uma necessidade interna de aprofundamento para esta pesquisadora, afinal nos sentimos na contramão de algo que reverbera aos quatro cantos: “lugar de mulher é onde ela quiser”. A própria Collins (2019) ao discutir os lugares seguros apresenta em diferentes momentos as mulheres negras estadunidenses como empregadas domésticas e cozinheiras, cujas patroas tentam manter presas às cozinhas por questões que perpassam as relações sociais opressivas de gênero e de raça. Mister se faz reverberar também que não tratamos aqui de reproduções de lugares atribuídos de forma acrítica, tampouco de prisões opressivas, mas sim de que estas mulheres querem continuar em suas cozinhas. É bastante evidente na fala de todas as mulheres com as quais conversamos que a luta pelo território depende tanto das mulheres quanto dos homens na mesma medida, o fortalecimento destas mulheres pode muito bem partir de onde elas quiserem.

Ao percebermos os espaços seguros das mulheres quilombolas rurais e marcarmos a proposta das cozinhas da comunidade enquanto territórios femininos temos a consciência de o quanto podem ser plurais as formas de articulação, resistência e lutas dessas mulheres. Os sujeitos se tornam agentes ativos como resultado das ações que variam de acordo com suas experiências, práticas e situações concretas (LEÓN, 2000). Assim, não nos basta questionar a célebre frase “lugar de mulher é na cozinha”, é necessário saber que mulheres são essas? De quais cozinhas estamos falando? Quais relações são estabelecidas entre essas mulheres, suas cozinhas e a realidade da qual fazem parte?

As cozinhas são então exploradas através dos corpos e desejos femininos, tornam-se o lugar da reconstrução da autoestima e do fortalecimento de suas identidades de mulheres quilombolas. Afinal de contas “dominar o território é, em primeiro lugar, dominar a si mesmo” (SILVA, 2002, p. 257). Acreditamos que a participação das mulheres nas reivindicações do território quilombola somente é possível porque existem estes espaços onde elas se reconstruem

de forma mútua, onde reconstroem seus corpos e seus conscientes, pois o “corpo pode ser um território e isso as mulheres conhecem milenarmente. [...] Por isso, conhecer o território é, inicialmente, conhecer a si mesmo” (SILVA, 2002, p. 259).

Na realidade da Comunidade São José, com suas mães aprenderam a importância do alimento desde seu cultivo até a mesa. Aprendizado este que muitas vezes se dava sem palavras, eram olhares, movimentos, afetos que circulavam entre gerações de um gênero específico. Os ensinamentos transmitidos e o próprio cozinhar não está “restrito à literalidade da prática, mas diz respeito a uma atitude política que faz dos usos da tradição uma forma de cuidar de si e dos outros” (ALMEIDA, 2018, p. 133).

Nas cozinhas são feitos planejamentos e decisões são tomadas, entrevistas são dadas, histórias são contadas, lágrimas e sorrisos são trocados. Enquanto espaço de organização e tomada de decisões das mulheres, mas que influenciarão nas ações de suas famílias e de sua comunidade, a cozinha se torna um espaço político. Como parte do aprendizado das mulheres, se torna um espaço pedagógico. As redes de cuidado que são construídas a partir da cozinha faz delas também um espaço de trocas de experiências que muitas das mulheres negras quilombolas carregam em comum, inegavelmente, espaços seguros, dentro da proposta deste trabalho.

5.2. O roçado

Rocha (2014) reconhece os roçados como uma atividade central para sobrevivência das populações tradicionais, importante tanto para manutenção do modo de vida, quanto para reprodução material e cultural do grupo. Em São José a prática da produção no roçado esteve presente principalmente na fala das mulheres mais velhas. Estas falas marcaram a importância do roçado na construção dos saberes e no convívio familiar. Elisabeth nos conta sua experiência educacional na escola formal dentro da comunidade, até a segunda série primária, também sua experiência educacional dentro de uma estrutura de agricultura familiar, onde sua mãe, por meio da prática, lhe transmite seus conhecimentos:

[...] comecei movimentar por aqui mesmo na roça, prantá mio, prantá feijão, prantá arroz e aí eu fui ajudando a minha mãe e ela ensinando a gente as coisa que tinha que fazer, que era a prantação mais difícil que era a do arroz, mas ela ensinando a gente, a gente de vagar a gente ia aprendendo. Era difícil que tinha que prantá brejo, revirar brejo, fazer valeta, aí praquela brejo secar, que se ele tivesse úmido, a gente atolava e ia embora né, num atolador, custava levantar um pé para ficar o outro, então a gente ia esperava secar. Quando ela fazia a valeta, aí a gente já tava meio úmido meio seco e a gente ia colocava o arroz e carregava a terra no balde na cabeça e vinha botando

em cada cova, isso pra mim ó gente é uma bença de deus porque tá ali junto com a minha mãe plantando com os meus pais¹⁰⁵.

Longe de serem espaços unicamente masculinos, o que as mulheres chamaram de roça, são espaços familiares. Dona Terezinha nos disse que “as mulheres que tinham coragem faziam tudo o que os homens faziam, das valas ao roçado”¹⁰⁶. Possibilitando-nos perceber que, na divisão das tarefas, cabe as mulheres não só o serviço da casa, mas além das práticas de capina, do preparo da terra e do plantio, o ato do ensinar as/aos mais novas/os. Para Monteiro:

[...] a posição ocupada por cada membro da família está associada à sua disposição no que diz respeito às tarefas realizadas no roçado ou na casa. O roçado é resultante do trabalho desempenhado pelo conjunto dos membros da família, sob a autoridade paterna. Através das atividades desenvolvidas em ambos os espaços o grupo adquire os meios necessários para a reprodução familiar. A casa representa nesta relação, a unidade de consumo, e o roçado à unidade de produção (2013, p. 109).

Temos neste capítulo, a cozinha (subitem 5.1.) historicamente vista como um espaço feminino e, muitas vezes, invisibilizada enquanto lugar de trabalho, nem sempre percebida como um território de tomada de decisões. Vemos também a presença ativa das mulheres em um lugar que, além de apontado como majoritariamente masculino, recebeu por tempos um grau de maior importância, haja vista ser o lugar da produção, do sustento familiar, da geração do alimento. Acreditamos que esta gradação ajuda a perceber tais espaços como masculinos, ainda que, na prática, não sejam. Ainda que mulheres e crianças estivessem presentes em todo o processo da produção de forma assídua, estas se viam como meras ajudantes. Elisabeth ressalta que “isso [o roçado] seria um serviço só pra homi mas minha mãe como era uma dona lutadeira, ela ajudava ele em todos os momentos, ele fazia as roçada, plantava e ela junto ali, então nos tinha que estar tudo junto fazendo a prantação”¹⁰⁷.

Enquanto Elisabeth e suas irmãs e irmãos mais jovens estavam no roçado com seus pais, os irmãos mais velhos trabalhavam nas fazendas. Os papéis esperados de mulheres e homens, adolescentes e crianças, no contexto das comunidades quilombolas rurais, é construído através da transmissão de saberes dos mais velhos aos mais jovens. Tal dinâmica de ensino/aprendizado ocorre no cotidiano desde a infância tornando-se uma dimensão social e simbólica onde afazeres diferenciados são transmitidos com atribuição de valores desiguais (MONTEIRO, 2013). Ser homem ou mulher quilombola rural está diretamente relacionado a essa transmissão dos saberes e fazeres que garante a reprodução social local mantendo relações de poder, hierarquias e práticas (MONTEIRO, 2013).

¹⁰⁵ Entrevista com Elisabeth, concedida à Zenaira Santos em 16 de outubro de 2021, Quilombo São José.

¹⁰⁶ Entrevista com Dona Tetê, concedida à Zenaira Santos em 17 de outubro de 2021, Quilombo São José.

¹⁰⁷ Entrevista com Elisabeth, concedida à Zenaira Santos em 16 de outubro de 2021, Quilombo São José.

A interlocutora também nos disse que o plantio era de subsistência, não havia excedentes para a venda. Na parte mais alta da comunidade, acima das casas, cultivava-se milho, arroz, feijão e abóbora, enquanto mais próximo da casa, nos quintais, criava-se o porco para obter a gordura e a carne. Uma roça esperava a outra. Segundo ela, “hoje em dia já acabou um bucado né, um pouco que os jovens hoje em dia já tá mais avançado pra cidade, tem mais sabedoria, tem mais estudo né, nós, nós antigamente já não tinha esse estudo”¹⁰⁸. A área dos antigos roçados dos pais de Elisabeth é onde se consegue sinal no celular, hoje os plantios estão mais próximos as casas, em áreas distribuídas pela comunidade.

O fato observado, na fala da entrevistada, de as/os atuais crianças e adolescentes não estarem continuamente no roçado e não precisarem se afastar dos estudos para trabalhar nas cozinhas e/ou na roça, como ocorrido com Dona Tetê, Elisabeth e Dona Jorgina, não indica que houve uma ruptura com a prática do plantio, tampouco com a transmissão dos ensinamentos específicos à prática. Dona Jorgina relata que a transmissão permanece conjunto à educação formal: “veja graças a deus a gente expliquemos alguma coisa que é da roça para eles [mais jovens] e eles estão prendendo alguma coisa do colégio”¹⁰⁹.

Podemos também apontar que tais mudanças são conquistas de toda uma história de lutas da comunidade e das agências políticas dos movimentos sociais negros e quilombolas, assim como a própria titulação do território. O transporte que faz o percurso Santa Isabel x Conservatória no horário dos turnos escolares do ensino fundamental e médio e o ônibus adquirido pela Prefeitura Municipal de Valença, através do Programa Caminhos da Escola¹¹⁰, desde 2018, não resulta apenas das demandas da comunidade, mas de articulações de diferentes atores sociais e políticos.

O plantio permanece nas hortas localizadas nos quintais e nos diferentes espaços de plantio ao longo da comunidade. Hoje, além de serem para consumo próprio, servem para trocas entre moradores da própria comunidade, parentes próximos que residem em Santa Isabel e Conservatória, também para presentear parentes e amigos, e ainda para pequenas vendas. A relação das moradoras com as plantas, com os fragmentos da mata, com a escolha das espécies a serem cultivadas, dos lugares onde implementar as hortas e roças denotam o conhecimento e são fatores que garantem a subsistência e representam a resistência do grupo (ROCHA, 2014). Uma das moradoras com as quais conversamos nos disse que a taioba não precisava plantar,

¹⁰⁸ Entrevista com Elisabeth, concedida à Zenaira Santos em 16 de outubro de 2021, Quilombo São José.

¹⁰⁹ Entrevista com Dona Jorgina fornecida à Zenaira Santos em 16 de outubro de 2021, Quilombo São José.

¹¹⁰ Conduz estudantes dos Distritos de Santa Isabel do Rio Preto, Conservatória e Barão de Juparanã aos polos universitários de Valença e de Barra do Piraí. Disponível em: <<https://www.valenca.rj.gov.br/wp-content/uploads/2018/01/DECRETO-021-18.pdf>>. Acesso em: 06 mar. 2022.

porque taioba simplesmente “dá”. É um conhecimento que se atrela ao que ela observa dentro da comunidade. Entre os elementos plantados na atualidade, ela nos relatou o milho, a abóbora, batata, inhame diferentes tipos de batata doce e de feijão.

Trata-se de uma escolha intencional, garantidora de alimento ao longo de todo o ano, e que vai representar, também, um dos elementos centrais para a manutenção da complexidade desses sistemas agrícolas, graças ao etnoconhecimento mantido pela população do Quilombo São José da Serra (ROCHA, 2014, p. 179).

Os ensinamentos que as mães passaram para as filhas são exemplos de momentos de trocas e fortalecimento para a vida dentro da comunidade, resultam das relações no roçado e integram a cultura do grupo.

5.3. Os quintais

Após a conversa informal realizada com um grupo de três mulheres, fomos à horta localizada no quintal de Dona Jorgina, onde estavam duas mulheres conversando, então formamos um grupo e caminhamos pelas ruas do pequeno plantio. De todas as mulheres com as quais conversamos, Dona Jorgina era a de falas mais curtas e respostas diretas durante a gravação, mas quando estava em seu plantio, um simples olhar nosso em alguma direção à estimulava a contar todas as características do elemento olhado. A interlocutora nos mostrou uma espécie de cebola sem cabeça e de folhas achatadas que tanto era boa no dia a dia para refogar o feijão, como era um excelente remédio contra a pressão alta, disse ela. Com prazer nos mostrou suas verduras, legumes e temperos, alguns dos quais também possuem valores medicinais. Mesmo as outras moradoras da comunidade lhe faziam perguntas e ela não só explicava, como dava o relato de alguém que estava com alguma enfermidade e havia melhorado pelo uso medicinal do elemento da horta, ou de seus sabores e valores na alimentação.

Os quintais nos saltaram aos olhos como um espaço entre o público e o privado. Fato também constatado no Quilombo Cafundá Astrogilda¹¹¹ por Rita de Cassia Montezuma e Flávia Elaine da S. Martins (2019) e em diferentes comunidades negras rurais da Paraíba, por Karoline dos Santos Monteiro (2013). Apesar de não apresentarem muros, todas/os têm a consciência que aquele é o quintal de Dona Jorgina, por exemplo. O que não impede que outras pessoas da comunidade ali estejam conversando: as mulheres na horta, os homens almoçando sob a sombra

¹¹¹ O Quilombo Cafundá Astrogilda é visto como um quilombo urbano situado em Vargem Grande, no Rio de Janeiro.

da árvore, enquanto as crianças correm entre as casas e o terreiro. Obrigatoriamente, Elisabeth passa pelo quintal de Dona Jorgina para chegar à escadaria rochosa que dá acesso à sua casa. Almeida (2008) explica que, embora os recursos naturais como as matas, fontes d'água e pastos sejam de uso comum e as áreas das casas e dos quintais sejam de uso privado, ocorrem dinâmicas sociais próprias onde são firmados acordos entre as membras e membros das comunidades, com base nos costumes e relações internas de poder.

Como observamos o plantio não se restringe ao roçado, ou à área dos quintais de cada família, assim, os espaços produtivos, os não produtivos e mesmo a casa surgem de forma bastante intrincada. Contudo, como resultado das negociações, não necessariamente expressas em palavras, os quintais da comunidade surgem, por excelência, como espaços produtivos femininos. Para a quilombola e engenheira agrônoma Valéria Pôrto dos Santos, não é possível falar de mulheres quilombolas rurais sem percebê-las como o pilar da agroecologia enquanto forma de sobrevivência, haja vista que essas são “as grandes construtoras do saber agrícola” (2020, p. 102).

O terreno de Sebastiana é próximo à entrada na comunidade e no final de 2020 ela colheu a sua primeira safra do café que havia plantado alguns anos atrás. Já a melancia tem um processo bem mais rápido, “coisa de mês samenina”, ela explica. E, particularmente, eu não conhecia os pequenos chuchus brancos que trouxemos para o Rio de Janeiro, juntamente com a receita de como fazê-los em conserva. Ainda que nem sempre sejam vistos como *locus* de produção (SANTOS, 2020) é quando estamos dentro dessas realidades que percebemos que dos quintais as mulheres tiram parte dos alimentos que compõem as refeições. Tivemos a oportunidade de almoçar tomates, alface e taioba desses espaços. Também vem das hortas nos quintais os ingredientes para fazer xaropes e as garrafadas para serem vendidas, integrando financeiramente os ganhos familiares. Dos quintais, da mata e do roçado Naína e Elisabeth também retiram matéria-prima para feitura de seus artesanatos.

Percebemos a importância desses espaços para a socialização da comunidade, principalmente das mulheres. Dona Terezinha rememora as crianças da comunidade sentadas em seu quintal para ouvirem sua mãe e seu avô contarem histórias antigas do agrupamento. Notam-se as multifunções dos quintais, seja social como lugar da contação de histórias, do contato entre as mulheres, da brincadeira entre crianças; da refeição; a função dos manejos agrocológicos sem o uso dos venenos para alimentação familiar e realização de trocas; a função financeira, no caso de São José em pequena escala, na medida que algumas vendas são realizadas; a função da saúde e do cuidado por meio das ervas que curam; a função paisagística

com flores e árvores fragmentos da mata. Existe ainda uma relação afetiva com os próprios quintais, notória na fala das interlocutoras. Podemos assim afirmar que os quintais são:

[...] centralidades a partir dos quais a construção política vai sendo entremeada, nas ações das mulheres, nas relações entre os sujeitos, na troca dos saberes, fazendo surgir interpretações críticas a cerca de muitos temas que chegam até o quilombo na forma de ausências, carências ou transformações que ameaçam a reprodução da comunidade (MONTEZUMA e MARTINS, 2019, n.p.).

Os quintais estão então na contramão do atual sistema de produção alimentar baseado na monocultura, trata-se de uma produção diversificada, agroecológica e voltada para autonomia alimentar (ROCHA, 2014; SANTOS, 2020). “São territórios produtores e reprodutores de biodiversidade, produtores de práticas alimentares autônomas, mas também de sociabilidade, do uso, gozo e fruição na relação sociedade natureza” (MONTEZUMA e MARTINS, 2019, n.p.). As autoras também indicam que por meio dos quintais é possível perceber a relação entre o produzir cotidiano e as pautas reivindicatórias do grupo. Ora, se os quintais quilombolas são por essência espaços de agências femininas; se por meio deles, as mulheres se articulam entre si, com o interior e o exterior das comunidades; se permitem às mulheres estar livres das vigilâncias auditivas daqueles que ingenuamente pensam que as falas e olhares travados nas hortas e quintais possam se limitar a esses espaços; conclui-se que os quintais são também espaços que permitem transformações, fortalecimento e autodefinições independentes por parte dessas mulheres (COLLINS, 2019).

5.4. O sagrado

Collins descreve a importância do sagrado no empoderamento das mulheres através do papel das igrejas negras norte americanas do século XX, que “apoiaram diversas ações sociais, econômicas, políticas e éticas essenciais para o desenvolvimento da comunidade negra” (2019, p. 346). Ainda que os homens dominassem as hierarquias destas igrejas, as mulheres ocupavam postos de autoridade, sem necessariamente seguir as ordens dos líderes, o que possibilitou o fortalecimento das mulheres diante dos enfrentamentos cotidianos, através destes espaços (COLLINS, 2019). A autora aposta nestas instituições e no auxílio mútuo desenvolvido pelas mulheres em prol de estratégias contra as opressões sociais vividas naquele contexto.

Verifica-se na estrutura da expressão afro-brasileira da Umbanda praticada em São José um quadro diferente do descrito por Collins, no que diz respeito à liderança, que desde o início foi assumida por uma mulher. E, embora, seu irmão fosse responsável pelas articulações políticas do grupo, nas entrevistas realizadas por ora da feitura do laudo de identificação da

comunidade, o senhor Manoel Seabra afirmou que nas questões religiosas, ele era somente um ajudante, sendo a verdadeira responsável por tudo sua irmã, Dona Zeferina, falecida em 2003: “a chefe aí é só ela, eu sou o ajudante. Ela é em primeiro lugar, depois é nós” (MATTOS e MEIRELES, 1997, p. 16). Contudo, acreditamos que a tradição da umbanda também permitiu e fortaleceu a representatividade das mulheres, protagonismos femininos que marcam a trajetória da comunidade.

É óbvio que estas estruturas e suas propostas são muito mais complexas, porém, desejamos destacar neste subitem somente a existência de espaços nos quais as mulheres podem não só ocupar lideranças, mas por meio delas acionar outras mulheres, impulsionar mudanças em suas realidades e em seus grupos. O sagrado em suas diferentes denominações e processos históricos ocupa o papel de centralidade na vida de diversas sociedades. O sagrado carrega a característica de exclusão e/ou inclusão, de ligação com um plano que não se trata somente do visível, que atinge as crenças e os princípios educacionais de cada grupo em suas esferas sociais, concretas e materiais. Através das experiências religiosas, as mulheres da comunidade (re)transmitem entre si, nas distintas gerações, o que é ser uma mulher negra quilombola no Sul fluminense e como sobreviver em qualquer outro lugar que estes corpos venham a ocupar.

Ser uma líder religiosa é ocupar um cargo essencial dentro da hierarquia de seu grupo. As agências de Dona Zeferina deixaram mudanças tangíveis, como a inserção da umbanda na comunidade, a abertura da comunidade e das apresentações do jongo para os de fora, além da participação das crianças no jongo (CARMO, 2012). Dona Tetê nos descreveu que sua mãe (Dona Zeferina) passou nove anos enferma e acamada, o que ela considera um preparo para que sua mãe assumisse a posição de Mãe de Santo. A comunidade possui benzedeiros/os na atualidade e, na época que Dona Zeferina adoeceu tal ofício já era praticado. As benzedeiros/os realizaram rezas por Dona Zeferina que, após seu reestabelecimento, iniciou os atendimentos na comunidade, a construção do terreiro de umbanda em São José e em Santa Isabel do Rio Preto, em homenagem a São Jorge Guerreiro e ao Caboclo Rompe Mata. Dona Zeferina foi responsável também pelo estreitamento com os de fora, tanto outras comunidades quilombolas, como pessoas não quilombolas que buscaram auxílio espiritual.

Dentro da comunidade, muitas das articulações se deram a partir de Mãe Zeferina (Tia Cirina), alcançando outras mulheres que se relacionam entre si, no território e com o território. Através das roças elas garantem o plantio e a produção alimentar; nas cozinhas os alimentos são transformados de forma coletiva para serem servidos nas festas e reuniões. As mulheres que trabalham são as mesmas que são mães, que se fortalecem, instruem e educam seus filhos para os enfrentamentos diários. Presenciamos o quão são ricas as conversas entre as mulheres

sobre as plantas curativas, algo que mantem viva uma tradição que elas mesmas não precisaram a origem da primeira vez que ouviram tais informações, mas que vem sendo tecida há gerações. Saber quais são as ervas certas para as garrafadas, para os banhos, seus usos corretos nas simpatias com elementos retirados dos quintais e das matas faz parte de quem elas são.

A representatividade das mulheres na religiosidade está diretamente relacionada a história do território de São José, assim como a constituição de espaços considerados sagrados através da espiritualidade do grupo. Ao buscar pelos espaços de maior conservação ambiental dentro do território da comunidade, Rocha (2014) percebeu que existiam áreas vinculadas às práticas religiosas do grupo que recebiam maiores cuidados resultando em maior proteção dos habitats e micro-habitats locais. A autora reconheceu estas áreas como espaços sagrados, assim definidos devido aos:

[...] valores ligados à religião ou crenças como sendo lugares de culto, lembrança, afetividade, pertencimento, materialidade, identidade, diversão, limpeza espiritual, entre outros atributos que dão a esses espaços significativos níveis de diversidade biológica e cultural (ROCHA, 2014, p. 170).

Dona Tetê nos descreveu uma relação de parentes, um laço maternal estabelecido com os corpos d'água e com o solo, por elas chamados de mãe água e mãe terra. Além desta relação de parentesco, ela também nos descreve o poder de cura destes recursos: em um de seus relatos, obtidos durante o trabalho de campo, a interlocutora conta que entregou um copo de água retirado de uma das bicas na comunidade para que uma visitante levasse para seu marido enfermo no Rio de Janeiro. A mulher retornou para agradecer o reestabelecimento do marido. As subjetividades idealizadas em “mãe” que são percebidas no respeito à mãe água e à mãe terra, termos utilizados pela própria Dona Tetê durante nossa conversa, estão também contidas na letra de uma música da cantora caboverdiana Lucibela, elucidando tratar-se de uma característica não só deste agrupamento:

Mãe parida qui da
 Mãe-terra ta guardâ
 Pa eternidade
 Elo más forte qui tem
 É laço umbilical
 Qui tem nó di Deus
 Pa eternidade
 Música: Laço umbilical
 Fonte: <https://lyricstranslate.com/pt-br/1a%C3%A7o-umbilical-umbilical-cord.html>

A letra marca um forte elo entre os recursos naturais (mãe terra) e a população, realizado pelo mundo espiritual (nó di deus), além de inserir a ideia de continuidade desses elos, haja vista que o laço umbilical, que se estabelece pela relação maternal, é tido por eterno. Desde

tempos remotos estabeleceram-se elos entre a natureza e a espiritualidade da humanidade, sejam unidades florestais, porções de terra, solos ou corpos d'água, não sendo possível desconsiderar tal aporte no processo identitários de diferentes comunidades (FERNANDES-PINTO e IRVING, 2015). Assim, esta espiritualidade também se territorializa, através destes espaços que “Precisam de um cuidado maior, porque, afinal de contas, nossos antepassados devem ficar contentes, e os nossos guias também. Quando fica tudo limpo a gente sente um tipo de paz”¹¹².

Esta integração com a natureza que se relaciona aos aspectos cosmológicos da comunidade transcende o âmbito local (SANTOS, 2015). Os conceitos de espaços sagrados¹¹³ relacionam biodiversidade, cultura e, em São José da Serra, também a gênero. O debate ganha força no Brasil a partir de 2008, através dos resultados da 8ª Conferência das Partes da Diversidade Biológica, realizada em Curitiba em 2006 (ROCHA, 2014; FERNANDES-PINTO e IRVING, 2015). O escritor Ailton Krenak também descreve uma relação de parentesco na realidade da sua etnia. O que para muitos é um recurso de água doce, em São José ganha um laço maternal, para o autor é denominado avô:

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico (KRENAK, 2019, p. 21).

Um ponto de jongo, inserido anteriormente neste trabalho (subitem 4.2. Território do jongo e seus traços identitários sob o olhar das mulheres de São José) contém em sua letra diferentes espaços sacralizados pelos moradores, pois ao mesmo tempo insere a mata, a pedreira e a cachoeira:

Ah, eu fui no mato
 Buscar a lenha
 Eu passei na cachoeira
 Molhei a mão
 Senhor da pedreira
 Benze essa fogueira
 Depois da fogueira
 Abençoa todos os irmãos.
 Letra de Toninho Canecão
 Fonte: ANDRÉ, 2004, n.p.

¹¹² Entrevista concedida pela moradora L.F. à pesquisadora Joyce Rocha em 2014. Quilombo São José da Serra.

¹¹³ Sítios naturais sagrados (SNS) em FERNANDES-PINTO e IRVING, 2015 e lugares sagrados nos debates da 8ª Conferência das Partes da Diversidade Biológica de 2006.

O cântico foi escrito por Toninho Canecão em homenagem à Xangô (“senhor da pedreira”). O fragmento de floresta secundário da Mata Atlântica encontrado no quilombo é chamado pelo agrupamento de Mata Mariana. Para diferentes comunidades tradicionais e integrantes de religiões afro-brasileiras, fragmentos de florestas, rios e formações rochosas são essenciais a sua sobrevivência religiosa, além de possuírem consciência da importância ambiental desses e de outros elementos da natureza. A manutenção desses espaços imbrica-se à prática da umbanda, assim como está contida na construção se dá com base no respeito a estes espaços.

Não se tratava ali de falar sobre a relação que o indivíduo deve ter com o meio ambiente, não se tratava do discurso liberal do preservacionismo, mas de agir de tal maneira que o elemento natural, a árvore, se tornasse parceira do homem num jogo em que Cosmos e mundo se encontram. Aí está uma postura ecológica radical - distante das apóstrofes neopanteístas do ecologismo pequeno-burguês - porque não resulta de nenhum voluntarismo individualista, mas de uma cosmovisão de grupo, que torna essencial a confraternização com plantas, animais e minerais (SODRÉ, 2002, p. 167-168).

Assim, diferentes grupos étnicos estabelecem uma relação de parentesco e de respeito com os recursos naturais, por fazer parte da forma como estes se relacionam com seus territórios desde gerações passadas. Esta relação de respeito nos leva a afirmar que a própria sobrevivência do grupo está intimamente atrelada a forma que se relacionam aos recursos naturais (ROCHA, 2014). Diante das conversas realizadas enxergamos na grande matriarca (a árvore Jequitibá presente nas terras de São José), na cachoeira, na mata de mariana, na pedreira de Xangô, no poção e no terreiro de umbanda esses espaços sagrados¹¹⁴ em que as mulheres encontram também seus espaços seguros. Lugares que possibilitam o fortalecimento e a transmissão do conhecimento, visivelmente espaços de uma construção educacional para estas mulheres, suas antecessoras e suas/seus descendentes.

5.5. Ser mulher quilombola em São José da Serra

Uma pergunta acompanhou todas as conversas que tivemos durante o trabalho de campo, mesmo aquelas que não foram gravadas: o que é ser mulher negra quilombola e jongueira de São José?

¹¹⁴ Rocha (2014) inseriu em sua escrita a repesinha e o moinho velho, também como espaços sagrados constituídos ao longo da história da comunidade, através dos mesmos valores atribuídos pelas crenças/religiosidade do grupo, porém, estes lugares não foram mencionados por nossas interlocutoras durante as conversas que realizamos, por isto não foram inseridos.

Para uma pesquisadora em construção que foi a campo amparada por um aporte literário sobre a temática, ser mulher quilombola no contexto do Quilombo São José da Serra envolve categorias como raça/etnia, classe, gênero, geração, território, identidade e rural, mas as respostas obtidas são além de uma divisão de categorias imbricadas. Termos como liberdade, paz e guerreira estiveram presentes e, de certa forma, eram esperados, mas quando elas inserem a maternidade, religiosidade, a cozinha e as roças como essenciais aos seus processos construtivos, a realidade se torna mais complexa e as leituras vão exigindo mais leituras para realizar uma análise conforme o próprio discurso das mulheres.

“A mulher é tudo, é guerreira!”. Ouvimos esta expressão de Cida em 17 de outubro de 2021 e poucos dias antes da apresentação do relatório de qualificação a resposta dada a sua pergunta retórica se tornou o título deste trabalho, sendo uma das nossas primeiras informações sobre o que é ser mulher quilombola em São José da Serra para as mulheres de São José da Serra. Cida continuou respondendo a si mesma e a mim ao mesmo tempo:

A gente se sente mulher guerreira porque fazemos tudo, um pouquinho de cada coisa a gente sabe fazer, é roça, cuidar de casa, dos filhos, entendeu? A pessoa ficou doente, cuida! As mulheres quilombolas são guerreiras.

Parecer-nos-ia um tanto paradoxal querer permanecer no território se fossem só guerras. Contudo, Beatriz Nascimento (1978), na contramão dos estudos historiográficos sobre quilombos apresentados até a década de 1970, insere uma coexistência entre os campos de batalha e o território produtor de paz para estes corpos, onde estratégias eram desenvolvidas, o conhecimento era transmitido, um processo civilizatório onde era possível ser livre e criar seus próprios filhos. As batalhas ganharam novos desenhos, mas resistências e paz ainda coexistem. Pouco tempo antes da conversa com a família Fernandes (Dona Tetê, Cida e Naína), Elisabeth explicita estas duas realidades em uma mesma conversa, aquelas que lutam para sobreviver no mesmo território em que encontram a paz:

Eu sou quilombola, eu gosto de ser, sou nascida e criada aqui no quilombo, adoro minha terra, adoro viver aqui, conforme os pai trabalhou a gente continua trabalhando, lutando pra sobreviver [...] é a nossa paz e é a nossa vida ainda né¹¹⁵.

Ainda que as respostas sejam individuais, existe uma recorrência das falas de paz, alegria e guerreiras que demonstram uma consciência construída e comprometida com a coletividade. Consciência essa que é permeada de símbolos e subjetividades que emergem

¹¹⁵ Entrevista com Elisabeth fornecida à Zenaira Santos em 16 out. 2021, Quilombo São José da Serra.

dessas mulheres sobre suas identidades étnicas pertencentes a um território que é quilombola, que é rural e que é jongueira.

A parente que nos levou ao campo em setembro de 2021 está sempre na comunidade, tem suas tias, tios, sobrinhos e práticas religiosas na comunidade, mas, ainda que seja tratada pelas moradoras como “de dentro”, ela usa palavras como “evolução” quando se refere a sua saída de casa. As mulheres deste contexto são afetadas por contradições e possibilidades interagindo com o sentimento de pertença.

Nota-se também na fala das mulheres, a consciência de uma condição social de discriminação que é tanto racial quanto sexista, quanto de classe:

A minha raça é muito bonita, eu ter essa minha cor, mas a gente, eu só acho muito ainda é jogada, sabe? Assim, explorada, sei lá. Ah, qualquer coisinha é porque ela é negra, principalmente quando a gente entra em um lugar, num ambiente assim: num banco, numa loja. As pessoas faz muito pouco na gente. Então eu acho que o negócio de cor, eu acharia que não tinha diferença, desde que a gente estamos com dinheiro para pagar. A mulher tem o direito, assim como o homem tem o direito, a gente assim é a mesma pessoa né, não diferenciamos uma coisa da outra, isso que eu acho, na minha opinião¹¹⁶.

A interlocutora expressa o seu desejo de ser tratada como lhe é de direito garantido no artigo quinto da Constituição Federal¹¹⁷. Entretanto, ainda que possua o dinheiro, advindo de suas guerras travadas pela sobrevivência econômica, continua sendo tratada como “não homem”, “não branca” e como quem não cumprirá sua parte numa relação comercial. Evidencia ainda que as mulheres negras também são tratadas de formas diferentes dos homens negros. Percebemos na fala adversidades vividas. Ademais, serem mulheres negras e quilombolas, guerreiras em sociedades com desigualdades de raça, gênero e classe demarca um posicionamento de autoafirmação diante dessas experiências. Estes pontos de intersecção experimentados nas relações sociais das mulheres de São José também foram afirmados por Santana (2011), SILVA (2016) e Leão (2019). Santana nos traz uma visão somatória de que as mulheres negras e quilombolas são:

[...] esquecidas e silenciadas ideologicamente e representadas de forma inferior; duplamente discriminadas pela condição de mulher e negra, cuja trajetória é marcada por circunstâncias conflituosas tanto em relação ao mercado de trabalho, quanto na relação sexista e nos relacionamentos étnicos e interétnicos (2011, p. 56).

¹¹⁶ Entrevista com Elisabeth fornecida à Zenaira Santos em 16 out. 2021, Quilombo São José da Serra.

¹¹⁷ “Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”. Disponível em: <<http://portal.iterpa.pa.gov.br/wp-content/uploads/2020/06/Constituicao-federal-agrario.pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2022.

Dona Tetê aborda questões de gênero e trabalho no território casa ao dizer que “a mulher muita coisa ela aprende sozinha” seja para tomar conta do lar, das crianças ou da roça. Para ela os homens ajudam, mas as mulheres têm maiores responsabilidades e são mais abertas às diferentes possibilidades nas tomadas de decisões. Dona Tetê assumiu diferentes responsabilidades dentro da realidade do grupo, o trabalho na cozinha da escola, a feitura das comidas das festas, o atendimento espiritual dentro e fora da comunidade, ainda sim o trabalho de casa e a criação das filhas. O que notamos é que, no contexto atual da comunidade, esta jornada de trabalho múltipla não é invisibilizada, ainda que o termo “ajuda” seja utilizado por ambos, mulheres e homens. Em diferentes momentos das conversas estabelecidas surgiu a fala de que as mulheres ajudam na roça e/ou os homens ajudam na casa e com as crianças. A própria imagem que as moradoras têm de si está bastante relacionada a seus envolvimento em numerosas ações em prol da comunidade. Ou seja, ser mulher quilombola está diretamente relacionado ao cuidar e tomar as decisões da casa, estar na roça com as outras mulheres, criar os filhos praticamente sozinhas, cuidar das/dos mais velhas/os e das/dos que adoecem.

Apesar da reconhecida atuação das mulheres nas tomadas de decisões não só no espaço privado, mas no público do território, a instância decisória política da comunidade desde o início esteve vinculada aos homens mais velhos. Segundo informações obtidas em abril de 2022 agora a Associação não será mais administrada por uma única pessoa, de forma centralizada, mas sim por um grupo. De acordo com nossas observações de campo, acreditamos que, pela primeira vez, haja a inserção das mulheres mais jovens envolvidas nas agências políticas do grupo através da diretoria da associação. Fato que somente poderá ser constatado após o término desta pesquisa. Após o falecimento do senhor Toninho Canecão, em março de 2022, obrigatoriamente a comunidade passará por mudanças políticas. Almeida (2018) teve a oportunidade de visitar dezessete comunidades quilombolas no Rio de Janeiro e as lideranças políticas femininas jovens a frente das comunidades quilombolas já não são tão atípicas.

Ante ao exposto, é necessário colocarmos que ter a concepção de guerreiras e encontrarem apoio mútuo para o enfrentamento às experiências racistas e sexistas em nada se alia a visões ideológicas estereotipadas utilizadas para oprimir as mulheres negras. Para Collins (2019), construções históricas sobre as mulheres negras visam destituí-las de sentimentos, dores, beleza o que acaba sendo internalizado por algumas, principalmente quando não possuem seus espaços seguros de trocas e fortalecimento. É necessário tomarmos bastante cuidado com estas falas pois as linhas do empoderamento aos olhos de quem deseja reproduzir estas estruturas podem ser tênues com o mito de que as mulheres negras são fortes, como se nascessem assim. Estas mulheres também choram, também cansam de guerrear 24 horas por

dia e, no campo individual, como vimos, ser mulher, ser negra, ser quilombola, ser jongueira podem ser acionados a partir de múltiplos sentimentos e afazeres. A autoatribuição tem um papel fundamental em seus fortalecimentos individuais e coletivos, no sentimento de orgulho de serem mulheres negras quilombolas de São José da Serra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como seus ritos contam com um ponto de abertura, o tambu também conta com um ponto em que as jongueiras e os jongueiros se despedem da roda, um ponto de despedida, um ponto final. Pois antes de colocar um ponto final nesta pesquisa, atrevo-me a dizer que, ao longo do processo produtivo acadêmico, ocorreu um processo produtivo de aprendizagem e transformação pessoal. Retornar a São José e enxergar outros modos de vida, outra forma de experimentar o mundo, ao mesmo tempo tão distante e tão próxima da minha existência, com certeza transforma a minha forma de conceber elementos e categorias como o rural, o território, a cozinha, minha própria profissão de trançadeira, as diferentes formas de resistência, além do formato e conteúdo da educação formal e não formal.

Recebi ensinamentos de uma Mestra detentora do saber das ervas curativas, de uma Mestra Mãe de Santo, responsável pela cura espiritual, e de uma cantora de jongo que dedicou à pesquisa o seu conhecimento musical. Além de outras tantas mulheres, momentos e observações que contam uma outra história sobre a formação socioespacial brasileira, sobre a população negra. Histórias por tanto tempo negadas nas salas de aulas urbanas, e que ainda hoje necessita buscar brechas para que não seja silenciada, invisibilizada.

Após o segundo trabalho de campo havíamos acumulado leituras, falas, contatos, silêncios, anotações, gravações, expressões corporais e olhares tão ricos quanto desafiadores. Aqueles olhares necessitavam ser transformados em palavras, em escrita, sob o amparo de uma análise conceitual que nos permitisse, em primeiro lugar, relacionar mulheres, cultura e quilombo ao território e compreendermos as identidades quilombolas para, finalmente, traçarmos o debate sobre “ser mulher quilombola em São José da Serra”.

O percurso da pesquisa demonstrou que estas identidades femininas quilombolas ganham corpo através das vozes das mulheres que as protagonizam. Ao se afirmarem quilombolas, as mulheres reconhecem o papel que desempenham no território do qual são pertencentes e que também lhes pertence, onde estabelecem relações sociais, práticas culturais, fortalecimento e resistências, dizem quem são e como se veem.

Para debater os papéis sociais das mulheres do Quilombo São José delimitamos o processo formativo da comunidade, também seus símbolos, articulações e planejamentos. O levantamento histórico sobre a comunidade nos mostrou que a população de São José da Serra vem se organizando e se reinventando, ao longo de diferentes gerações, em prol de sua sobrevivência. Destacamos que por meio de suas negociações, os antepassados do agrupamento permaneceram nas terras da antiga fazenda, realizavam seus festejos, plantios e criação de

animais mesmo em período de proibições por parte dos diferentes proprietários. Por meio de suas reivindicações conquistaram a instalação de uma escola municipal, a construção de uma capela católica, construíram também três terreiros de Umbanda, um dos quais fora das terras legalmente demarcadas, e viram seus adolescentes ingressarem em universidades para cursar Direito, Fisioterapia e Pedagogia.

Atualmente a população é reconhecida e respeitada pelos de fora como quilombolas, pela tradição do jongo e pela prática religiosa da Umbanda. Fatos que demonstram que ao se autorreconhecerem como quilombolas também se colocaram diante de uma série de outras articulações, possibilidades e disputas por direitos diferenciados, políticas públicas específicas, questões fundiárias e educacionais, com base no fator étnico.

A investigação desvelou o jongo e a religiosidade como elementos construtivos da memória coletiva e da afirmação da identidade do grupo. Apesar dos territórios jongueiros estarem diretamente relacionados ao crescimento do café e às grandes fazendas do Vale do Paraíba no Rio de Janeiro, nem todas as comunidades da região têm nesta expressão afro-brasileira sua bandeira de luta e de legitimação identitária. O jongo também faz parte do discurso das mulheres da comunidade, não só nas festividades de 13 de maio e 20 de novembro, quando há um grande apelo turístico no quilombo. Ele é também praticado nos encontros internos e no ensinamento para as/os mais jovens da comunidade.

A dupla pertença religiosa dentro de um mesmo território também contribui para um diálogo entre o jongo e essas religiosidades, além de estar relacionada aos grupos etnolinguísticos bantos que desde o continente africano já vivenciavam uma experiência semelhante ao incorporarem símbolos católicos sem deixar de praticar seus próprios cultos. Assim como ocorrido com o jongo, nem todas as comunidades do Vale veem na dupla religiosidade elementos legitimadores de suas identidades.

As jongueiras têm consciência do jongo enquanto uma ferramenta político-identitária, mas não só. Este é também praticado pelo querer, pelo gostar e pela felicidade que traz a suas/seus praticantes. Encontramos no jongo mestras e mestres jongueiras/os e educadoras/es que através das rodas demonstram seus conhecimentos e saberes ao mesmo tempo que transmitem às próximas gerações condições de permanência na luta pelo território e por seus modos de vida.

Nesse contexto, remetendo-nos às abordagens construídas ao longo da dissertação, do jongo como um território educativo através da transmissão dos saberes que se dão principalmente pela oralidade, pelas experiências e pela memória corporal é também o território

do encontro, da expressão estética das mulheres quilombolas, do elo com os antepassados e dos ritos que se relacionam às religiosidades e as novas propostas da comunidade.

Um outro ponto importante a ser levantado é a compreensão das territorialidades das mulheres negras quilombolas sem generalizações. Estas mulheres possuem características territoriais próprias, não uniformes que devem ser compreendidas por meio das especificidades das relações sociais próprias de cada realidade em que estão inseridas, considerando as diferenças locais e regionais.

Nascer mulher, negra, em um quilombo rural, na atualidade é vir ao mundo sem fazer ideia de estar envolta em estereótipos múltiplos de opressões. Neste sentido, a conexão que estas mulheres estabelecem entre si, amparadas nas práticas do afeto, do cuidado, de motivações parentais, criam espaços seguros capazes de conectar gerações. A potencialidade da troca de experiências, de saberes e do aprendizado através das práticas educacionais ditas não formais torna o fazer político e as relações interpessoais, que serão travadas por estas mulheres, parte de suas identidades e de o que é ser mulher negra quilombola e jongueira em São José da Serra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Terras de preto, terras de santo, terras de índio - uso comum e conflito. *In: Terra de quilombo, terras indígenas*. 2008, p. 133-162.

_____. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011. 196 p.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Dilemas territoriais e identitários em sítios patrimonializados: os Kalunga de Goiás. *In: PELÁ, Márcia; CASTILHO, Denis (orgs.). Cerrados: perspectivas e olhares*. Goiânia: Editora Vieira, 2010.

ALMEIDA, Mariléa de. **Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro**. Campinas/SP, 2018. 302 p. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo. 2018.

ALMEIDA, Carlídia Pereira de. Sementes crioulas, da ancestralidade para a atualidade: o protagonismo dos saberes tradicionais do povo quilombola de Lagoa do Peixe. *In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020. 145-156 p

ANDRÉ, Marcos. **CD-livro Quilombo São José**. Rio de Janeiro: Associação Brasil Mestiço, 2004.

ARRAES, Jarid. **Heroínas negras brasileiras: em 15 cordéis**. São Paulo: Polén, 2017. 176 p.

BRASIL. **Lei n.º. 581**, de 4 de setembro de 1850. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm>. Acesso em: 29 ago. 2021.

BRASIL. **Lei n.º. 2.040**, de 28 de setembro de 1871. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm>. Acesso em 29 de ago. De 2021

BRASIL. **Decreto n.º. 4.887**, de 20 de novembro de 2003. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília/DF de 20 de novembro de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em 28 dez. 2021.

BRASIL. **Lei n.º. 13.043**, de 13 de novembro de 2014. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/113043.htm>. Acesso em: 17 jul. 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Plano Nacional de Operacionalização da vacinação contra Covid-19**. Brasília/DF. 5 ed. 2021. Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/coronavirus/publicacoes-tecnicas/guias-e-planos/plano-nacional-de-vacinacao-covid-19>>. Acesso em: 04 jan. 2022.

CARMO, Ione Maria do. **"O caxambu tem dendê"**: Jongo e religiosidades na construção da identidade quilombola de São José da Serra. 2012. Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO, Centro de Ciências Humanas e Sociais, 2012, 133 p.

CARVALHO, Jéssyca Tomaz de; OLIVEIRA, Adriano Rodrigues de. O agronegócio no Brasil: O discurso da fração de classe reinante. *REINANTE. NERA*, Presidente Prudente, v. 24, n. 58, pp. 28-55, Mai.- Ago./2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019. 495 p.

CUNHA, João Alípio de Oliveira. ‘**Com tanto pau no mato. Embaúba é coronel**’: A história pública e o turismo Comunitário de Pinheiral – RJ. Rio de Janeiro: Enfoques, vol. 16, n. 1, p. 80-103, 2017.

DAGAZ, Instituto. **A cozinha dos quilombos**: sabores, territórios e memórias. Ediouro: Rio de Janeiro, 2014.

DEALDINA, Selma dos Santos. **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020. 168 p.

DIAS, Vercilene Francisco. Eu Kalunga pluralismo jurídico e proteção da identidade étnica e cultural quilombola. *In*: DEALDINA, Selma dos Santos. **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020, 168 p.

FERNANDES-PINTO, Erika; IRVING, Marta de Azevedo. Sítios Naturais Sagrados no Brasil: o gigante desconhecido. *In*: Hanazaki, Natália., et al. (Orgs.). Culturas e Biodiversidade: o presente que temos e o futuro que queremos. **Anais. 7 Seminário Brasileiro sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social e II Encontro Latino-Americano sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social**, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, novembro 2015. p. 397-408. Disponível em <https://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/o-que-fazemos/gestao-socioambiental/DCOM_artigo_snsBrasil_2015.pdf>. Acesso em 13 abr. 2022.

FIABANI, Adelmir. **Mato palhoça e pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532 – 2004]. 2 ed. São Paulo: Expressão popular, 2012. 432 p.

FOÉ, Nkolo. A Questão Negra no Mundo Moderno. **Sankofa Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, v. 4, n. 8. 2011, pp. 59-82.

FRANCO, Túlio Batista. A ética em pesquisa e a estética do conhecimento. **Revista brasileira de sociologia**, vol. 3, n. 5, jan.-jun. 2015. pp. 201-213.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos**: Uma história do campesinato negro no Brasil - São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GUIMARÃES, Geny Ferreira. Rio Negro de Janeiro: olhares geográficos de heranças negras e o racismo no processo-projeto patrimonial. Salvador, 2015. Salvador. Tese (Doutorado). Universidade Federal da Bahia, Instituto de Geociências, Departamento de Geografia, 2015, 352p.

_____. Geo-grafias negras & Geografias Negras. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 12, n. Ed. Especial, abr. 2020. 292-311 p.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Classificação e caracterização dos espaços rurais e urbanos do Brasil**: uma primeira aproximação. Rio de Janeiro: IBGE, 2017.

IPHAN. **Dossiê Iphan Jongu no Sudeste**. n. 5. Iphan: Brasília/DF, 2007. 92 p. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_jongo_m.pdf>. Acesso em: 27 Set. 2021.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEÃO, Eleusa Maria. **Mulheres quilombolas e ações de afirmação territorial, Uruaçu/GO**. 13/05/2019, 175 p. Tese (Doutorado), Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Programa de Pós-Graduação em Geografia.

LEMOS, Marcelo Sant'Ana. **O índio virou pó de café?**: a resistência dos Coroados de Valença frente à expansão cafeeira no Vale do Paraíba (1788-1836). Rio de Janeiro, 2004. 228 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Rio de Janeiro. 2004.

LEÓN, Magdalena. **Empoderamento**: Relaciones de las mujeres com El poder. Revista Estudos Feministas, Florianópolis: UFSC, v. 8. n. 2. 2000. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11935/11201>>. Acesso em: 20 Nov. 2021.

LIMA, Roberto Guião de Souza. **Café & Família no Vale do Paraíba**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: IHGRJ, ano 12, n. 12, 2003, 237-262 p. Disponível em: <http://www.institutocidadeviva.org.br/inventarios/sistema/wp-content/uploads/2008/06/ciclo-do-cafe_pg-13-a-39.pdf>. Acesso: 04 jan. 2022.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011. Recurso digital.

LOUZADA, Jorlandro Augusto. **Educação quilombola e leituras curriculares em São José da Serra**: Identidades e políticas possíveis. Rio de Janeiro, 2017. 188 p. Dissertação (Mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Centro de Educação e Humanidades, Faculdade de Formação de Professores, 2017.

MACHADO, Bárbara Araújo. “Eu nasci líder aqui nessa comunidade”: uma análise do discurso político de Tonico Canecão, líder do Quilombo São José da Serra. *In: Encontro Regional da Associação Nacional de História do Rio de Janeiro (ANPUH-Rio)*, 14., 2010, Rio de Janeiro. Disponível em <http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/artigo_eu_nasci_lider_aqui_nessa_comunidade_uma_analise_do_discurso_politico_de_toninho_canecao_lider_do_quilombo_sa_o_jose_da_serra.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2021.

MALCHER, Marta Albenize Farias. **O olhar geográfico**: a formação e territorialização de comunidades quilombolas no município de São Miguel do Guamá, Pará. Tese (doutorado), Universidade Federal do Ceará, Centro de Ciências, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Fortaleza, 2017.

MARQUESE, Rafael de Bivar; TOMICH, Dale. O Vale do Paraíba escravista e a formação do mercado mundial do café no século XIX. *In*: Muaze Mariana; Salles, Ricardo (orgs.). **O Vale do Paraíba e o império do Brasil nos quadros da segunda escravidão**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.

MARTINS, Ana Luiza. **Império do café**: a grande lavoura no Brasil 1850 a 1890. 7 ed. Editora Atual, 1999.

MATTOS, Hebe; MEIRELES, Lídia. **Meu pai e vovô falava: quilombo é aqui**: Memória do Cativo, Território e Identidade na Comunidade Negra Rural de São José da Serra. Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo. Rio de Janeiro: LABHOI – Laboratório de História Oral e Imagem, UFF. 1997.

MELO, Maria de Lourdes Ramos de. Por uma educação outra: proposições decoloniais no Quilombo São José da Serra, Valença RJ. *In* Caderno de Resumos. **I Seminário GEPARREI**: uma homenagem a Neusa Santos Souza. Rio de Janeiro: Colégio Pedro II/Grupo de Estudos, Pesquisas e Ações sobre Racismo e Relações Étnicorraciais e Indígenas-GEPARREI, 2016. fls. 33.

MENDES, Maria Aparecida. "Saindo do quarto escuro": violência doméstica e a luta comunitária de mulheres quilombolas em Conceição das Crioulas. *In*: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020. 51-58 p.

MENDES, Raquel Almeida. **Um descortinar de mundos**: Reflexões acerca da temática africana nos cursos de licenciatura em Geografia. 2021. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Goiânia, 2021.

MENEZES, Sônia de Souza Mendonça; CRUZ, Fabiana Thomé da. Alimentos tradicionais como manifestação cultural na contemporaneidade. *In*: MENEZES, Sônia de Souza Mendonça; CRUZ, Fabiana Thomé da (Orgs.). **Estreitando o diálogo entre alimentos, tradição, cultura e consumo**. São Cristóvão: Editora da UFS, 2017. p. 25-44.

MONTEIRO, Elaine. Bate tambor grande, repinica candongueiro, Rio de Janeiro ainda é terra de jongueiro! Registro e a salvaguarda do patrimônio imaterial. **Cadernos do Desenvolvimento Fluminense**, Rio de Janeiro, n. 7, p. 125-148, jan./jun. 2015.

MONTEIRO, Karoline dos Santos. **As mulheres quilombolas na Paraíba**: terra, trabalho e território. 20/08/2013 233 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Centro de Ciências Exatas e da Natureza, Programa de Pós-Graduação em Geografia.

MONTEZUMA, Rita de Cássia Martins; MARTINS, Flávia Elaine da Silva. Quintais quilombolas no contexto do Peú das Vargens - Rio de Janeiro: por uma ecologia política. *In*: ENANPEGE, 13. 2019, São Paulo. **Anais eletrônicos**. Disponível em: <http://www.enanpege.ggf.br/2019/resources/anais/8/1562628500_ARQUIVO_Quintais.pdf>. Acesso em 05 mar. 2022.

NASCIMENTO, Beatriz. Quilombos: mudança social e conservadorismo. 1978. In Ratts, Alex. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. p. 120-137.

_____. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. 1985. In: RATTTS, Alex. **Eu sou Atlântica**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006, p. 117-125.

_____. Orí. 1989. In: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS (orgs.). **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: Possibilidade nos dias de destruição**. São Paulo: Filhos da África, 2018, p. 326-340.

_____. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

O SETE D'ABRIL. Rio de Janeiro, 13 jul. 1836. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=709476&Pesq=sua%20execu%c3%a7%c3%a3o%20c3%a9%20impraticavel&pagfis=1509>>. Acesso em 29 abr. 2022.

OLIVEIRA, Eduardo. **Epistemologia da ancestralidade**. 2011. https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf.

OLIVEIRA, Maria Luiza Dias. **Os encontros de jongueiros: identidade e articulação do Jongo**. Rio de Janeiro, 2018. 128 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. Rio de Janeiro, 2018.

OLIVEIRA, Fernando Bueno; D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. Territórios quilombolas em contextos rurais e urbanos brasileiros. **Élisée - Revista de Geografia da UEG**. Anápolis, v. 4, n. 2, p. 257-275, jul./dez. 2015.

SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE. **Plano Municipal de Saúde 2018-2021**. Prefeitura Municipal de Valença. Disponível em: <https://www.valenca.rj.gov.br/wp-content/uploads/2019/06/PMS-2018-2021...pdf>. Acesso em: 03 ago. 2022.

PURI, Txâma Xambé; PURI, Tutushamum; PURI, Xindêda. Kwaytikindo: retomada linguística Puri. **Revista Brasileira de Línguas Indígenas - RBLI**: Macapá, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2020.

RAIMUNDO, Glaucione; VALE, Ana Rute do. A escravidão contemporânea em espaços rurais: uma abordagem geográfica sobre os apanhadores de café na mesorregião sul/sudeste de Minas. **Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros, Seção Três Lagoas**, v. 1, n. 34, p. 309-338, 24 dez. 2021.

RATTTS, Alex. **O mundo é grande e a nação também: identidade e mobilidade em territórios negros**. 2001. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2001.

_____. A Geografia entre as aldeias e os quilombos: territórios etnicamente diferenciados. *In* ALMEIDA, Maria Geralda de.; RATTTS, Alex. **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003. p. 29-48.

_____. **Eu sou Atlântica**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006, p. 117-125.

_____. A face quilombola do Brasil. *In*: SILVÉRIO, Valter Roberto; MATTIOLI, Érica Aparecida Kawakami; MADEIRA, Thais Fernanda Leite (Orgs.). **Relações étnico-raciais: um percurso para educadores**. Edufscar: São Carlos, 2012. p. 133-154.

REIS, João José; GOMES, Flávio Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, Paulo Pereira dos, 1919. **O indígena do Vale do Paraíba: apontamentos históricos para o estudo dos indígenas do Vale do Paraíba paulista e regiões circunvizinhas**. São Paulo: Governo do Estado, 1979.

ROCHA, Joyce Alves. **Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental**. Rio de Janeiro/RJ, 2014. 353 p. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

RODRIGUES, Raymundo. **Inventário das fazendas do Vale do Paraíba Fluminense**. Rio de Janeiro: Instituto Cultural Cidade Viva, 2008. 60 p.

SANTANA, Jussara Manuela Santos de. **Territorialidade quilombola: um olhar sobre o papel feminino em Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande, PB**. 01/12/2011 92 f. Mestrado em Geografia. Universidade Federal da Paraíba/João Pessoa, João Pessoa – UFPB.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. Brasília, DF: INCTI - UnB, 2015.

SANTOS, Antonilda da Silva. **O processo de emancipação da mulher quilombola: participação política na associação das comunidades remanescentes de quilombos das Ilhas de Abaetetuba – ARQUIA**. Cametá/PA, 2019. 142 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Pará. 2019.

SANTOS, Valéria Pôrto dos. Quilombo Pau D'arco e Parateca: quando as vozes negras se(re)envolvem na construção de caminhos para a participação coletiva. *In*: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020. 101-113 p.

SILVA, Armando Corrêa da. O território da consciência e a consciência do território. *In*: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (Orgs.). **Território: globalização e fragmentação**. 4. ed. São Paulo: Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia HUCITEC Ltda., 2002. 257-260 p.

SILVA, Raimunda Patrícia Gemaque. **O lado feminino do quilombo**: território quilombola sobre o enfoque de gênero nas comunidades da Boa Vista e Moura, em Oriximiná-PA. 13/05/2016 185 f. Mestrado em Geografia. Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho – Unir.

SILVA, Rafaela Paula da. **A culinária como patrimônio cultural e elemento constitutivo da identidade quilombola no Cafundá de Astrogilda**. 2017. 206 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2017, Rio de Janeiro.

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: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020. 51-58 p.

SILVA, Vanessa Pacheco; GARROTE, Martin Stabel; DAMBROWSKI, VANESSA; SANTOS, Gilberto Friedenreich Santos; SEVERINO, José Roberto. Quilombo do Morro do Boi (Baneário Camboriú – SC): relação histórica entre a comunidade e o meio ambiente. **Revista Eletrônica do Grupo de Pesquisa identidade da Escola Superior de Teologia – EST** Disponível em: <http://revistas.est.edu.br/index.php/Identidade/article/view/161/118>. Acesso em: 03 ago. 2022.

SLENES, Robert Wayne. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros cumba na senzala centro-africana. *In*: LARA Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (orgs.). **Memória do Jongo**: as gravações históricas de Stanley J. Stein, Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca: Campinas/SP, 2007. 109-156 p.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**: a formação social negro brasileira. Rio de Janeiro: Imago: Ed. Salvador/BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002. 184 pp.

SOUSA, Amária Campos de; LIMA, Débora Gomes; SOUSA, Maria Aparecida Ribeiro de. Da comunidade à universidade: trajetórias de luta e resistência de mulheres quilombolas universitárias de Tocantins. *In*: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020. 88-96 p.

SOUZA, Lorena Francisco de. RATTIS, Alex. Raça e gênero sob uma perspectiva geográfica: espaço e representação. **Boletim Goiano de Geografia**. v. 28, n. 1. jan./jun. 2008. 143-156 p.

SOUZA SILVA, David Junior de. **"Foi uma luta grande que nós tivemos aqui"**: Etnogênese e Territorialidade do Quilombo do Rosa, Macapá/AP. Goiás, 2019. 273 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, Goiânia. 2019.

STEIN, Stanley. **Vassouras**: um município brasileiro do café, 1850-1900. Tradução de Vera Bloch Wrobel. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1990 [1957].

UNICEF. **Indicadores da qualidade no Ensino Médio**. São Paulo: Ação Educativa, 2018. 120 p.

VASSÍLLIEVITCH, Ricardo Andrade. Mariana Crioula, um grito de resistência. Paty do alferes/RJ: Secretaria de Cultura e Economia Criativa: Governo do estado do Rio de Janeiro, out. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gXIFS0t0qsw>>. Acesso em 18 jan. 2022.

APÊNDICES

APÊNDICE A - Estudos sobre as mulheres quilombolas

Segundo Rodrigo Dutra, Joanne Freitas, Rosilene Almeida, Rodrigo Silva e Zenaira Santos (2021), a cienciometria é o estudo dos aspectos quantitativos da produção científica tendo como objetivos a maior visibilidade do desenvolvimento científico e tecnológico, além de identificar a concentração dos temas específicos a serem abordados. Para compreendermos a comunicação entre as pesquisas em seus programas de pesquisa, tecnologia e desenvolvimento

[...] é fundamental acompanhar as atividades de sua produção, por isso é importante o trabalho da cienciometria, desenvolvendo seus indicadores como ferramentas para tomadas de decisões estratégicas da política científica e tecnológica, melhorando a visibilidade da produção científica em todas as áreas do conhecimento.

Neste intuito, uma das etapas da pesquisa contou com a realização de uma cienciometria que passamos a apresentar de forma detalhada. A escolha do Catálogo de Teses e Dissertações CAPES, o percurso trilhado durante o levantamento (descritores e sequência adotada) e os resultados obtidos (análise dos dados e informações). O período desta etapa findou-se em julho de 2021. Reconhecemos as limitações de uma cienciometria realizada em uma só fonte de dados, cujos trabalhos são lançados pelas próprias coordenações, não comportando toda a produção existente sobre a temática. Todavia, acreditamos que à medida que novas pesquisas sejam estabelecidas, novas lacunas surgirão e essas lacunas abrirão a novos olhares, possibilitando novas construções.

Nas diferentes escritas acadêmicas analisadas, sejam artigos, dissertações, teses ou mesmo nas *lives*¹¹⁸ que abordam as experiências de vida das mulheres quilombolas, afirma-se a escassez das pesquisas sobre a realidade das mulheres negras quilombolas. Assim, empenhamo-nos em concretizar um mapeamento acerca da temática, no campo das pesquisas desenvolvidas que geraram a escrita de trabalhos de conclusão de Mestrado, Mestrado Profissional e/ou Doutorado junto aos programas de Pós-Graduação brasileiros no período de 1987 a 2020. Compreendemos a importância de identificar e analisar as contribuições teóricas para o desenvolvimento científico sobre as temáticas as quais desejamos nos debruçar.

¹¹⁸ Durante o período pandêmico da Covid-19, as transmissões via *internet*, em plataformas específicas ganharam espaço dentro e fora do meio acadêmico, ficando conhecidas como *lives*. A autora considera que tais *lives* se tornaram ferramentas importantes aos educandos de diferentes níveis acadêmicos durante esta fase.

O fato de não incorporarmos os artigos publicados em periódicos, livros, reportagens, e/ou documentários, não significa que estes tenham sido ignorados, ou que estejamos atribuindo uma maior ou menor importância às publicações. Trata-se apenas de uma opção metodológica tanto para oferecer um material devidamente sistematizado, centralizado em uma fonte fiável, como para que a autora tivesse maior contato com as diversas formas de se estruturar, construir e escrever uma dissertação de mestrado. No decorrer deste capítulo, seremos capazes de responder como as pesquisas em voga relacionam as mulheres ao território, qual a área e a temática de concentração de estudos sobre as mulheres quilombolas e possíveis lacunas encontradas nos resultados da bibliometria.

1.1. Mapeando o tema de pesquisa

O Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (BTD/CAPES), fonte das buscas, é uma plataforma *online* (<https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>) implementada desde 2002 e, segundo a entidade mantenedora, é possível consultar todos os trabalhos defendidos na pós-graduação brasileira a partir de 1987¹¹⁹. A ferramenta de buscas da plataforma permite que os descritores sejam localizados em diferentes campos: resumo, palavras-chave, biblioteca, linha de pesquisa, área de conhecimento, programa, agência financiadora e/ou nível. A plataforma possuía respostas diferentes ao descritor grafado no plural/singular ou com letras maiúsculas/minúsculas, daí empregarmos o operador “OR”. A etapa se dividiu da seguinte forma:

- a) efetuar a busca com o uso do descritor no singular/plural e em maiúsculo/minúsculo da seguinte forma: "MULHER QUILOMBOLA" OR "MULHERES QUILOMBOLAS" OR "mulher quilombola" OR "mulheres quilombolas";
- b) realizar a leitura dos títulos, resumos, palavras-chaves para verificar se os trabalhos deveriam ser quantificados para fins deste estado da arte;

Foram estabelecidos fatores para que os trabalhos pudessem ser contabilizados:

- a) é necessário que a produção seja especificamente sobre a mulher quilombola, independente da abordagem e/ou programa de pós-graduação. Foram descartadas as teses e dissertações cujas mulheres quilombolas eram referenciadas, mas não fossem específicas sobre suas experiências e realidades;

¹¹⁹ Disponível em <<https://metadados.capes.gov.br/index.php/catalog/203/overview>>. Acesso em: 08 Ago. 2021.

- b) é fundamental que se tenha disponível para leitura o trabalho na íntegra ou ao menos os seguintes itens:
- a. a/o autora/or;
 - b. título,
 - c. ano de defesa,
 - d. nível educacional da pesquisa;
 - e. programa em que foi desenvolvido;
 - f. universidade em que foi desenvolvida a pesquisa;
 - g. resumo; e
 - h. palavras-chaves da tese e/ou dissertação;
- c) o trabalho, obrigatoriamente, deve ter sido desenvolvido no período de alcance da plataforma (1987 a 2020)¹²⁰;

Após a coleta, leitura e separação dos trabalhos que obedeciam aos fatores acima expostos, elaboramos uma planilha onde as teses e dissertações foram lançadas para devida análise e formulação da discussão que passamos a apresentar.

1.2. Produção em diferentes ramos do conhecimento

Foram encontrados noventa e três (93) trabalhos com os descritores indicados. Após a filtragem dos fatores pré-estabelecidos foram descartados 14 trabalhos, a saber:

- três (03) trabalhos cujo ano de defesa foi 2021. Os trabalhos desenvolvidos no ano corrente foram desconsiderados pois os programas de pós-graduação ainda estão em período de lançamento na Plataforma Sucupira. Trata-se de uma tese e uma dissertação elaboradas junto a programas que se relacionam a subáreas da saúde e uma dissertação multidisciplinar, sendo as áreas de conhecimento: “Doenças Infecciosas e Parasitárias”, “Enfermagem” e “Saúde e Biológicas”, respectivamente. A tese se tratava de um estudo quantitativo acerca das lesões de colo uterino. As dissertações diziam respeito a representatividade das mulheres negras quilombolas em comunidades do Rio Grande do Sul, e dos direitos sexuais/reprodutivos de mulheres quilombolas no Maranhão;
- uma (01) dissertação desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em 2020. A pesquisa apresentou práticas de escrita ordinárias de cinco mulheres negras, dentre as quais, duas eram mulheres negras e quilombolas;

¹²⁰ Os programas de pós-graduação ainda estão em período de lançamento dos trabalhos desenvolvidos em 2021, na plataforma sucupira. Dessa forma, os trabalhos desenvolvidos no ano corrente, não serão considerados para fins desta bibliometria sobre a temática da mulher negra quilombola nos programas de pós-graduação brasileiros.

- uma (01) dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense no ano de 2010. A autora abordou os conflitos sociais no entorno da Baía de Sepetiba/RJ, por ora da ampliação do Polo Industrial de Sepetiba e contemplou diferentes atores sociais na luta por moradia, trabalho e cidadania;
- uma (01) dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais, no ano de 2019. O autor investigou o cruzamento entre políticas espaciais e políticas da imagem a partir das práticas cinematográficas de cinco grupos historicamente invisibilizados pelo poder público, um dos quais era um coletivo formado por mulheres negras quilombolas;
- uma (01) dissertação desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, no ano de 2008. A pesquisa abordou a construção identitária através de diferentes grupos que integravam a juventude dos Movimentos Sociais da Via Campesina no Brasil;
- uma (01) dissertação desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense, no ano de 2016. A autora nos trouxe as narrativas de experiência com o parto de mulheres negras quilombolas do Vão de Almas e de mulheres atendidas pelo núcleo carioca de doulas¹²¹;
- uma (01) dissertação desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território da Universidade Federal de Tocantins, no ano de 2018. A autora relata as trajetórias socioespaciais de estudantes negras, quilombolas e indígenas que ingressaram na graduação da universidade por meio de cotas étnico-raciais;
- uma (01) dissertação desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Ensino na Saúde da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, no ano de 2018. O estudo acompanhou 24 estudantes que cursaram a disciplina optativa “Componente Cultural na Atenção à Saúde da Mulher Quilombola”, entre 2016/1 e 2017/2;
- uma (01) dissertação desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural da Universidade Federal de Santa Maria em 2018. O trabalho apresenta as narrativas de mulheres parteiras quilombolas, de mulheres afrodescendentes e de mulheres descendentes europeias do Rio Grande do Sul;
- uma (01) dissertação desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Biologia Parasitária do Centro Universitário do Maranhão (UNICEUMA) em 2019. Estudo sobre

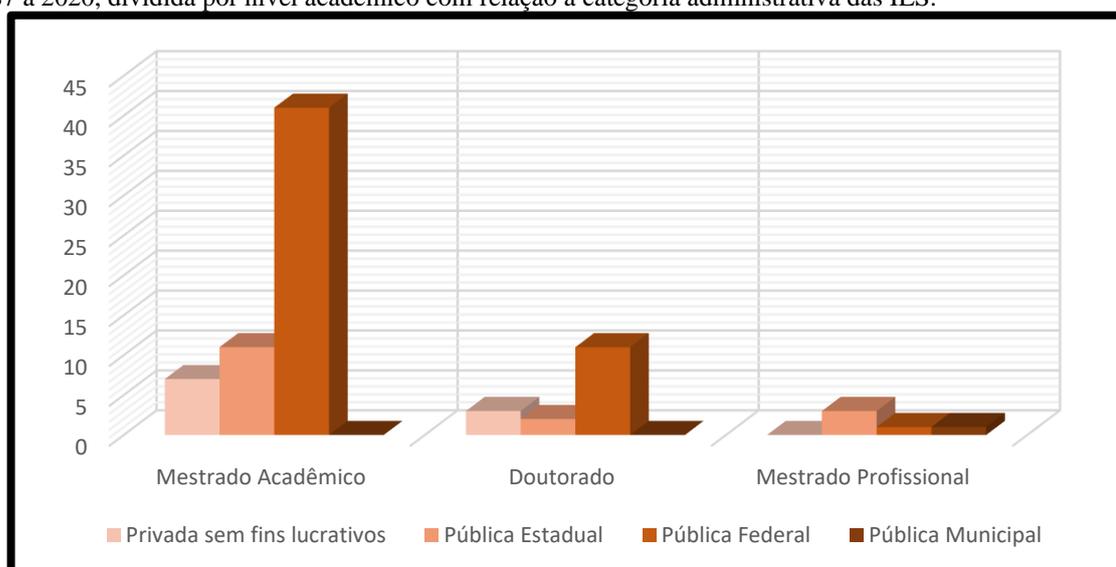
¹²¹ Doulas são mulheres que oferecem suporte contínuo durante o trabalho de parto. Disponível em: <<https://doulasrio.wordpress.com/por-que-uma-doula/>>. Acesso em: 08 Ago. 2021.

a vulnerabilidade às Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST) entre homens e mulheres quilombolas no estado do Maranhão;

- uma (01) tese desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba em 2017. A autora analisa as transformações ocorridas nas relações de trabalho e de gênero em territórios tradicionais e pesqueiros de Goiana/PE após a chegada das indústrias automotivas na região;
- uma (01) tese desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Saúde e Ambiente da Universidade Tiradentes (Unit/Aracaju) em 2019. A autora analisou a percepção de mulheres quilombolas de Patioba/Sergipe e mulheres da etnia Nahua de Puebla/México, acerca da autoimagem e do ambiente onde vivem, bem como dos reflexos desses aspectos nos níveis de qualidade de vida das comunidades tradicionais.

São setenta e nove (79) trabalhos, desenvolvidos concentrados na década de 2010, que dividimos por nível acadêmico e categoria administrativa das instituições acolhedoras. Nota-se, inicialmente, que as pesquisas estão concentradas principalmente no Mestrado Acadêmico (59 produções). As abordagens são diversas e enriquecedoras ao debate social e acadêmico, tais como: gênero, classe, raça, ambiental, territorial, cultural, mobilidade, saberes ancestrais, educação, turismo, políticas públicas, saúde pública, entre outras análises.

Gráfico 1. Produção sobre a mulher negra quilombola no Catálogo de Teses e Dissertações Capes no período de 1987 a 2020, dividida por nível acadêmico com relação a categoria administrativa das IES:



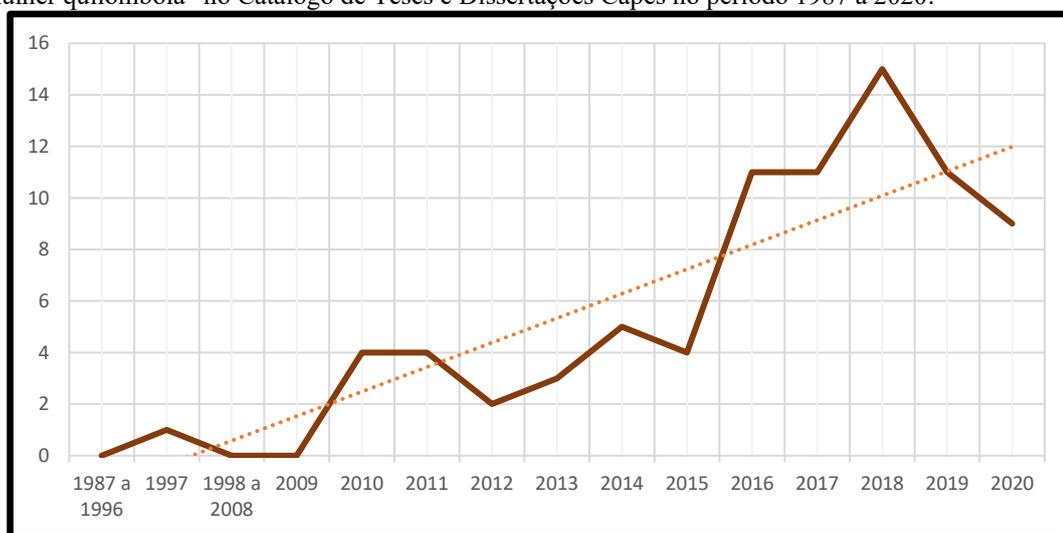
Fonte: BTB/CAPES.

Ao todo 41 instituições brasileiras foram depositárias de estudos sobre a temática das mulheres negras quilombolas, distribuídos por 27 áreas do conhecimento em diferentes programas de Pós-Graduação. As instituições Públicas Federais são as que mais acolhem tais

trabalhos, com cinquenta e duas (52) pesquisas defendidas, sendo: 41 em nível de Mestrado, 01 em Mestrado Profissional e 10 em Doutorado. Dentre as instituições Privadas sem fins lucrativos destacaram-se a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com três (03) pesquisas apresentadas, das quais duas (02) são em nível de Mestrado. O Centro Universitário do Maranhão de São Luís (UNICEUMA) também lançou na plataforma BTD/CAPES três (03) pesquisas defendidas em nível de Mestrado na área de Conhecimento da Microbiologia.

Um dos estudos quantificados foi realizado em Instituição Pública Municipal (Universidade de Taubaté – UNITAU), tratando-se de um Mestrado Profissional realizado em 2010 sobre a importância da transmissão dos saberes ancestralizados realizado pelas mulheres quilombolas, para o desenvolvimento cultural e econômico da comunidade de Macapazinho/Pará. Dezesesseis (16) estudos foram desenvolvidos em instituições Públicas Estaduais, com maior concentração nas universidades da Região Nordeste. Abaixo, é possível verificar, no recorte temporal adotado, a distribuição das pesquisas desenvolvidas.

Gráfico 2. Tendência temporal de número de teses e dissertações contendo os descritores “mulheres quilombolas” ou “mulher quilombola” no Catálogo de Teses e Dissertações Capes no período 1987 a 2020:



Fonte: BTD/CAPES.

A linha de tendência do gráfico denota que existe um padrão de aumento de estudos sobre o tema que fica mais evidente a partir de 2012. O primeiro trabalho na Área do Conhecimento da Geografia surge em 2011, no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba e busca compreender a territorialidade quilombola sob o olhar feminino, priorizando a participação das mulheres na construção da identidade étnica a partir das práticas culturais da comunidade de Caiana dos Crioulos, desenvolvido por Jussara Manuela Santos Santana e será abordado na sessão 1.3.

Uma de nossas hipóteses correspondia ao surgimento de teses e dissertações sobre as mulheres quilombolas na metade da década de 1990, devido serem esses os primeiros anos após a inclusão do artigo 68 do ADCT de 1988¹²². Através deste fato a constatação de que a historiadora Beatriz Nascimento já discutia a ressignificação da historiografia contada sobre os quilombos e o papel da mulher negra no mercado de trabalho desde a década de 1970¹²³; na década de 1980 a intelectual Lélia Gonzales discute a importância das mulheres negras relacionando-as à importância das mulheres quilombolas para a formação das identidades culturais brasileiras¹²⁴. Com estas discussões que correlacionam os quilombos como símbolo de resistência nacional e o potencial das mulheres negras na sociedade brasileira, não seria um absurdo acreditar que as/os pesquisadoras/res das pós-graduações já tivessem cruzado estas as discussões e despertado para a importância das mulheres quilombolas nas estratégias da formação social e de resistência na nossa sociedade.

Contudo, entre os anos de 1987 e 2009 foi produzida uma única dissertação, em 1997, sobre a temática da mulher negra quilombola. “Os nós da esterilização – a história de vida reprodutiva feminina no cotidiano de uma comunidade quilombola” foi desenvolvido por Inaldete Pinheiro de Andrade, sob a orientação de Antônio Torres Montenegro, junto ao programa de Serviço Social da UFPE. O trabalho considera o discurso do planejamento familiar travado na década de 1960 baseados nos princípios ideológicos neodarwinistas de segregação e esterilização da população, uma estratégia de poder que considera a população feminina negra quilombola como um excedente, pessoas não aptas, cuja esterilização seguia o papel de controle populacional na constituição da população brasileira¹²⁵. Apesar desse trabalho não ser de larga circulação, Inaldete Pinheiro é hoje uma intelectual militante negra de Pernambuco de projeção nacional.

Na grande área da Saúde existe concentração de estudos nas subáreas de Nutrição e Enfermagem, enquanto na grande área das Ciências Humanas essa concentração encontra-se na Educação. Analisaremos estes dois resultados devido ao seu maior apelo quantitativo. As produções da Grande Área do Conhecimento de Ciências da Saúde e de Ciências Humanas, são responsáveis por mais de 65% dos estudos realizados nos últimos dez (10) anos. Desde as primeiras dissertações produzidas pelas Ciências da Saúde, datadas de 2010, essas se

¹²² O texto do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), promulgado em 05 de outubro de 1988 estabelece que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. O texto constitucional é visto como um marco ao direito dos quilombolas ao território.

¹²³ Cf. RATTI, 2006.

¹²⁴ Cf. RIOS E LIMA, 2010.

¹²⁵ Cf. ANDRADE, 1997.

sobressaíram. O interesse nos ricos debates interdisciplinares possíveis, nos conduziu a alguns questionamentos: qual o debate travado nessas construções? Ocorre o olhar sobre a valorização dos conhecimentos tradicionais? A que saúde/nutrição/parto se referem, a uma valorização dos conhecimentos tradicionais medicinais, nutricionais e parteiros?

Em resposta, verificamos que inicialmente, os estudos eram de cunho quantitativo e contavam com dados de programas públicos de saúde ou exames sistemáticos aplicados em grande escala em mulheres quilombolas, por vezes de diferentes comunidades ao mesmo tempo. A exemplo, o trabalho realizado em 2010 por Wcleuton Oliveira Silva, junto ao programa de Nutrição da UFAL, analisou a obesidade como fator de risco às mulheres quilombolas. Os dados para a pesquisa foram obtidos por meio dos registros de 1.665 mulheres de 41 comunidades quilombolas alagoanas cadastrados no programa de diagnóstico Materno-infantil do estado de Alagoas da Secretaria do Estado da Mulher, Cidadania e dos Direitos Humanos.

A análise da utilização dos serviços de saúde é uma ferramenta importante para o planejamento e avaliação de políticas públicas, permite acompanhar a efetividade e uso dos programas. Entretanto, para além do olhar voltado às carências e ditas vulnerabilidades alimentares das mulheres quilombolas, Andreia Oliveira Sancho Cambuy aponta a necessidade de compreender que, além da busca por nutrientes para a manutenção da vida, a alimentação deve refletir a os diferentes modos de viver, de se relacionar e pensar o mundo (CAMBUY, 2011).

Os trabalhos realizados na área da saúde estão divididos em três eixos principais: “segurança alimentar”; “câncer e HPV”; “práticas culturais de cuidado”, esse centrado nos programas de enfermagem nos últimos seis anos. Nas pesquisas entre os anos de 2015 e 2020 notamos que as pesquisas se deslocaram dos programas de Nutrição para Enfermagem, com metodologias embasadas pela Teoria da Diversidade e Universalidade do Cuidado Cultural e a realização de Etnoenfermagens¹²⁶. Visualizamos nesse estágio das pesquisas, entrevistas, trabalhos de campo nas comunidades para levantamento de informações e o vislumbre da melhora no “acesso aos serviços de saúde levando em consideração os modos de vida, produção e reprodução social relacionados com a terra” (SILVA, 2018, p. 14).

¹²⁶ Ambos idealizados pela enfermeira Madeleine Leininger na década de 1980 no cenário norte-americano. Pudemos perceber uma crescente dos debates destas teorias ao final da década de 2010, onde as práticas culturais de cuidado abarcavam um resgate histórico das práticas pretéritas ainda presentes nas comunidades como, por exemplo, das práticas de benzeção e uso das ervas plantadas e colhidas em seus quintais, surgidos em diferentes trabalhos.

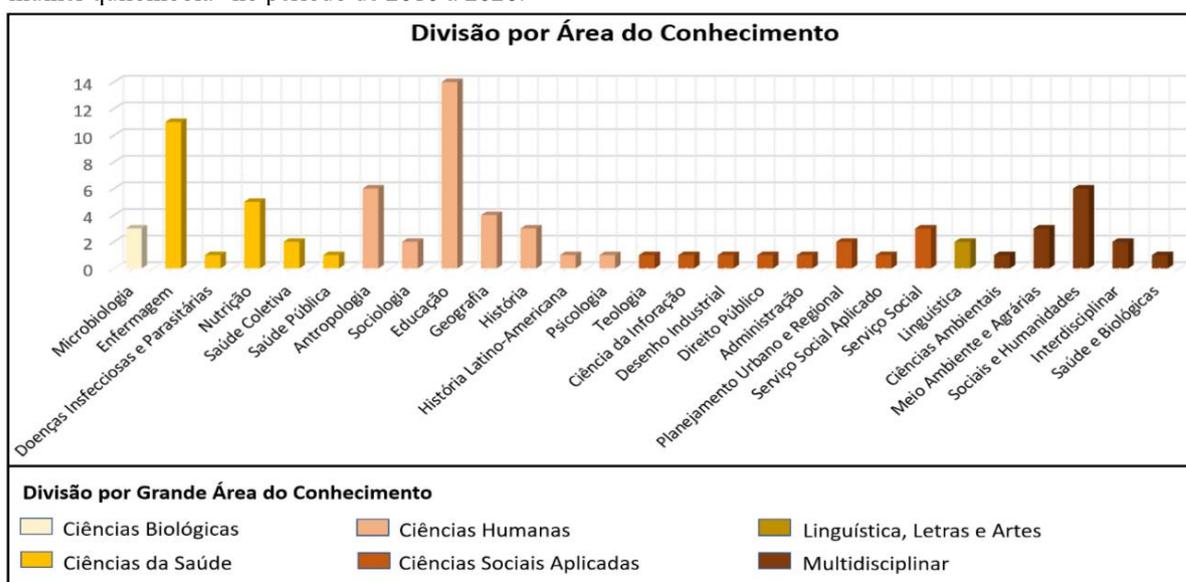
Tabela 1. Institutos onde foram desenvolvidas as pesquisas relacionadas à grande área do conhecimento da Saúde, constantes no Catálogo de Teses e Dissertações CAPES, no período de 2010 a 2020:

IES	UEPA	UFAL	UFBA	UFES	UFG	UFJF	UFMG	UFPE	UFSC	UFSM	UPE	USP
Quantidade	01	07	02	02	01	01	01	01	01	01	01	01
Período	2018	2010	2015	2019	2014	2019	2014	2014	2016	2015	2014	2017
		2010	2016	2020								
		2011										
		2015										
		2017										
		2019										
		2020										

Fonte: BTB/CAPES

Percebe-se que ao espacializarmos a relação os institutos que acolheram as pesquisas, localizamos 07 trabalhos na região norte, 09 nas regiões sul e centro-oeste, 21 trabalhos na região sudeste e 33 no nordeste. Em se considerando que o Nordeste é a região que possui o maior número de comunidades quilombolas rastreadas até o atual momento no Brasil, essa região é também onde encontramos o maior número de trabalhos desenvolvidos. Ao que tange as pesquisas na área da saúde, a Universidade Federal de Alagoas desenvolveu 07 pesquisas entre os anos de 2010 e 2020, enquanto as outras mantenedoras mantiveram um ou dois trabalhos no mesmo período.

Gráfico 3. Áreas do conhecimento das pesquisas conforme considerando o descritor “mulheres quilombolas” ou “mulher quilombola” no período de 2010 a 2020.



Fonte: BTB/CAPES

Identificamos que, do total das setenta e nove pesquisas, 88,61% foram desenvolvidas por mulheres. De certa forma, este era um resultado esperado. Apesar de nós mulheres negras, e mulheres negras quilombolas sermos capazes de nos enveredar por quaisquer que sejam as temáticas, ponderamos que se nós mesmas não falarmos sobre nós, sobre nossas articulações e lutas políticas, com o rigor que a ciência exige e através de nossos territórios existenciais, alguém o fará sem o mesmo rigor ou sob epistemologias engessadas que não nos caibam.

Foram apresentados trinta e um trabalhos na grande área das Ciências Humanas, quatorze estavam em programas de Educação. Os principais eixos de pesquisa foram “educação quilombola” e “lideranças e protagonismos femininos”. A gestão de escolas localizadas em territórios quilombolas e um currículo que incluía “os aspectos histórico, territoriais, culturais, identitários e os saberes tradicionais dessas comunidades” (XAVIER, 2017, p. 139) surgem como as principais preocupações das mulheres quilombolas relacionadas à educação dita formal.

Ao discutir as lideranças comunitárias femininas do quilombo Ilhas de Abaetetuba, a autora Antonilda da Silva Santos teoriza uma concepção de cultura que traremos à tona no subitem “3.2. Práticas culturais quilombolas e suas espacialidade” do relatório final de dissertação. Tal concepção atende a um dos pontos centrais dessa pesquisa, a cultura enquanto processo que se mantém e se recria através do compartilhamento de saberes e conteúdos que atravessam gerações (Santos, 2019).

A educação também trouxe outras contribuições a serem iluminadas. Os trabalhos verificados não se ativeram à educação dita formal, mas lançaram o olhar para o espaço como lugar de acúmulo e transmissão de conhecimento pela mulher quilombola na constituição territorial dos quilombos. A manutenção das identidades étnicas quilombolas através dos saberes e práticas culturais surgiram nos trabalhos como ações majoritariamente femininas.

Múltiplos espaços são acionados pelas mulheres quilombolas como espaços da transmissão ancestral do conhecimento, inclusive nas escolas presentes nos territórios onde, no geral, se estimula o aprendizado através das práticas culturais (Santos, 2019). A discussão travada nessas pesquisas, juntamente com os trabalhos de campo realizados em São José, potencializou a percepção dos espaços que exprimem as territorialidades femininas em São José, assunto a ser inserido e debatido no relatório final de dissertação, subitem “Os territórios das mulheres no território de São José da Serra”.

Outro trabalho resultante dessa bibliometria que inserimos em nossa bibliografia foi elaborado pela historiadora Mariléa de Almeida junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP em 2018. Com base na concepção de Joan Scott de que os sujeitos são constituídos por suas experiências, a autora conversou com lideranças femininas quilombolas

de diferentes regiões do Rio de Janeiro, descortinando suas trajetórias. A autora também entrevistou outras integrantes quilombolas para inserir seus modos de fazer política, suas ações antirracistas cotidianas, a transmissão de saberes e os laços estabelecidos entre si e seus territórios. Assim, Mariléa Almeida (2018) conceitualizou os espaços de subjetivação compreendidos como territórios de afetos.

A temática dos protagonismos e lideranças femininas concentrou o maior número de trabalhos desenvolvidos. Foram quatorze estudos distribuídos por diferentes áreas do conhecimento: 02 na Antropologia; 01 em ciências Ambientais; 03 na Educação; 02 na História; 01 na Geografia; 01 em Serviço Social; 02 em Sociais e Humanidades; e 01 Interdisciplinar. Os estudos ainda apontam diferenças das relações de gênero entre os espaços públicos e privados na realidade das comunidades. Mesmo com a crescente participação das mulheres nos engajamentos políticos e educacionais, no território casa o que prevalece é a voz masculina. A exemplo, em seus estudos sobre as mulheres do quilombo de Aldeia e Toca de Santa Cruz Nathália Dothling Reis afirma que existem muitas mulheres líderes nas comunidades quilombolas de Santa Catarina. A autora questiona se isto significaria uma ruptura com a dominação masculina no âmbito das comunidades quilombolas. Em sua conclusão ela evidencia uma dicotomia naturalizada sobre as ideias de público e privado (REIS, 2018).

Outro resultado importante foi observado como uma lacuna durante esse levantamento: os trabalhos encontrados mencionam a caracterização das áreas de localização das comunidades quilombolas, das quais fazem parte as mulheres que contribuíram com as pesquisas sem, contudo, definir os aportes considerados na classificação. Essa interpretação nos será essencial ao debate de quilombo proposto no subitem “2.3. Territórios étnico-raciais no contexto das comunidades quilombolas rurais”. Cabendo um breve aporte sobre os conceitos de rural e urbano no contexto das comunidades quilombolas.

O subitem 1.3 deste apêndice corresponde ao subitem 2.1 do relatório final denominado “Estudos sobre as mulheres quilombolas no campo da Geografia”.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Mariléa de. **Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro**. Campinas/SP, 2018. 302 p. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo. 2018.

ANDRADE, Inaldete Pinheiro de. **Os nós da esterilização: a história de vida reprodutiva feminina no cotidiano de uma comunidade quilombola**. Recife/PE, 1997. 140 p. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife/PE. 1997.

CAMBUY, Andréia Oliveira Sancho. **Comidoria em João Surá: o sistema alimentar como um fato social**. Curitiba/PR, 2011. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba/PR, 2011.

DUTRA, Rodrigo, et al. O agroextrativismo no Cerrado a partir da perspectiva analítica da cienciometria entre 2015 e 2020. **Revista Brasileira de Meio Ambiente**. 2021, v.9, n.3, p. 81-98.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra, essa quilombola [1981]. *In*: RIOS, Flávia, LIMA, Márcia (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 197-200.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

REIS, Nathália Dothling. **O cuidado como potência: entre o público e o privado e as lideranças de mulheres nas Comunidades Remanescentes de Quilombo Aldeia e Toca de Santa Cruz**. Florianópolis/SC, 2018. 183 p. Dissertação (Mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis/SC. 2018.

SANTOS, Antonilda da Silva. **O processo de emancipação da mulher quilombola: participação política na associação das comunidades remanescentes de quilombos das Ilhas de Abaetetuba – ARQUIA**. Cametá/PA, 2019. 142 p. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Educação e Cultura, Universidade Federal do Pará, Pará. 2019.

SILVA, Ingrid Fabiane Santos da. **Representações sociais de mulheres quilombolas sobre o cuidado em saúde**. Pará. Dissertação, 2018. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Enfermagem, Universidade do Estado do Pará/Universidade Federal do Amazonas, 2018.

XAVIER, Josilda Batista Lima Messquita. **Representações sociais e saberes de mulheres quilombolas: tessituras e vida no bioma caatinga**. Salvador/BA. 2017. 620 p. 2 v. Tese (Doutorado) – Departamento de Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Salvador/BA. 2017.

APÊNDICE B – Comunidades Quilombolas do Rio de Janeiro

Quadro 10. Comunidades Quilombolas do estado do Rio de Janeiro e suas etapas no processo de titulação até março de 2022.

COMUNIDADE QUILOMBOLA	MUNICÍPIO	PEDIDO DE CERTIFICAÇÃO JUNTO A FCP (ANO)	PORTARIA DE CERTIFICAÇÃO NO D.O.U.	SITUAÇÃO FUNDIÁRIA	ETAPA DO PROCESSO DE TITULAÇÃO
Botafogo - Caveira	Cabo frio e São Pedro da Aldeia	1999	10/12/2004	Não titulada	Portaria do presidente do INCRA publicada no DOU em 13/05/2016
Sacopã	Rio de Janeiro	1999	10/12/2004	Não titulada	Portaria do presidente do INCRA publicada no DOU em 22/09/2014
Preto Forro	Cabo Frio	2003	10/12/2004	Titulada	Titulada em 11/11/2011
Ilha de Marambaia	Mangaratiba	1999	25/05/2005	Titulada	Titulada em 08/10/2015
Conceição de Imbé	Campos dos Goytacazes	2005	30/09/2005	Não titulada	Processo de regularização territorial aberto no INCRA em 2004, entretanto não houve andamento
Cambucá	Campos dos Goytacazes	2005	30/09/2005	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 30/09/2005
Aleluia	Campos dos Goytacazes	2005	30/09/2005	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 30/09/2005
Batatal	Campos dos Goytacazes	2005	30/09/2005	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 30/09/2005
Rasa	Armação dos Búzios	1999	09/11/2005	Não titulada	RTID publicado no DOU em 27/06/2017
Pedra do sal	Rio de Janeiro	2005	20/01/2006	Não titulada	RTID publicado no DOU em 30/11/2010
Botafogo	Cabo Frio	2006	24/03/2006	Não titulada	Portaria do Presidente do Incra publicada no DOU de 13/04/2021
Sobara	Araruama	2006	28/07/2006	Não titulada	RTID em elaboração
Machadinha	Quissamã	2006	13/12/2006	Não titulada	Certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares em 13/12/2006
São José da Serra	Valença	1999	13/12/2006	Não titulada	CDRU em 17/11/2015
Maria Conga	Magé	2007	16/05/2007	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 16/05/2007
Santana	Quatis	1999	05/03/2008	Não titulada	Decreto de desapropriação publicado no D.O.U. de 16/12/2010
Cabral	Paraty	2007	09/12/2008	Não titulada	Decreto de desapropriação publicado no DOU de 23/06/2015
São Benedito	São Fidélis	2007	19/11/2009	Não titulada	Portaria do presidente do INCRA publicada no DOU de 20/04/2016
Cruzeirinho	Natividade	2009	19/11/2009	Não titulada	RTID publicado no DOU de 23/09/2014
Alto da Serra do Mar	Angra dos Reis e Rio Claro	2007	04/11/2010	Não titulada	Portaria do presidente do INCRA publicada no DOU de 20/04/2016
Deserto Feliz	São Francisco de Itabapoana	2010	27/12/2010	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 27/12/2010
Tapera	Petrópolis	2011	11/05/2011	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 11/05/2011
Maria Joaquina	Cabo frio	2011	17/06/2011	Não titulada	RTID publicado no DOU de 03/08/2018
Maria Romana	Cabo frio	2011	04/10/2011	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 04/10/2011
Baia Formosa	Armação dos Búzios	2011	22/12/2011	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 22/12/2011
Santa Rita Bracui	Angra dos Reis	1999	22/12/2011	Não titulada	RTID publicado no DOU de 24/12/2015
Barrinha	São Francisco de Itabapoana	2011	03/09/2012	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 03/09/2012
Boa esperança	Areal	2012	21/02/2013	Não titulada	RTID publicado no DOU de 30/12/2019
Campinho da Independência	Paraty	1997	13/03/2013	Titulada	Certidão emitida pela FCP em 13/03/2013
Tapinoã - Prodígio	Araruama	2012	18/03/2014	Não titulada	RTID publicado no DOU de 30/03/2017

COMUNIDADE QUILOMBOLA	MUNICÍPIO	PEDIDO DE CERTIFICAÇÃO JUNTO A FCP (ANO)	PORTARIA DE CERTIFICAÇÃO NO D.O.U.	SITUAÇÃO FUNDIÁRIA	ETAPA DO PROCESSO DE TITULAÇÃO
Cafundá Astrogilda	Rio de Janeiro	2013	03/07/2014	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 03/07/2014
Camorim - Maciço da pedra branca	Rio de Janeiro	2013	31/07/2014	Não titulada	Em 2009 houve arquivamento do processo aberto em 2004, que foi reaberto pelo INCRA após certidão emitida pela FCP em 2014
Fazenda Santa Justina e Santa Isabel	Mangaratiba	2013	20/05/2016	Não titulada	RTID publicado no DOU de 11/06/2021
Grotão	Niterói	2016	20/05/2016	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 20/05/2016
Dona Bilina	Rio de Janeiro	2014	14/02/2017	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 14/02/2017
Fazenda Espírito Santo	Cabo Frio	2016	22/03/2017	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 22/03/2017
Sossego	Campos dos Goytacazes	2007	12/06/2017	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 12/06/2017
Lagoa Fea	Campos dos Goytacazes	2007	12/06/2017	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 12/06/2017
Custodópolis	Campos dos Goytacazes	2018	09/08/2018	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 09/08/2018
Feital	Magé	2001	08/11/2018	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 19/12/2018
Guiti	Paraty	2018	19/12/2018	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 19/12/2018
Bongaba	Magé	2017	20/12/2018	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 20/12/2018
Pedra bonita	Rio de Janeiro	2021	15/06/2021	Não titulada	Certidão emitida pela FCP em 15/06/2021

Siglas utilizadas:

FCP : Fundação Cultural Palmares
 INCRA : Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
 RTID : Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

Fontes:

Comissão Pró-Índio de São Paulo (Disponível em: <<https://cpisp.org.br/quem-somos/historia-comissao-pro-indio-de-sp/>>. Acesso em: 19 abr. 2022).
 Observatório Quilombola (Disponível em: <<https://kn.org.br/atlasquilombola/comunidades/RJ/conceicao-do-imbe/1126/>>. Acesso em 19 abr. 2022).
 Patrimônio Cultural Brasileiro (Disponível em: <<http://www.ipatrimonio.org/campos-dos-goytacazes-quilombo-aleluia#!/map=38329&loc=-21.673892277499537,-41.331053744166795,17>>. Acesso em 19 abr. 2022).
 Fundação Cultural Palmares (Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?page_id=37551>. Acesso em: 19 abr. 2022).
 Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. (Disponível em: <https://antigo.incra.gov.br/media/docs/quilombolas/andamento_processos.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2022).

APÊNDICE C – Modelo do termo de anuência assinado pelo presidente da associação

**ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE NEGRA REMANESCENTE
DE QUILOMBO DA FAZENDA SÃO JOSÉ**

TERMO DE ANUÊNCIA DA INSTITUIÇÃO

A Associação Comunidade Negra Remanescente de Quilombo da Fazenda São José está de acordo com a execução do projeto de pesquisa intitulado Mulher, Território e Identidade: a participação da mulher na organização socioespacial da Comunidade Negra Remanescente de Quilombo São José da Serra – Valença/RJ, realizado pela pesquisadora Zenaira da Silva Santos, sob a orientação do Professor Dr. Alessandro (Alex) J. P. Ratts na Universidade Federal de Goiás.

A Associação Comunidade Negra Remanescente de Quilombo da Fazenda São José assume o compromisso de apoiar o desenvolvimento da referida pesquisa pela autorização da coleta de dados durante os meses de junho de 2021 até junho de 2022.

Declaramos ciência de que a Universidade Federal de Goiás é coparticipante do presente projeto de pesquisa, e requeremos o compromisso da pesquisadora responsável com o resguardo da segurança e bem-estar das participantes da pesquisa e demais integrantes da comunidade.

Santa Isabel do Rio Preto, ____ de _____ de 2021.

(Assinatura e Carimbo)

**- Estrada Fazenda São José da Serra. nº 4.112 -
- Santa Isabel do Rio Preto/Valença/RJ –
CNPJ 07.305.685/0001-23**

APÊNDICE D – Modelo do TCLE assinado pelas interlocutoras



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Você está sendo convidado (a) a participar, como voluntário (a), da pesquisa intitulada Território e Identidade: a participação das mulheres na organização socioespacial da Comunidade Negra Remanescente de Quilombo São José da Serra – Valença/RJ. Meu nome é Zenaira da Silva Santos, sou o (a) pesquisadora responsável e minha área de atuação é Geografia. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra ficará comigo. Esclareço que em caso de recusa na participação, em qualquer etapa da pesquisa, você não será penalizado (a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas sobre a pesquisa poderão ser esclarecidas pelo (a) pesquisador (a) responsável, via e-mail zenairasantos@discente.ufg.br e, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (21) 2560-9932, inclusive com possibilidade de ligação a cobrar. Ao persistirem as dúvidas sobre os seus direitos como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** da Universidade Federal de Goiás, pelo telefone (62) 3521-1215, que a instância responsável por dirimir as dúvidas relacionadas ao caráter ético da pesquisa. O Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás (CEP-UFV) é independente, com função pública, de caráter consultivo, educativo e deliberativo, criado para proteger o bem-estar dos/das participantes da pesquisa, em sua integridade e dignidade, visando contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos vigentes.

O trabalho tem como objetivo geral compreender as práticas culturais como constituintes da territorialidade das mulheres quilombolas da Comunidade Negra Remanescente de Quilombo da Fazenda São José da Serra/RJ. Você será entrevistado e para isso deverá reservar um período de trinta minutos. Você tem direito ao ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa, inclusive transporte e alimentação, se for o caso, e a pleitear indenização em caso de danos, conforme previsto em Lei. Se você não quiser que seu nome seja divulgado, está garantido o sigilo que assegure a privacidade e o anonimato. As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas. A abordagem qualitativa pode trazer à tona emoções diversas, sendo passível ao interlocutor solicitar a interrupção da entrevista a qualquer momento. Relacionado ao risco específico do período pandêmico, referente ao Covid-19, informamos que serão tomadas todas as medidas recomendadas pelo Orgão Mundial da Saúde (OMS), como o uso de máscara facial N-95 e produto álcool em gel para higienização.

Durante todo o período da pesquisa e na divulgação dos resultados, sua privacidade será respeitada, ou seja, seu nome ou qualquer outro dado ou elemento que possa, de alguma forma, identificar-lhe, será mantido em sigilo. Todo material ficará sob minha guarda por um período mínimo de cinco anos. Para condução da entrevista é necessário o seu consentimento para utilização de um gravador:

- () Permito a utilização de gravador durante a entrevista.
() Não permito a utilização de gravador durante a entrevista.



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS



As gravações serão utilizadas na transcrição e análise dos dados, sendo resguardado o seu direito de ler e aprovar as transcrições. Pode haver necessidade de utilizarmos sua voz em publicações. Faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Autorizo o uso de minha voz em publicações.
 Não autorizo o uso de minha voz em publicações.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua opinião em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.
 Não Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua imagem em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.
 Não Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.

Solicito autorização para utilização dos dados em pesquisas futuras.

- Permito a utilizar esses dados para pesquisas futuras.
 Não Permito a utilizar esses dados para pesquisas futuras.

Declaro que os resultados da pesquisa serão tomados públicos, sejam eles favoráveis ou não.

1.2 Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu, _____, abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado mulheres na organização socioespacial da Comunidade Negra Remanescente de Quilombo São José da Serra – Valença/RJ. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado (a) e esclarecido (a) pelo (a) pesquisador (a) responsável Zenaira da Silva Santos sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

_____ de _____ de 2021.

Assinatura por extenso do(a) participante

Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável