

anômala
Revista do Grupo de Pesquisa Anômalos/UFCAT/CNPQ

V. 2 N.1 JAN/JUN 2022

**Comunidades,
bem-viver e narrativas
contra-hegemônicas**

Foto: Sandra Malagó



A **RAL – Revista Anômalas** é um periódico editado pelo Grupo de Pesquisa e Estudos em Gênero, Sexualidades, Classe e Etnicidades/Raça (ANÔMALOS) e também pela Unidade Acadêmica de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Catalão, que tem por objetivo a publicação de artigos, entrevistas, documentos, resenhas, ensaios e dossiês temáticos, que contemplem os estudos que atravessam o eixo produzido pelos distintos marcadores sociais da diferença a partir da utilização da categoria interseccionalidades, ressaltando a capacidade contestatória dos grupos, sujeitas, sujeitos e sujeitos para além da norma.

Editora Chefe (2021-2023)

Eliane Martins de Freitas (UFCAT)

Rodrigo Espiúca dos Anjos Siqueira (UFRGS)

Santiago Joaquin Insausti (UAM)

Vinícius Correia Zanoli (FU-BERLIN)

Editor Gerente (2021-2023)

Rhanielly Pereira do Nascimento Pinto (PPGH-UFSC)

Comitê de Avaliadores 2021

Águeda Aparecida da Cruz Borges (UFMT/Araguaia), Anne Caroline Fernandes Alves (Estácio/Goiás), Carolina de Pinho Barroso Magalhães (UFMG), Cristiane Carolina de Almeida Soares (UFMT), Cristiano Apolucena Cabral (UFMT/Cuiabá), Cristiano Costa Pereira (UFMT), Edson Arantes Junior (UEG), Elidiane Martins de Brito Silva (UFMT), Geilza da Silva Santos (UFRPE), Glória de Lourdes Freire Rabay (UFPB), Jakeline Modesta Fachin (UFMT), Janaína Ferreira dos Santos Silva (UFF), Juliana Marcia Santos Silva (PUC/Rio), Keides Batista Vicente (UEG/Morrinhos), Luzia Márcia Resende Silva (UFCat), Maíra Lopes dos Reis (UFRB), Márcia Regina da Silva (UFBA), Maria Abadia Cardoso (IFG/Goiânia), Rafael Sancho Carvalho da Silva (UFOB), Rhanielly Pereira do Nascimento Pinto (UFSC), Rosana Falcão Lessa (UNIRIO), Talita Michelle de Souza (UFG), Tatiane Ellen Cavalcanti Silva (UFPE), Thais Alves Marinho (PUC/Goiás), Wellington Pereira Santos (UFBA), Yordanna Lara Pereira Rêgo (UFG).

Diagramação

Rhanielly Pereira do Nascimento Pinto (UFSC)

Conselho Consultivo (2021-2023)

Alejandra Oberti (UBA)

Ana Maria Colling (UFGD)

James Naylor Green (BROWN)

Luciana de Oliveira Dias (UFG)

Olga Magalhães (UNIVERSIDADE DE ÉVORA)

Renan Honório Quinalha (UNIFESP)

Sarah Wagner York

Conselho Editorial (2021-2023)

Anne Caroline Fernandes Alves (FES-GO)

Débora de Faria Maia (ANÔMALOS - UFCAT)

Eriziane de Moura (ANÔMALOS – UFCAT)

Flávia Pereira Machado (IF-GOIANO)

Getúlio Nascentes da Cunha (UFCAT)

Guilherme Passamani (UFMS)

Janaina Ferreira dos Santos Silva (UFF)

Jorge Luiz da Silva Alves (PPGH – UFSC)

Keides Batista Vicente (UEG)

Marcos Marinho (UFG)

Marcos Vinícius da Silva (ANÔMALOS – UFCAT)

Universidade Federal de Catalão
Unidade Acadêmica de História e Ciências Sociais

ANÔMALAS

Comunidades, bem-viver e narrativas contra-hegemônicas

REVISTA ANÔMALAS, Catalão – GO, v.2, n.1, p.1-191, jan./jun. 2022

Apoio:

Unidade Acadêmica de História e Ciências Sociais - UFCAT

SUMÁRIO

COMUNIDADES, BEM-VIVER E NARRATIVAS CONTRA-HEGEMÔNICAS

APRESENTAÇÃO	7
Dayane Nascimento Sobreira, Flávia Lorena Brito, Flávia Pereira Machado	

ARTIGOS DOSSIÊ

OS PRINCÍPIOS DO BEM VIVER NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO SÍTIO ARRUDA EM ARAIPE – CEARÁ	13
Tayronne de Almeida Rodrigues, Francisca	

REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE E DIFERENÇA A PARTIR DO CONVÍVIO COM AS CRIANÇAS TERENA DA ALDEIA URBANA DARCY RIBEIRO CAMPO GRANDE – MS	33
Daniele Gonçalves Colman e Gustavo dos Santos Souza	

ESPERANÇAR: O PROTAGONISMO DAS MULHERES E A LUTA POR SOBREVIVÊNCIA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DA PINGUELA EM AMÉLIA RODRIGUES – BA.....	48
Tainara Margarida Rodrigues	

A COLONIALIDADE DO PODER E SUAS INCIDÊNCIAS NOS PROCESSOS SÓCIO-HISTÓRICOS DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA	62
Ludmila Jardim da Conceição e José Luiz Solazzi	

POÉTICAS DO ‘BEM VIVER’: CARTOGRAFIA DE EXPERIMENTAÇÕES ONTOLÓGICAS EM UMA COMUNIDADE INTENCIONAL?	79
Claudyanne Rodrigues de Almeida e Maria Thereza de Oliveira Azevedo	

FOLIÕES E “FOLIÓAS”: MEMÓRIA E IDENTIDADE NAS PERFORMANCES DE GÊNERO DAS FOLIAS DE SANTA DICA	95
Vinicius Machado Luz e Vânia Dolores Estevam de Oliveira	

AS PERFORMATIVIDADES DAS INDUMENTÁRIAS DO CARIMBÓ.....	109
Elyane Lobão da Costa e Vânia Dolores Estevam de Oliveira	

ARTIGOS LIVRES

INTELECTUAIS NEGRAS E ESCRITA INTERSECCIONAL: PRÁTICAS LIBERTÁRIAS DE JUSTIÇA SOCIAL	124
Ana Paula de Oliveira Lima	

CUIDADO DE NÓS: COMPARTILHAMENTOS ESTÉTICOS PARA PROMOVER COMPOSIÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS	144
Karem Sâmia Pamplona Pires e Luis Artur Costa	

COLONIALISMO E A DESTRUIÇÃO AMBIENTAL: A QUESTÃO DA MINERAÇÃO EM RONDÔNIA	158
Fábio Rodrigues Carvalho	

RESENHA

EMOÇÃO, MOVIMENTO, TRANSFORMAÇÃO: RESISTÊNCIA ÀS DITADURAS NO CONE SUL.....	175
Renata Cavazzana da Silva	

ENTREVISTA

SEM MEDO, VIVER UMA VIDA DE MULHER-MILITANTE: ENTREVISTA COM ROSELITA VITOR DA COSTA ALBUQUERQUE.....	182
Daiane Nascimento Sobreira e Glória Lourdes Freire Rabay	

CONTENTS

COMMUNITIES, GOOD LIVING AND COUNTER-HEGEMONIC NARRATIVES

PRESENTATION	7
Dayane Nascimento Sobreira, Flávia Lorena Brito, Flávia Pereira Machado	
DOSSIER	
THE PRINCIPLES OF GOOD LIVING IN THE QUILOMBOLA COMMUNITY OF SÍTIO ARRUDA IN ARAIPE – CEARÁ	13
Tayronne de Almeida Rodrigues	
REFLECTIONS ON IDENTITY AND DIFFERENCE FORM THE COEXISTENCE WITH CHILDREN TERENA FROM THE URBAN VILLAGE DARCY RIBEIRO CAMPO GRANDE - MS.....	33
Daniele Gonçalves Colman and Gustavo dos Santos Souza	
HOPE: THE ROLE OF WOMEN AND THE STRUGGLE FOR SURVIVAL IN THE QUILOMBOLA COMMUNITY OF PINGUELA IN AMÉLIA RODRIGUES – BA.....	48
Tainara Margarida Rodrigues Moraes	
THE COLONIALITY OF POWER AND ITS INCIDENCES IN THE SOCIO-HISTORY PROCESSES OF A QUILOMBOLA COMMUNITY.....	62
Ludmila Jardim da Conceição and José Luiz Solazzi	
POETICS OF ‘GOOD LIFE’: CARTOGRAPHY OF ONTOLOGICAL EXPERIMENTS IN AN INTENTIONAL COMMUNITY	79
Claudyanne Rodrigues de Almeida and Maria Thereza de Olvieira Azevedo	
“FOLIÕES” AND “FOLIÔAS”: MEMORY AND IDENTITY IN THE GENDER PERFORMANCES OF SANTA DICA’S FOLIAS	95
Vinícius Machado Luz and Vânia Dolores Estevam de Oliveira	
THE PERFORMATIVITY OF CARIMBÓ’S CLOTHING	109
Elyane Lobão da Costa e Vânia Dolores Estevam de Oliveira	
ARTICLES	
BLACK INTELLECTUALS AND INTERSECTIONAL WRITING: LIBERTARIAN PRACTICES OF SOCIAL JUSTICE THINKING	124
Ana Paula de Oliveira Lima	
CARE OF US: AESTHETIC SHARING TO PROMOTE ETHICAL-POLITICAL COMPOSITIONS	144
Karem Sâmia Pamplona Pires and Luis Artur Costa	
COLONIALISM AND ENVIRONMENTAL DESTRUCTION: THE MINING ISSUE IN RONDÔNIA.....	158
Fábio Rodrigues Carvalho	
REVIEW	
EMOTION, MOVEMENT, TRANSFORMATION: RESISTANCE TO DICTATORSHIPS IN THE SOUTHERN CONE.....	175
Renata Cavazzana da Silva	
INTERVIEW	
SIN MIEDO, VIVA LA VIDA DE UNA MUJER MILITANTE: ENTREVISTA A ROSELITA VITOR DA COSTA ALBUQUERQUE.....	182
Daiane Nascimento Sobreira and Glória Lourdes Freire Rabay	

SUMARIO

COMUNIDADES, BUEN VIVIR Y NARRATIVAS CONTRAHEGEMÓNICAS

PRESENTACIÓN	7
Dayane Nascimento Sobreira, Flávia Lorena Brito, Flávia Pereira Machado	

DOSSIER

LOS PRINCIPIOS DEL BUEN VIVIR EN LA COMUNIDAD QUILOMBOLA DE SÍTIO ARRUDA EN ARARIPE - CEARÁ	13
Tayronne de Almeida Rodrigues	

REFLEXIONES SOBRE LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA A PARTIR DE LA CONVIVENCIA CON LOS NIÑOS TERENA DE LA ALDEA URBANA DARCY RIBEIRO, CAMPO GRANDE – MS	33
Daniele Gonçalves Colman y Gustavo dos Santos Souza	

ESPERANÇAR: O PROTAGONISMO DAS MULHERES E A LUTA POR SOBREVIVÊNCIA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DA PINGUELA EM AMÉLIA RODRIGUES – BA.....	48
Tainara Margarida Rodrigues	

LA COLONIALIDAD DEL PODER Y SUS INCIDENCIAS EN LOS PROCESOS DE SOCIO-HISTORIA DE UNA COMUNIDAD QUILOMBOLA	62
Ludmila Jardim da Conceição y José Luiz Solazzi	

POÉTICAS DEL 'BUEN VIVIR': CARTOGRAFÍA DE EXPERIMENTOS ONTOLÓGICOS EN UNA COMUNIDAD INTENCIONAL	79
Claudyenne Rodrigues de Almeida y Maria Thereza de Oliveira Azevedo	

“FOLIÕES” Y “FOLIÕES”: MEMORIA Y IDENTIDAD EN LAS PERFORMANCES DE GÉNERO DE LAS FOLIAS DE SANTA DICA	95
Vinicius Machado Luz y Vânia Estevam de Oliveira	

LA PERFORMATIVIDAD DE LA ROPA DE CARIMBÓ	109
Elyane Lobão da Costa y Vânia Dolores Estevam de Oliveira	

ARTIGOS

INTELECTUALES NEGRAS Y ESCRITO INTERSECCIONAL: PRÁCTICAS DE LIBERTAD Y JUSTICIA SOCIAL.....	124
Ana Paula de Oliveira Lima	

CUIDADO DE NOSOTRAS: COMPARTIR ESTÉTICO PARA LA PROMOCIÓN DE COMPOSICIONES ÉTICO-POLÍTICAS	144
Karem Sâmia Pamplona Pires y Luis Artur Costa	

COLONIALISMO Y DESTRUCCIÓN AMBIENTAL: LA CUESTIÓN MINERA EN RONDÔNIA.....	158
Fábio Rodrigues Carvalho	

RESEÑA

EMOCIÓN, MOVIMIENTO, TRANSFORMACIÓN: RESISTENCIA A LAS DICTADURAS EN EL CONO SUR.....	175
Renata Cavazzana da Silva	

ENTREVISTA

SIN MIEDO, VIVA LA VIDA DE UNA MUJER MILITANTE: ENTREVISTA A ROSELITA VITOR DA COSTA ALBUQUERQUE	182
Daiane Nascimento Sobreira and Glória Lourdes Freire Rabay	

COMUNIDADES, BEM-VIVER E NARRATIVAS CONTRA-HEGEMÔNICAS

COMMUNITIES, GOOD LIVING AND COUNTER-HEGEMONIC NARRATIVES

COMUNIDADES, BEM-VIVER E NARRATIVAS CONTRA-HEGEMÔNICAS

Dayane Nascimento Sobreira¹

Flávia Lorena Brito²

Flávia Pereira Machado³

[...] Oh! Identidade/ E entre um fato e outro/ Morderei tua cabeça/ Como quem procura a fonte da tua força/ Da tua juventude/ O poder da tua gente/ O poder do tempo que já passou/ Mas que vamos recuperar./ E tomaremos de assalto moral/ As casas, os templos, os palácios/ E os transformaremos em aldeias do amor/ Em olhares de ternura/ Como são os teus, brilhantes, acalante identidade/ E transformaremos os sexos indígenas/ Em órgãos produtores de lindos bebês guerreiros do futuro/ E não passaremos mais fome/ Fome de alma, fome de terra, fome de mata/ Fome de História [...] (POTIGUARA, 2004, p. 103)

As mudanças climáticas, as reconfigurações territoriais, a destruição do ambiente e das formas de vida de povos originários e comunidades tradicionais, se tornaram a tônica das sociedades modernas e globalizadas. Em nome da racionalidade ocidental e de um projeto de poder moderno, colonial e capitalista/neoliberal, as comunidades, em diferentes territorialidades, espacialidades e temporalidades, foram sendo devastadas não apenas no que tange aos territórios ocupados, mas fundamentalmente em seus conhecimentos e práticas.

¹ Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM) da UFBA. É professora substituta no Centro de Humanidades na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Campus Guarabira. Integra os grupos de pesquisa CIGE – Ciência, Gênero e Educação (UFBA) e ProjeTAM – História das Mulheres, Gênero, Imagens, Sertões (UFPB), além do GT de História Agrária da Bahia. Tem interesse em temas que versem sobre história do feminismo, história das mulheres na Paraíba, movimentos de mulheres rurais, movimentos sociais do campo, educação do campo, história agrária e ensino de História. Faz parte da equipe do *Podcast Paraibanas*, que divulga histórias de mulheres e grupos de mulheres do estado. Contato: dayanesobreira26@gmail.com.

² Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT) na linha Movimentos Sociais, Política e Educação Popular. Atualmente é servidora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso (IFMT), Campus Barra do Garças. Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Trabalho e Educação (GEPE) coordenado pelo professor Dr. Edson Caetano. Desenvolve estudos e pesquisas na perspectiva do Bem Viver e práticas tradicionais de cuidado e cura, especialmente a prática de Benzeção, entre povos originários e comunidades tradicionais. Contato: britoflavialorena@gmail.com.

³ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG) na linha Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História. Atualmente é professora no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG), Campus Goiânia. Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa em Gênero (GEPEG/FH/UFG); e do Anômalos – Pesquisas e Estudos em Gênero, Sexualidades, Classe, Etnicidade/Raça (UFCat/CNPq). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Social e Cultural, principalmente nos temas: Movimentos Sociais Rurais e Urbanos, Representações, Identidades Culturais, Ensino de História e Formação de Professores, Gênero e Interseccionalidades; Feminismos contra-hegemônicos e decolonialidades. Contato: flavia.ifg.machado@gmail.com.

O “abuso da razão”, nas palavras de Ailton Krenak (2019), trouxe uma ruptura em relação a estas vivências e narrativas tradicionais, o que nos leva a ressoar os mesmos questionamentos do referido autor: “por que essas narrativas não nos entusiasma? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?” (KRENAK, 2019, p. 19). E mais: que pactos coloniais tais omissões e silenciamentos perpetuam? Nesse sentido, a partir de um diálogo trans, multi e interdisciplinar alinhavado pelas escritas da história, o presente dossiê foi articulado frente ao desafio de evidenciar diferentes formas comunitárias e protagonismos dissidentes, em torno de práticas e princípios de complementaridade, autonomia, reciprocidade - em contraponto às narrativas de poder costuradas a partir de linhas abissais, que continuam a estruturar o pensamento moderno, nos dizeres de Boaventura de Sousa Santos (2009).

As redes de movimentos sociais, mestres/as de saberes tradicionais, sertanejas, benzedoras, mulheres indígenas, sem-terra, “margaridas”, a citar alguns/algumas, veem atuando na construção de epistemologias contra-hegemônicas, na inter-relação entre saberes ditos, ou não, como científicos, e na profusão do bem-viver enquanto contraponto à crise civilizatória e ambiental deslançada pelo capitalismo e seu aporte ideológico pautado no individualismo e no racionalismo. A partir do feminismo comunitário, entende-se esse espectro social enquanto princípio que preza acima de tudo pela vida em detrimento dos valores e da ética moderna do consumo e do lucro (PAREDES, 2020).

Desse modo, compreendemos que estes agenciamentos de sujeitos, sujeitas e sujeites, bem como de diversos grupos sociais e comunidades, são estruturados na relação entre as opressões e as resistências, evidenciando-se como “a volta para dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação” (LUGONES, 2014, p. 94). Frente a estes cenários complexos e paradoxais, propomos este dossiê, na expectativa de reunirmos artigos que reflitam sobre saberes e fazeres re-existentes, de sujeitos/as/es subalternizados/as/es, das formas comunitárias do bem-viver e das lutas contra os processos de aniquilação cultural, ambiental e política de grupos sociais e comunidades diversas que irrompem a partir das margens.

Em busca de diálogos com a sabedoria das vivências reunimos contribuições de diversas áreas e autorias de sujeitos/as/es com lugares de fala e pertencimento diversos. Considerando, dessa forma, a dimensão do pluriverso como contraponto ao epistemicídio que a modernidade promoveu por intermédio também das Universidades, onde diversas formas de conhecer e perceber o mundo foram silenciadas, dando lugar a uma falsa unidade, uma “universalização” dos saberes e das práticas. Mirar o mundo desde a noção de pluriverso contrasta com a suposição de mundo uno, de que há uma só realidade à qual correspondem múltiplas culturas e

representações subjetivas. “Para la propuesta del pluriverso hay muchas realidades o ‘reales’, aunque no se pretende “corregir” la creencia en un solo ‘real’ bajo el argumento de ser una explicación más verdadera de ‘la realidad” (ESCOBAR, 2014, p. 145).

Assim, acreditamos, conforme Walsh (2014), que essas reflexões provocam fissuras e gretas nos saberes colonizadores/colonizados, promovendo a salvaguarda dos saberes e fazeres decoloniais e de re-existências outras. São dimensões transgressoras e potentes que apontam para uma nova cosmologia de saberes, em suas epistemes insurgentes, re-existent e pluriversas.

É nesse sentido que esse número da Revista Anômalas reuniu um total de dez artigos, sete deles neste dossiê.

O artigo *Os princípios do bem viver na comunidade quilombola do Sítio Arruda em Araripe - Ceará*, de autoria de Tayronne de Almeida Rodrigues, evidencia como os princípios do bem viver estão presentes nos discursos de moradores da comunidade cearense e para isso se vale da análise de documentários disponíveis no *YouTube*, cujas falas nos permitem adentrar o universo das experiências vivenciadas por homens e mulheres, jovens e anciãos, cujas práticas integram os saberes e a força da comunidade.

A temática é revisitada pelo autor, numa densa revisão bibliográfica a respeito do bem viver, cujas bases remetem às práticas e sabedorias originárias. Algumas imagens (*frames* dos documentários) nos deixam mais próximas/os/es de seu *lôcus* de pesquisa e de seus sujeitos/as/es.

Por meio de um estudo bibliográfico de abordagem qualitativa, o artigo *Reflexões sobre identidade e diferença a partir do convívio com as crianças Terena da aldeia urbana Darcy Ribeiro, Campo Grande - MS*, de autoria de Daniele Gonçalves Colman e Gustavo dos Santos Sousa, propõe um olhar crítico em torno das produções acadêmicas com/sobre crianças indígenas em contextos urbanos no Mato Grosso do Sul, com o objetivo de construir um referencial teórico e metodológico para a pesquisa desenvolvida por *e/xs* junto às crianças Terena na referida aldeia.

Ainda que a produção sobre populações indígenas tenha uma forte presença nos programas de pós-graduação em Educação, História e Antropologia no MS, Colman e Sousa revelam que as pesquisas e publicações sobre crianças indígenas neste território, aparecem ainda de forma tímida, especialmente as que vivem em áreas urbanas. Em busca da superação das perspectivas segregacionistas e estigmatizantes, *xs* autorxs elaboram uma compreensão sobre as crianças indígenas a partir da ótica das mesmas.

A Colonialidade do poder e suas incidências nos processos sócio-históricos de uma comunidade Quilombola busca discutir, por meio do conceito de “Colonialidade do poder” desenvolvido por Aníbal Quijano, de que forma a lógica de poder imbuída por aspectos eurocêntricos excluem a população negra da condição de cidadãs, exercendo influências nos processos sócio-históricos e políticos das comunidades quilombolas. Foi utilizado na análise o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Incra (RTID, 2010), criado no processo de reconhecimento do território quilombola Tomás Cardoso em Goiás em seus aspectos históricos, sociais e políticos. Conforme apontado no texto, é fundamental forjar em âmbito popular mecanismos que promovam o resgate das narrativas que foram marginalizadas para que seja possível romper com essa lógica colonialista de poder.

É também no bojo de um pensamento decolonial que o texto *Poéticas do “Bem Viver”: cartografia de experimentações ontológicas em uma comunidade intencional* apresenta um relato de experiências de pesquisa a partir do campo empírico, onde as autoras buscam perceber como alguns grupos estão materializando a possibilidade de outros modos de viver a partir de comunidades intencionais (ecovilas, ecoaldeias, *cohousing*, *coliving*, etc.). A partir de tais experiências, percebe-se a potência de vivências outras, a partir do conceito/noção de Bem Viver, que possibilita sonhar novas/antigas formas de nos relacionarmos uns com os outros, com a natureza e com o sagrado e nessas mediações propor outra lógica pluriversal.

O artigo *Esperanças: o protagonismo das mulheres e a luta por sobrevivência na Comunidade Quilombola da Pinguela em Amélia Rodrigues - BA*, escrito por Tainara Margarida Rodrigues Moraes, percorre as memórias dos/das/des moradores/as/es da Comunidade Quilombola da Pinguela, comunidade negra rural no interior da Bahia, com o intuito de identificar em suas narrativas orais a (re)criação da identidade territorial e cultural.

As narrativas desvelam, para a autora, a agência das mulheres da comunidade, desde o mito fundacional da mesma, por meio da trajetória de uma ancestral negra, até a atuação de Dona Rita, liderança e referência na luta regional das comunidades quilombolas da região. As experiências das mulheres da comunidade evidenciam seus enfrentamentos na luta pelo e no território e pela manutenção das culturas, saberes e fazeres ancestrais, as colocando enquanto sujeitas ativas.

Vinícius Machado Luz e Vânia Dolores Estevam de Oliveira propõem em seu artigo *Foliões e Folias: memória e identidade nas performances de gênero das Folias de Santa Dica*, desnudar duas festividades realizadas na cidade de Lagolândia - GO, a saber a Folia de Reis e a Folia de São João. As folias ocorrem anualmente na cidade, sendo as mesmas organizadas exclusivamente por homens, no caso da Folia de Reis, e por mulheres, na Folia de São João.

As reflexões dos autores são direcionadas a partir da perspectiva das performances culturais, com a intenção de compreender como os ritos religiosos recolocam as relações de gênero, as práticas culturais e a memória e identidade da comunidade de Lagolândia.

Em *As performatividades das indumentárias do Carimbó*, Elyane Lobão da Costa e Vânia Dolores Estevam de Oliveira, investigam um dos elementos constitutivos do carimbó, as indumentárias. Ao analisar o vestuário dos brincantes do Carimbó na região nordeste do Pará, as autoras evidenciam como estas performances são atravessadas pelas histórias cruzadas, pelas interações estabelecidas entre povos e classes sociais distintas, nas relações entre homens, mulheres e a natureza. Por meio das indumentárias, os carimbozeiros comunicam e reafirmam suas identidades.

Desse modo, nós, mulheres desde Goiás, Mato Grosso e Paraíba, que coordenamos o presente dossiê, convidamos a *todes* para se aventurarem na leitura dessas reflexões tão diversas, mas que se encontram nas encruzilhadas epistêmicas e políticas, impulsionadas pela potência das sujeitas/ sujeitos/ sujeites, de suas agências, experiências e formas comunitárias de resistências e (re) existências. Narrativas, memórias e histórias que desafiam o olhar ocidental e nos instigam a reposicionarmos diante da vida e da maneira como produzimos conhecimentos nos espaços de poder institucionalizados. Seguimos com as (in)certezas e (im)possibilidades de escritas pujantes e potentes, como bem coloca Ivone Gebara:

A história é o enfrentamento de diferentes forças sociais, e esse enfrentamento não tem fim. Por isso, é melhor deixar a reflexão em aberto para que o pluralismo de muitas e a diversidade de perguntas e respostas possam emergir tenhamos condições de decidir os rumos de nossa história de obediências e desobediências. (GEBARA, 2022, p. 266).

REFERÊNCIAS

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA, 2014.

GEBARA, Ivone. Desobedecer é inventar a vida. In: DINIZ, Débora. GEBARA, Ivone. *Esperança feminista*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022, pp. 267-276.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 03, p. 935-952, 2014. Disponível em

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 04 nov. 2021.
ISSN: 2674-4200 REVISTA ANÔMALAS, Catalão – GO, v.2, n.1, p. 7-12, jan./jun. 2022

PAREDES, Julieta. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. In: HOLANDA, Heloísa B. de [et al]. (orgs.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina; CES, 2009.

WALSH, Catherine. *Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2014.

OS PRINCÍPIOS DO BEM VIVER NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO SÍTIO ARRUDA EM ARARIPE – CEARÁ

*THE PRINCIPLES OF GOOD LIVING IN THE QUILOMBOLA COMMUNITY OF
SÍTIO ARRUDA IN ARARIPE – CEARÁ*

*LOS PRINCIPIOS DEL BUEN VIVIR EN LA COMUNIDAD QUILOMBOLA DE SÍTIO
ARRUDA EN ARARIPE - CEARÁ*

Tayronne de Almeida Rodrigues¹

Francisca Laudeci Martins Souza²

Zuleide Fernandes de Queiroz³

Cicera Nunes⁴

Resumo: O artigo demonstra que os princípios conceitualizados como Bem Viver estão presentes nos discursos dos moradores da comunidade quilombola Sítio Arruda, localizada em Araripe, Ceará. A partir de uma revisão bibliográfica sobre o tema e da análise de uma série de documentários disponíveis na plataforma *YouTube*, em que alguns moradores narram suas experiências e histórias da comunidade, foi possível identificar e analisar de quais formas o Bem Viver é vivenciado no Sítio Arruda. Dentre os princípios do Bem Viver identificados nas falas dos moradores destacam-se: a valorização da prática da agricultura; o uso racional da água; a valorização dos conhecimentos das mulheres e dos anciãos; a defesa da identidade; a relação de complementaridade entre os seres humanos e a Natureza; a valorização da reciprocidade e do trabalho como fatores de crescimento da comunidade.

Palavras-chave: Bem Viver; Sítio Arruda; Identidade Quilombola.

Abstract: The article demonstrates that the principles conceptualized as Well Living are present in the speeches of the residents of the quilombola community Sítio Arruda, located in Araripe, Ceará. From a literature review on the topic and the analysis of a series of documentaries available on the YouTube platform, in which some residents narrate their experiences and stories of the community, it was possible to identify and analyze the ways in which Bem Viver is experienced at Sítio Arruda. Among the principles of Good Living identified in the speeches of the residents, the following stand out: the appreciation of the practice of agriculture; the rational use of water; valuing the knowledge of women and elders; the defense of identity; the complementary relationship between human beings and Nature; the appreciation of reciprocity and work as factors for the growth of the community.

Keywords: Well Living; Arruda Site; Quilombo identity.

Resumen: El artículo demuestra que los principios conceptualizados como Buen Vivir están presentes en los discursos de los vecinos de la comunidad quilombola Sítio Arruda, ubicada en Araripe, Ceará. A partir de una revisión bibliográfica sobre el tema y el análisis de una serie de documentales disponibles en la plataforma de YouTube, en los que algunos vecinos narran sus vivencias e historias de la comunidad, fue posible identificar y analizar las formas en que se vive Bem Viver en Sítio Arruda. Entre los principios del Buen Vivir identificados en los discursos de los vecinos destacan: la valoración de la práctica de la agricultura; el uso racional del agua; valorar los conocimientos de mujeres y ancianos; la

¹ Doutorando em Agroecologia e Desenvolvimento Territorial pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (PPGADT/UNIVASF). E-mail: tayronnealmeid@gmail.com

² Doutora em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: laudecimartins@gmail.com

³ Doutora em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: zuleidefqueiroz@gmail.com

⁴ Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: cicera.nunes@urca.br

defensa de la identidad; la relación complementaria entre el ser humano y la Naturaleza; la valoración de la reciprocidad y el trabajo como factores para el crecimiento de la comunidad.

Palabras clave: Buen Vivir; Sitio de Arruda; Identidad quilombo.

Introdução

O presente artigo pretende identificar nos discursos dos moradores da comunidade quilombola Sítio Arruda alguns dos princípios do Bem Viver (Alberto ACOSTA, 2016; David CHOQUEHUANCA, 2010b). A proposta metodológica é eminentemente teórica, de caráter qualitativo, a partir de revisão e delineamento bibliográfico em torno da filosofia do Bem Viver, forma de vida que se contrapõe aos parâmetros de desenvolvimento produtivistas sob a égide do capital. Como complemento metodológico, lançamos mão do de documentário extraído do YouTube, sobre a comunidade quilombola do Sítio Arruda, na região do Cariri, a fim de localizar os registros práticos do Bem Viver, ou seja, como os princípios do Bem Viver como o (re)incorporar a agricultura, proteger as sementes, respeito aos saberes ancestrais, respeito às mulheres, entre outros aspectos, pode ser verificados na cotidianidade prática do Sítio Arruda. Em suma, o recurso digital tende a afirmar material e efetivamente os parâmetros de desenvolvimento sustentável aqui lançados (Amanda Regina Martins DIAS *et al*, 2018). Em especial, a análise das falas dos moradores permitiu identificar os princípios do Bem Viver, uma vez que nos vídeos há uma série de narrativas em que são abordadas temas referentes aos modos de vida dos comunitários.⁵

Inicialmente, este artigo conceitua o Bem Viver identificando os seus princípios para, posteriormente, apresentar uma análise dos discursos dos moradores da comunidade quilombola Sítio Arruda.

Conceituando o Bem Viver

A expressão Bem Viver, utilizada há alguns anos por movimentos sociais brasileiros, tem origem no termo *sumak kawsay*, em língua kichwa originária do Equador. *Sumak* é traduzido para belo, bonito, excelente, e *kawsay* significa vida. Disso decorre a expressão *Buen Vivir*, como é utilizada no Equador e *Vivir Bien*, como é utilizado na Bolívia (ACOSTA, 2016; nota do tradutor)⁶. Nesse sentido, Acosta (2016) define o Bem Viver como uma filosofia em construção alicerçada no modo de vida e na cosmologia ameríndias. No entanto, pondera o

⁵ Vídeos disponíveis no YouTube no Canal da Revista África e Africanidades, no seguinte endereço: <<https://youtube.com/playlist?list=PL0oE69U2m--IsDM4uqSFInX4xHmRn5hoc>>.

⁶ O termo Bem Viver também ocorre nas línguas aymara (na expressão *suma qamaña*) e guarani (expressão *nhande-reko*)

autor que tal filosofia encontra-se presente em várias culturas, em especial, dos povos e comunidades tradicionais que há séculos vêm resistindo ao avanço colonizador e desenvolvimentista do Ocidente. Em outras palavras, o Bem Viver está pautado em uma convivência harmoniosa com a Natureza que reconhece os seres humanos como integrantes indissociáveis dos demais seres do planeta. Ocorre, nesse sentido, uma inversão da perspectiva estritamente utilitarista na qual os recursos naturais são vistos apenas como matérias-primas para satisfazer as necessidades de consumo das sociedades industrializadas.

Pois bem, o debate em torno do conceito do Bem Viver tem relação direta com a recuperação e valorização dos saberes ancestrais (Luis Carlos Dalla ROSA, 2019). A hegemonia do modo de produção capitalista, fundamentado em relações de produção às quais o homem submete-se na condição mercadoria força de trabalho concebe a própria relação humana com a natureza externa como relação-mercadoria (Karl MARX, 2004). Nesse sentido, amparado pelo uso da ciência e da técnica enquanto ideologia a serviço das forças produtivas (Jürgen HABERMAS, 1987), o parâmetro de desenvolvimento levado a cabo pelas potências capitalistas desconsidera e desvaloriza todas as formas de saber de povos que produzem e reproduzem outra dinâmica de metabolismo social com o meio natural.

Por isso, a proposta em torno da manutenção e construção de uma vida sustentável e equilibrada como estratégias fundamentais para a garantia de uma vida digna e para a sobrevivência da espécie humana e do planeta dialoga criticamente com os descaminhos e contradições vivenciadas historicamente no desenvolvimento econômico hegemônico capitalista, conforme aponta Rosa (2019), ao propor relações de produção autônomas, renováveis e autossuficientes a partir de uma articulação política em que se fortaleça as relações comunitárias e solidárias. Tais elementos devem, portanto, configurar uma nova forma da vida, um novo princípio de vida que se estabeleça como um projeto para toda a sociedade.

Sob os antagonismos latentes entre capital e trabalho e a conseqüente pauperização desumanizante da vida no mundo contemporâneo, este debate possui critérios éticos fundamentalmente práticos, pois um modo de vida baseado nos preceitos do Bem Viver remonta à necessidade de um mundo que necessita de mudanças profundas nesse sentido, na América Latina, nas últimas décadas, surgiram propostas para uma verdadeira transformação civilizatória. Em especial, no Equador e na Bolívia, países andinos e amazônicos, essas propostas ganharam força política e passaram a constar nas constituições nacionais.

Os descaminhos do desenvolvimento

É fundamental evidenciar que a proposta mais geral do Bem Viver incide sobre uma crítica aos pressupostos do desenvolvimento, alicerçadas nas tradições eurocêntricas de acumulação do capital, individualismo e uso descontrolado dos recursos naturais. Na contramão dessa visão, que demonstra evidentes sinais de esgotamento, o Bem Viver propõe uma convivência em comunidade e na Natureza, convivência essa que resiste há séculos de expansão do capital e tem como exemplos práticos os modos de vida de diversos povos e comunidades tradicionais do planeta.

Ocorre que para a efetivação do projeto de Bem Viver é necessário o rompimento com as estruturas estatais e a construção de uma institucionalidade alicerçada no exercício horizontal do poder. Nesse sentido, argumenta Acosta (2016) que é necessário ampliar os espaços comunitários para ativar a organização social, o que passa pela ampliação do conceito de democracia.

Note-se, como veremos ao longo do artigo a partir das experiências comunitárias da comunidade quilombola Sítio Arruda, que, na prática, tem sido sobre esses princípios que a construção da cidadania ocorre no local, com a ampla atuação da Associação dos moradores que representa uma articulação política estruturada no pertencimento étnico na luta e conquista por direitos sociais. Mas antes de avançarmos sobre esse tipo de análise e comparação, vejamos mais um pouco a respeito das críticas ao desenvolvimento formuladas pelo conceito de Bem Viver.

É muito importante observar a dimensão política implícita na formulação da proposta do Bem Viver. Isso porque, para além de uma questão meramente técnica, trata-se, sobretudo, da recriação de um mundo a partir do âmbito comunitário em que sejam garantidos os Direitos Humanos - culturais, ambientais, econômicos, sociais e políticos - e também os Direitos da Natureza (ACOSTA, 2016).

O ponto central do Bem Viver diz respeito ao fato da centralidade da Natureza. Tal ponto, a título de exemplo, foi incorporado na Constituição do Equador, o que denota uma postura biocêntrica baseada em uma perspectiva ética na qual todos os ecossistemas e seres vivos possuem um valor intrínseco (ROSA, 2016). Em suma, a proposta do Bem Viver visa, em última análise, à construção de alternativas ao desenvolvimento baseado no industrialismo e na exploração irracional dos recursos naturais. Ou seja, na superação da ideia de desenvolvimento tal qual foi construída desde o início do capitalismo.

Os princípios do Bem Viver

Segundo Liliane Cristine Schlemer Alcantara e Carlos Alberto Cioce Sampaio (2017), autores fundamentais para se abordar não somente os princípios do Bem Viver, mas a sua dimensão historicamente constituída, o Bem Viver deve ser considerado um projeto libertador e tolerante que busca somar diversas histórias de luta e propostas de mudanças e nutre-se de experiências existentes em vários lugares do planeta. Nesse sentido, um dos principais objetivos da construção do Bem Viver é oferecer alternativas de desenvolvimento para a superação dos efeitos devastadores das mudanças climáticas e das violências sociais.

Antes de acentuarmos alguns princípios do Bem Viver verificados na sociabilidade quilombola do Sítio Arruda, por meio do documentário do YouTube, cabe destacar alguns aspectos do identitarismo cultural produzido a partir do contexto societário não somente de origem, mas de formação do sujeito. Esse contexto diz respeito a um amplo e complexo arcabouço cultural relacionado a formas e expressões de vida registradas, por exemplo, na arte, na música, no conhecimento do território, no manejo da terra, entre outras. Tais manifestações, convergentes com os fundamentos do Bem Viver, estão balizadas em uma visão ecocêntrica, cujas relações sociedade-natureza têm como objetivo diminuir os impactos sobre os recursos naturais (AICANTARA; SAMPAIO, 2017).

Bem Viver ao mesmo tempo que deve ser imaginado como um caminho a ser construído também já está presente em muitas realidades sociais em que ocorre uma vida harmônica entre os seres humanos e deles com a Natureza, principalmente, entre povos e nacionalidades indígenas. Esses grupos, historicamente excluídos, explorados e marginalizados tiveram suas propostas de modos de vida invariavelmente invisibilizadas por muito tempo. Tratam-se de povos e comunidades que possuem práticas cotidianas, uma verdadeira sabedoria prática pautada em experiências e conhecimentos que, de uma maneira geral, nutrem uma profunda relação com a Pacha Mama, a Mãe Terra, ou seja, uma compreensão de que existe complementaridade entre todos os seres vivos.

Acosta (2016) exemplifica demonstrando que existem noções similares ao Bem Viver entre povos indígenas do Chile, do Panamá, da Amazônia equatoriana e também nas tradições maias da Guatemala e em Chiapas, região meridional do México. O autor destaca que para o projeto político e filosófico do Bem Viver é fundamental recolher o maior número possível de práticas, sabedorias e experiências dos conhecimentos dos povos e nacionalidades indígenas.

No entanto, Acosta (2016) pondera que tais práticas não se reduzem somente aos povos indígenas. Pelo contrário, o Bem Viver em sua essência se aplica a tudo aquilo que é relativo a

uma população originária no território que habita. Nesse sentido, existem muitas experiências de Bem Viver na vida comunitária não indígena, lugares em que tem se construído modos de vida resistentes ao histórico sistema dominante de colonização.

Tendo como um de seus fundamentos o respeito e a valorização das diversidades, o Bem Viver, argumenta Acosta (2016), surge como parte de um processo de luta das populações marginalizadas e periféricas. Eminentemente subversivo, o Bem Viver aponta saídas descolonizadoras e trata-se, sobretudo, de uma vivência pautada na convivência harmônica entre os seres humanos e dos seres humanos com a Natureza. Não se trata, alerta o autor, de negação das vantagens tecnológicas do mundo moderno e sim de impulsionar formas alternativas ao desenvolvimento.

A elucidação de maneira sistematizada dos princípios dos Bem Viver foi fornecida por David Choquehuanca (2010b), à época, ministro das Relações Exteriores e atual vice-presidente da Bolívia, em uma entrevista ao jornal La Razón⁷. Ao todo, são 25 (vinte e cinco) princípios do Bem Viver, dos quais, dar-se-á destaque somente àqueles princípios que podem ser verificados na sociabilidade quilombola do Sítio Arruda, por meio do documentário do YouTube

Priorizar a vida

Bem Viver é buscar a vivência em comunidade, onde todos os integrantes se preocupam com todos. O mais importante não é o ser humano (como afirma o socialismo) nem o dinheiro (como postula o capitalismo), mas a vida. Pretende-se buscar uma vida mais simples. Que seja o caminho da harmonia com a natureza e a vida, com o objetivo de salvar o planeta e dar prioridade à humanidade.

Manter equilíbrio com a natureza

Bem Viver é levar uma vida equilibrada com todos os seres dentro de uma comunidade. Assim como a democracia, a justiça também é considerada excludente, de acordo com o chanceler David Choquehuanca, porque só leva em conta as pessoas dentro de uma comunidade e não o que é mais importante: a vida e a harmonia do ser humano com a natureza. É por isso que Viver Bem aspira a ter uma sociedade com equidade e sem exclusão.

Defender a identidade

Bem Viver é valorizar e recuperar a identidade. Dentro do novo modelo, a identidade dos povos é muito mais importante do que a dignidade. A identidade implica em desfrutar plenamente de uma vida baseada em valores que resistiram mais de 500 anos (desde a conquista espanhola) e que foram legados pelas famílias e comunidades que viveram em harmonia com a natureza e o cosmos.

(Re) incorporar a agricultura

⁷ Disponível em: http://www.altaalegremia.com.ar/Vivir_Bien.phtml. Acesso em: 10 de set. de 2021.

Bem Viver é (re) incorporar a agricultura às comunidades. Parte desta doutrina do novo Estado Plurinacional é recuperar as formas de vivência em comunidade, como o trabalho na terra, cultivando produtos para cobrir as necessidades básicas para a subsistência. Neste ponto se fará a devolução de terras às comunidades, de maneira que se produzam as economias locais.

Trabalhar em reciprocidade

Bem Viver é retomar a reciprocidade do trabalho nas comunidades. Nos povos indígenas esta prática se denomina ayni, que não é mais do que devolver em trabalho a ajuda prestada por uma família em uma atividade agrícola, como o plantio ou a colheita. “É mais um dos princípios ou códigos que garantirão o equilíbrio nas grandes secas”, explica o Ministro das Relações Exteriores.

Proteger as sementes

Bem Viver é proteger e guardar as sementes para que no futuro se evite o uso de produtos transgênicos. O livro Viver Bem, como resposta à crise global, da Chancelaria da Bolívia, especifica que uma das características deste novo modelo é preservar a riqueza agrícola ancestral com a criação de bancos de sementes que evitem a utilização de transgênicos para incrementar a produtividade, porque se diz que esta mistura com químicos prejudica e acaba com as sementes milenares.

Respeitar a mulher

Bem Viver é respeitar a mulher, porque ela representa a Pachamama, que é a Mãe Terra que tem a capacidade de dar vida e de cuidar de todos os seus frutos. Por estas razões, dentro das comunidades, a mulher é valorizada e está presente em todas as atividades orientadas à vida, à criação, à educação e à revitalização da cultura. Os moradores das comunidades indígenas valorizam a mulher como base da organização social, porque transmitem aos seus filhos os saberes de sua cultura.

Viver Bem e NÃO melhor

Bem Viver é diferente de viver melhor, o que se relaciona com o capitalismo. Para a nova doutrina do Estado Plurinacional, viver melhor se traduz em egoísmo, desinteresse pelos outros, individualismo e pensar somente no lucro. Considera que a doutrina capitalista impulsiona a exploração das pessoas para a concentração de riquezas em poucas mãos, ao passo que o Viver Bem aponta para uma vida simples, que mantém uma produção equilibrada.

Escutar os anciãos

Bem Viver é ler as rugas dos avós para poder retomar o caminho. O Chanceler destaca que uma das principais fontes de aprendizagem são os anciãos das comunidades, que guardam histórias e costumes que com o passar dos anos vão se perdendo. “Nossos avós são bibliotecas ambulantes, assim que devemos aprender com eles”, menciona. Portanto, os anciãos são respeitados e consultados nas comunidades indígenas do país (CHOQUEUANCA, 2010b [tradução nossa]).

Por tudo que foi exposto até aqui, faz todo sentido observar e analisar o modo de vida das comunidades quilombolas. Isso porque tratam-se de comunidades historicamente marginalizadas e que constroem um modo de vida baseado na cooperação e não na utilização

irracional dos recursos naturais, na promoção da saúde e na busca pela melhoria das condições de vida da comunidade e da natureza.

Tal ponto pode ser também verificado na própria definição de Povos e Comunidades Tradicionais presente no Decreto 6.040/2007, onde lê-se que:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (...)" (BRASIL, 2007).

Temos que, a partir da legislação supracitada, a própria definição de povos e comunidades tradicionais no Brasil indica como característica dessas populações as relações harmoniosas com os recursos naturais, uma vez que essa postura é condição de sua própria reprodução social através das gerações. Essa aproximação entre o conceito de povos e comunidades tradicionais, no caso, especificamente quilombola, e os princípios do Bem Viver é o que passaremos a verificar na próxima seção.

Princípios do Bem Viver na Comunidades Quilombola Sítio Arruda

Nesta seção, pretendemos identificar e analisar algumas práticas dos moradores da comunidade Quilombola Sítio Arruda que têm como princípio o Bem Viver. O material a ser analisado é composto por uma série de filmes documentários disponíveis na plataforma *YouTube*.

Cabe mencionar que a proposta metodológica é eminentemente teórica, de caráter qualitativo, a partir de revisão e delineamento bibliográfico em torna da filosofia do Bem Viver. Como complemento metodológico, lançamos mão de documentário extraído do *YouTube*, sobre a comunidade quilombola do Sítio Arruda, na região do Cariri, a fim de localizar os registros práticos do Bem Viver, ou seja, como os princípios do Bem Viver, como o (re)incorporar a agricultura, proteger as sementes, respeito aos saberes ancestrais, respeito às mulheres, entre outros aspectos, pode ser verificados na cotidianidade prática do Sítio Arruda. Ou seja, o recurso digital – assim como algumas imagens do próprio documentário reproduzidas neste artigo – não possui autonomia em si, mas é instrumentalizado no sentido de explicitar a dimensão prática dos princípios do Bem Viver em uma determinada dinâmica social, conforme sustenta Dias *et al* (2018). Dito isto, o nervo central que orienta nossas diretrizes metodológicas é a unidade teoria e prática/conceito e realidade, em uma perspectiva dialética, na medida em

que o conceito que tem de expressar o real não é algo fechado, puro e estático, mas, ao contrário, é a expressão em pensamento de configurações sociais dinâmicas, passíveis de contradições e questionamentos reflexivos.

Um ponto merece ser ressaltado: a escolha das falas e discursos dos moradores da comunidade que pudessem ser articulados com o conceito de Bem Viver não foi algo aleatório. Captamos aqueles elementos da dinâmica social que explicitam, não de forma direta, mas implícita, o Bem Viver. Por exemplo, nos registros relacionados ao saber ancestral e ao manejo com a terra. Isso porque sendo o Bem Viver um conjunto de princípios, e algo relacionado à experiência de vida, importa menos capturar uma elaboração conceitual por parte dos moradores e mais evidenciar que a forma como a comunidades quilombola Sítio Arruda organiza socialmente seu modo de vida vai ao encontro do que é compreendido como os fundamentos do Bem Viver.

"Água pra luta": do sofrimento ao orgulho de ser quilombola

No documentário "O Quilombo resiste: conhecendo a história da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda"⁸, Severino Caetano (Pai Lourenço), líder da comunidade, conforme a figura 1, recupera a trajetória dos primeiros moradores do local, caracteriza as primeiras moradias e cita nominalmente as pessoas que constituíram inicialmente a comunidade.

Severino retoma a importância da Associação local e a produção agropecuária da comunidade, com destaque para as culturas do feijão, mandioca e do milho e a criação de pequenos animais.

Nesse ponto já conseguimos identificar um dos princípios do Bem Viver elencado por Choquehuanca (2010b), que diz respeito ao trabalho com a terra e o fortalecimento da economia local, princípio caracterizado como (re) incorporação da agricultura, uma prática já bastante recorrente no Quilombo Sítio Arruda.

Um destaque no relato de Severino é dado à importância da água da cisterna, utilizada pelos moradores para consumo, utilização na alimentação. Já a água para banho e lavagem de roupas depende de outra cisterna de maior capacidade, chamada de "cisternão", com capacidade de armazenamento de 52 mil litros que perduram durante um ano. A essa quantidade é necessário acrescentar uma quantia de água comprada para que o abastecimento seja garantido até o final do período da seca. Nesse ponto, observamos nitidamente um dos princípios do Bem

⁸ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=u3SA2rgpClk&t=139s>>. Acesso em: 30 de ago. de 2021.

Viver citado por Choquehuanca (2010b), que diz respeito à distribuição racional e bom aproveitamento da água.

A valorização dos saberes das mulheres mais velhas da comunidade, como as rezadeiras e as parteiras, também é destacada. As mulheres mais novas recebem esses saberes, o que, para Severino, indica que o grupo possui uma capacidade de manutenção e transmissão das tradições, das memórias e dos saberes. Tal ponto vincula-se diretamente com dois princípios do Bem Viver. O primeiro diz respeito à valorização das mulheres, uma vez que as mulheres representam a própria Mãe Terra, capaz de gerar vida e de cuidar de todos os seus frutos. O outro ponto diz respeito a valorização das anciãs, que, conforme Choquehuanca (2010b), devem ser escutadas, pois elas são fontes de aprendizagem que guardam histórias e costumes. Em síntese, a valorização dos saberes das mulheres mais velhas pela comunidade conjuga dois importantes princípios do Bem Viver atestando o argumento anunciado logo no início deste artigo de que há uma correlação direta entre o que é conceituado como Bem Viver e o que é relatado e praticado na comunidade quilombola Sítio Arruda.

Severino também relata a fabricação artesanal de tijolos usados na construção e melhoria das unidades habitacionais. Tal elemento é indicativo de que a comunidade possui uma produção e gestão coletiva e sustentável relacionada à moradia. Ele detalha alguns dos procedimentos que envolvem essa produção: cavar e irrigar a terra, amassar e pilar o material. Essa produção deve ocorrer no mês de junho e alguns moradores se destacam na quantidade de tijolos "batidos", sendo sempre requisitados pela comunidade. A fabricação artesanal de tijolos também remete aos princípios do Bem Viver, uma vez que reúne características de um trabalho feito a partir de um regime de reciprocidade (mutirões coletivos) e utilização de forma equilibrada dos recursos naturais cujo objetivo também é o de alcançar uma vida mais simples, tal como conceitualizado por Choquehuanca (idem).

O relato de Severino também aborda as memórias da escravidão, enfatizando o sofrimento com um regime de trabalho que era marcado por privações e pela falta de acesso à terra. Essa percepção de um passado difícil e de que a vida melhorou nos últimos anos, exemplificado com a qualidade das moradias e a superação de uma situação de insegurança alimentar em um passado não tão distante, é diretamente vinculada com a construção da identidade quilombola. Ou seja, o fortalecimento político decorrente da autoafirmação identitária foi parte fundamental de um processo de conquistas sociais ocorridas na comunidade quilombola do Sítio Arruda. Aqui podemos identificar mais um princípio do Bem Viver, que diz respeito justamente sobre a valorização e recuperação da identidade (CHOQUEHUANCA, 2010b).

Severino também fala sobre a importância da transmissão aos mais jovens da história local como forma de não se esquecer o passado, conforme a figura 2, e como uma possibilidade de se reconstruir o futuro, o que passa pelo envolvimento das crianças nessas questões. Aqui também podemos identificar o princípio do Bem Viver do fortalecimento da identidade e também o princípio da complementaridade, que diz respeito a todos os membros de uma comunidade necessitarem um do outro e também aprenderem um com o outro.

Esse princípio da complementaridade também pode ser associado com a fala de Severino sobre a existência das rezadeiras e seus conhecimentos sobre as plantas medicinais. Nesse ponto, Choquehuanca (idem) exemplifica dizendo que o ser humano não deve matar as plantas porque elas complementam a sua existência e ajudam para que sobreviva. Por último, as falas sobre as manifestações religiosas remetem aos valores identitários da comunidade quilombola Sítio Arruda e se aproximam do princípio do Bem Viver referente à defesa da identidade.

"Corrente suja e corrente limpa": concepções de saúde e doença

O segundo documentário a ser analisado é intitulado "Rezas e plantas medicinais no Sítio Arruda: a cura pela ancestralidade"⁹. Francisca Claudina do Nascimento (mãe Chica), diz que aprendeu com "*o povo mais velho*" a rezar, contra mau olhado, quebranto, dor de cabeça de sol, espinhela caída, dentre outros males. Mãe Chica retoma elementos biográficos localizando em um período da sua vida que esteve doente o marco para que iniciasse seu aprendizado acerca das rezas.

Figura 3 – Mãe Chica rezadeira da Comunidade



Fonte: Dados da pesquisa (2021).

⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PEqhN__6ReE&list=PLOoE69U2m--IsDM4uqSFInX4xHmRn5hoc&index=2>. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

Mãe Chica explica que o conhecimento para efetuar as rezas deriva de um dom da pessoa. Essa condição determina para quem os conhecimentos podem ser transmitidos, uma vez que uma pessoa sem dom não poderá aprender o que lhe foi ensinado. Os relatos de Mãe Chica indicam que, muitas vezes, a doença de fundo espiritual relaciona-se à sujeira e a saúde à limpeza do campo espiritual da pessoa.

Os males espirituais, por sua vez, atuam no corpo físico provocando sintomas, como vários tipos de dores, inflamações, etc. A essa relação entre males espirituais e desequilíbrio do físico soma-se outra condição da pessoa adoentada, o fato dela possuir um "corpo aberto". Uma pessoa com o "corpo aberto" possui mediunidade e estará passível de ser afetada por espíritos de mortos que lhe causam mal. Ter corpo fechado ou aberto é uma condição de nascença, assim como o dom para o aprendizado das rezas.

Mãe Chica diz ter abandonado as rezas que fazem a limpeza dos corpos, mas continua com as chamadas rezas fáceis - direcionadas para as crianças para tirar mau olhado, quebranto e vento caído. Com relação aos remédios, ela diz que para as crianças são indicados chá de alecrim, raiz de melissa cozida com água e açúcar para diarreia. A fé é citada como um elemento fundamental para o êxito no tratamento de saúde e Mãe Chica cita nominalmente as santas as quais têm devoção, como Nossa Senhora da Saúde, Nossa Senhora do Livramento, Nossa Senhora da Santa Paz e Imaculada Conceição.

De uma maneira geral, é possível afirmar que alguns princípios do Bem Viver, conforme sistematizados por Choquehuanca (2010b), estão presentes nas falas de Mãe Chica, principalmente os que dizem respeito ao conhecimento sobre as plantas medicinais e a promoção da saúde a partir de valores próprios da identidade quilombola detidos e transmitidos pelas mulheres anciãs.

Entre as brocas e as onças

No documentário "Memórias, estórias e fatos do Sítio Arruda"¹⁰, Raimundo do Nascimento, filho de Mãe Chica, relembra como era a paisagem do local no início da comunidade. Com o tempo, foi sendo feito o manejo e a abertura de brocas para o plantio das roças. O seu relato é interessante pois retoma a formação agrária informando sobre as roças que foram se juntando, processo que envolveu a compra de terras de outros proprietários.

¹⁰ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=0bBa2vw5U_4&list=PL0oE69U2m--IsDM4uqSFIInX4xHmRn5hoc&index=3&t=291s. Acesso em 31 ago. 2021.

Raimundo do Nascimento conta, por exemplo, a história dos primeiros roçados de mandioca, revelando que as mudas foram trazidas nos ombros de um lugar distante. Ao lembrar a antiga paisagem, ele diz que havia o predomínio da mata e presença de animais ferozes, como onças. As primeiras moradias eram barracos de pau e a sobrevivência no lugar envolvia a busca por alimentos em lugares distantes, como as serras.

Ao afirmar que "*hoje estão no céu*" em comparação à época de seu pai, Raimundo evoca a importância do trabalho coletivo sobre uma paisagem que com o manejo correto tornou-se produtiva. A fala de Raimundo vincula-se diretamente com o princípio do Bem Viver da valorização da agricultura, do trabalho como forma de crescimento e da relação equilibrada com a Natureza (CHOQUEHUANCA, 2010b), na medida em que remete a práticas e tradições culturais historicamente consolidadas na comunidade.

"Eu tenho fé"

No documentário "Fé, oração e costumes: relatos e vivências do Sítio Arruda"¹¹ Maria Eliane de Souza inicia dizendo que no dia 01 de maio, dia de Santa Maria, costuma-se acordar bem de manhã para coletar flores que depois são fixadas nos batentes das portas de entrada das casas, que depois irão receber a visita da Santa, de acordo com a figura abaixo. Ela destaca que durante todo o mês de maio todas as flores são benzidas.

Figura 5 – Flores nas portas das casas para saudar Santa Maria no dia 01 de maio



Fonte: Dados da Pesquisa (2021).

¹¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=uqqr6m6NL9TI&list=PLOoE69U2m--IsDM4uqSFInX4xHmRn5hoc&index=4>>. Acesso em: 30 de ago. de 2021.

Maria Eliane passa a indicar o uso medicinal de algumas dessas plantas, como a caatingueira, utilizada para controlar o catarro. Interessante é que ela associa as propriedades das plantas com a fé de quem as utiliza. Outra moradora da comunidade quilombola do Sítio Arruda que cede entrevista nesse documentário é Dona Edênia de Sousa. Em sua fala, ela aborda o aprendizado das rezas com "*as mais velhas*" e cita algumas rezas revelando sua estrutura, parte do conteúdo e materiais utilizados, como algodão e agulha. Ela também aborda a condição que envolve as pessoas médiuns citando sua irmã. Nesse ponto, ela explica que o médium tem guias (mentores espirituais) bons e maus.

Figura 7 – Plantas medicinais nos quintais da comunidade



Fonte: Dados da pesquisa (2021).

Raimundo do Nascimento, que cedeu entrevista no documentário comentado na seção anterior, também participa desse documentário abordando questões relativas à fé. Algo interessante citado em sua fala diz respeito às pessoas adoentadas que se encontram fora do território quilombola. Segundo ele, essas pessoas recebem orações de rezadeiras do Sítio Arruda e alcançam a cura. Ele também explica um pouco mais sobre os encostos que atormentam algumas pessoas, exemplificando que esse mal é como se fosse algo pesado que se coloca sobre quem está em sofrimento.

Nessa situação, o rezador deve "puxar" o encosto para retirá-lo. Ocorre que ao fazer isso essa sobrecarga negativa se dirige para o próprio rezador, que tem agora que encaminhar esse encosto para um lugar distante. Como todo esse procedimento é exaustivo, rezadores em idade

avançada tendem a evitar o oferecimento desse tratamento, como é o caso de sua mãe, Dona Chica.

O interessante a notar nesse documentário é que existe uma concepção generalizada entre os moradores de que a manutenção da saúde depende necessariamente do controle de coisas más e/ou negativas, da proteção e do combate às forças maléficas. Ou seja, o bem só poderá se manter se o mal for devidamente neutralizado. O fato dessa dicotomia bem e mal ser tão enfatizada talvez revele o sentido mais profundo do Bem Viver, qual seja, se não forem praticadas e buscadas formas necessariamente benéficas de ser e estar no mundo, o que dominará será exatamente o seu contrário.

"Aqui todo mundo é parceiro"

No documentário "Pedagogias do quilombo: experienciando o Bem Viver nas narrativas de Fátima Lourenço"¹², o relato é da moradora Maria de Fátima Lourenço Bispo, que pertence à primeira família a chegar na comunidade Sítio Arruda. O relato marca as dificuldades iniciais da permanência no lugar, como a precariedade das moradias. Ela ressalta a importância da existência atual das cisternas para o fornecimento da água, uma vez que inicialmente esse abastecimento era feito a partir de água de açudes.

O relato traça um panorama das transformações ocorridas na comunidade destacando a evolução da organização política com a autoidentificação como quilombola. Ela ressalta o processo educativo da comunidade assim como a educação formal conquistada por alguns dos moradores.

Com relação à produção agrícola da comunidade, ela ressalta as culturas do milho, feijão e mandioca. Ela diz que todos os moradores se ajudam com alimentação e no acesso aos serviços de saúde. Alguns desses serviços de saúde são ofertados pelas mulheres, as mezinheiras, que ofertam preparados de plantas medicinais.

Ela cita a terreirada, batida de tambor, que é realizada com o objetivo de promover brincadeiras para as crianças. Ela destaca o trabalho comunitário que ocorre para a construção das casas com tijolos fabricados artesanalmente. A construção de uma capela é tida como a realização de um sonho, realizada pela doação de dízimos dos moradores e envolveu o trabalho de pedreiros da própria comunidade. Maria de Fátima destaca todas as atividades que são desenvolvidas atualmente nessa capela, como as missas, velórios e bingos beneficentes.

¹² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZLIDQnHBdXg&list=PL0oE69U2m--IsDM4uqSFIInX4xHmRn5hoc&index=5>>. Acesso em: 5 de set. de 2021.

Ela também destaca os aprendizados que são transmitidos internamente, como os cuidados com os filhos que as mães mais velhas repassam para as mães mais novas. Ela destaca que os moradores mais velhos possuem muitos conhecimentos, como de plantas medicinais, de rezas, dos solos, das estações. Esses conhecimentos são considerados muito importantes e os anciãos são reconhecidos como "*professores da vida*".

Maria de Fátima argumenta que atualmente é necessário que a escola trabalhe a história quilombola, para que as crianças possam ter orgulho de se auto identificar como quilombola. Porque ser quilombola se refere a um conhecimento tradicional que veio da família. Pois essas pessoas tinham muitos conhecimentos que foram transmitidos pelas gerações. Maria de Fátima argumenta que o Bem viver é um modo de viver de forma harmônica, de viver a comunidade em parceria, ter o vizinho como o seu amigo e ajudar as pessoas que precisam. Ela diz que o Bem Viver na comunidade é bem aplicado, pois é uma comunidade feliz marcada pela colaboração entre todas as famílias.

Um ponto interessante informado por Maria de Fátima diz respeito à tradição dos moradores em possuírem em suas casas a planta arruda, que dá o nome à comunidade. Ela explica que essa planta tem o poder de retirar a energia negativa carregada por algumas pessoas. Com isso, todas as casas da comunidade sempre estão protegidas contra essa negatividade. Como o leitor pode notar, que ponto vai ao encontro do que tratamos ao fim da última seção. De uma maneira geral, Maria de Fátima é a única moradora que cita literalmente o conceito de Bem Viver, o que revela sua formação política e intelectual de destaque na comunidade, e seu relato corrobora e exemplifica todos os princípios do Bem Viver que foram citados de maneira implícita pelos outros moradores.

"Bem Viver é envolvimento"

Finalmente, no documentário "O Quilombo de Arrudas e o Bem Viver sob o olhar das experiências/vivências das irmãs Verônica e Valéria Carvalho"¹³ são abordados de forma mais evidenciadas os princípios do Bem Viver e isso se explica devido ao fato de Verônica Neuma das Neves Carvalho, mulher preta sexagenária, ser ativista do movimento negro e integrante do Grupo de Valorização Negra do Cariri/GRUNEC.

Verônica não é moradora da comunidade e sim alguém que atuou diretamente no processo de fortalecimento político e identitário da comunidade quilombola Sítio Arruda. No

¹³ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=c-NB9zQNdaI&list=PL0oE69U2m--IsDM4uqSFIInX4xHmRn5hoc&index=6>>. Acesso em: 10 de set. de 2021.

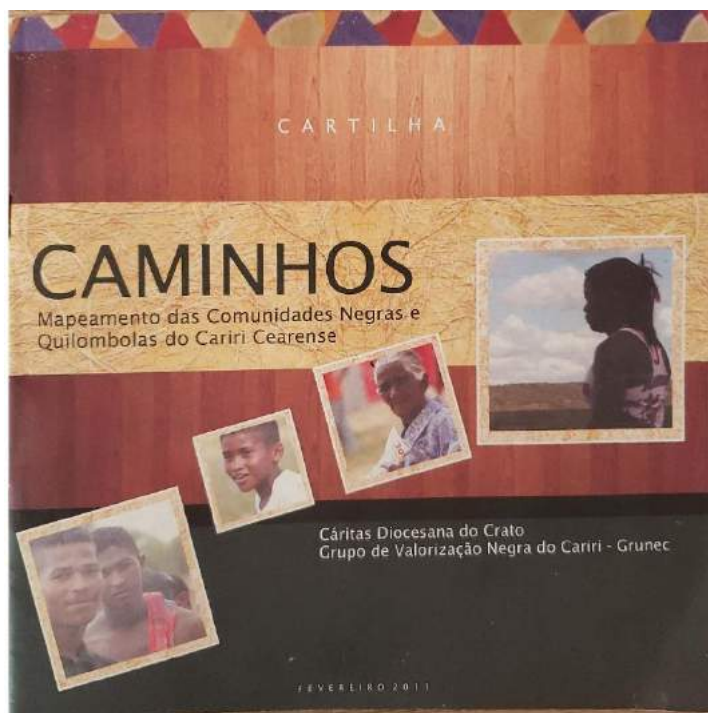
documentário ela relembra como foi a chegada à comunidade quilombola que, à época, apesar da riqueza cultural era muito carente de políticas públicas. Foi, então, identificada a necessidade de formação política e busca por direitos. O diálogo com a gestão pública foi iniciado. Esse processo de fortalecimento político resultou quase que imediatamente na construção de 18 (dezoito) cisternas e na entrada no programa "Luz para Todos".

Verônica diz que a comunidade estava desanimada e com essas conquistas iniciais houve muita esperança renovada. As formações foram continuadas, como o de gerenciamento de recursos hídricos, associativismo e cooperativismo. Também foi iniciado um trabalho com as mulheres de revitalização cultural, fortalecimento identitário e questão agrária.

Verônica diz algo importante ao identificar esse processo ocorrido na comunidade como uma relação de envolvimento. Para ela, é esse envolvimento o que sustenta o Bem Viver. Em suas palavras, o povo envolvido constrói o Bem Viver. Ela diz que Arrudas é a comunidade que muda a história do Ceará, e se a historiografia não reconhece a população negra como construtora da história do Ceará, a história de Arrudas precisa ser recontada.

De acordo com Verônica, o GRUNEC executou na comunidade de Arrudas os princípios civilizatórios africanos, quais sejam, a valorização da oralidade, a ludicidade como princípio pedagógico fundamental para o aprendizado e as grandes rodas de aprendizado, um dos trabalhos desenvolvidos pelo GRUNEC foi a Cartilha Caminhos, que realizou o mapeamento das Comunidades Negras e Quilombolas da região do Cariri conforme a figura 10. Nesse documentário, a irmã de Verônica, Valéria Gercina das Neves Carvalho, chama a atenção para a entrada de estudantes quilombolas no Ensino Superior, por certo um grande avanço como outros referentes à existência de uma escola bem estruturada na comunidade e a consolidação da política assistencial.

Figura 10 – Cartilha Caminhos, desenvolvida pelo GRUNEC em 2011



Fonte: Dados da pesquisa (2021).

Ao fim, Verônica sintetiza dizendo que o que ocorreu na Comunidade Quilombola Sítio Arruda, em suas palavras "*é avanço, isso é conquista, isso é fruto de muita reflexão do povo que quer construir o Bem Viver com a comunidade*".

Considerações finais

Este artigo pretendeu demonstrar que os princípios conceitualizados como Bem Viver (ACOSTA, 2016; CHOQUEHUANCA, 2010b) estão presentes nos discursos dos moradores da comunidade quilombola Sítio Arruda, localizada em Araripe, Ceará. A partir de uma revisão bibliográfica sobre o tema e da análise de uma série de documentários disponíveis na plataforma *YouTube*, em que alguns moradores narram suas experiências e histórias da comunidade, foi possível identificar e analisar de quais formas o Bem Viver é valorizado no Sítio Arruda.

Dentre os princípios do Bem Viver passíveis de serem identificados nas falas dos moradores destacam-se a valorização da prática da agricultura, o uso racional da água, a valorização das mulheres e dos anciãos, a defesa da identidade, a relação de complementaridade entre os seres humanos e a Natureza e a valorização do trabalho como crescimento.

Espera-se que o presente artigo possa colaborar para a valorização da comunidade quilombola do Sítio Arruda a partir da divulgação de seus saberes a fim de que a população

quilombola possa garantir efetivamente seus direitos que historicamente são invisibilizados possa cada vez mais garantir seus direitos sociais e, ao mesmo tempo, servir de exemplo e inspiração na construção de um futuro em que os princípios do Bem Viver sejam predominantes.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tra. Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Elefante, 2016.

ACOSTA, A.; BRAND, U. *Pós-extratativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista*. São Paulo: Elefante, 2018.

ALCANTARA, L.; SAMPAIO, C. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível? *Desenvolvimento e Meio Ambiente*: Curitiba, v.40, p.231- 251, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v40i0.48566>.

BRASIL. Presidência da República. *Decreto 6.040, de 07 de fevereiro de 2007*. Institui a Política de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em 13 de set. 2021.

CUBILLO-GUEVARA, A. P.; HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; GARCÍA-ÁLVAREZ, S. El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina. *Revista iberoamericana de estudios de desarrollo*, v. 5, n. 2, p. 30-57, 2016.

CHOQUEHUANCA, D. 2010b. “*O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*.”, in: *La Razón*, 31 de janeiro de 2010, La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 2010. Disponível em: http://www.altaalegremia.com.ar/Vivir_Bien.phtml. Acesso em: 02 set. 2021.

DIAS, A. R. M.; CASTILHO, K. C.; SILVEIRA, V. S. Uso e interpretação de imagens e filmagens em pesquisa qualitativa. *Ensaios Pedagógicos* (Sorocaba), v. 2, n. 1, p. 81-88, 2018.

GARCIA, E. Decrescimento e Bem Viver: algumas linhas para um debate adequado. In: LENA, Philippe. NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. *Enfrentando os limites do crescimento: sustentabilidade, decrescimento e prosperidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6ª ed. Editora Atlas SA, 2008.

HABERMAS, J. *Teoria de la acción comunicativa*. Tradução: Manuel Jimenez Reondo. Madri: Taurus, 1987.

MARX, K. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. Tradução: José Jeseus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

REVISTA ÁFRICA E AFRICANIDADES. *Documentário O Quilombo resiste: conhecendo a história da Comunidade Quilombola do Sítio Arruda*. YouTube, 17 de maio de 2021. Disponível em: <https://youtu.be/u3SA2rgpClk> . Acesso em: 23 ago. 2021.

REVISTA ÁFRICA E AFRICANIDADES. *Documentário Rezas e plantas medicinais do Sítio Arruda: a cura pela ancestralidade*. YouTube, 22 de julho de 2021. Disponível em: https://youtu.be/PEqhN__6ReE . Acesso em: 24 ago. 2021.

REVISTA ÁFRICA E AFRICANIDADES. *Documentário Memórias, estórias e fatos do Sítio Arruda*. YouTube, 29 de julho de 2021. Disponível em: https://youtu.be/0bBa2vw5U_4. Acesso em: 26 ago. 2021.

REVISTA ÁFRICA E AFRICANIDADES. *Documentário Fé, oração e costumes: relatos e vivências do Sítio Arruda*. YouTube, 31 de julho de 2021. Disponível em: <https://youtu.be/uqqr6NL9TI>. Acesso em: 30 ago. 2021.

REVISTA ÁFRICA E AFRICANIDADES. *Documentário Pedagogias do quilombo: experienciando o Bem Viver nas narrativas de Fátima Lourenço*. YouTube, 22 de agosto de 2021. Disponível em: <https://youtu.be/ZLIDQnHBdXg>. Acesso em: 31 ago. 2021.

REVISTA ÁFRICA E AFRICANIDADES. *Documentário O Quilombo de Arrudas e o Bem Viver sob o olhar das experiências/vivências das irmãs Verônica e Valéria Carvalho*. YouTube, 01 de setembro de 2021. Disponível em: <https://youtu.be/c-NB9zQNdaI>. Acesso em: 02 set. 2021.

ROSA, L. D. Bem viver e terra sem males: a cosmologia dos povos indígenas como uma epistemologia educativa de decolonialidade. *Educação*, Porto Alegre, v.42, n.2, p.298- 307, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.15448/1981-2582.2019.2.27652>.

REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE E DIFERENÇA A PARTIR DO CONVÍVIO COM AS CRIANÇAS TERENA DA ALDEIA URBANA DARCY RIBEIRO, CAMPO GRANDE – MS

REFLECTIONS ON IDENTITY AND DIFFERENCE FROM THE COEXISTENCE WITH CHILDREN TERENA FROM THE URBAN VILLAGE DARCY RIBEIRO, CAMPO GRANDE - MS

REFLEXIONES SOBRE LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA A PARTIR DE LA CONVIVENCIA CON LOS NIÑOS TERENA DE LA ALDEA URBANA DARCY RIBEIRO, CAMPO GRANDE - MS

Daniele Gonçalves Colman¹⁴

Gustavo dos Santos Souza¹⁵

Resumo: O presente artigo é resultado de discussões formuladas a partir da construção da pesquisa realizada em 2021, intitulada: “O brincar com as crianças Terena em Campo Grande/MS: identidades e diferenças”, cujas análises estão amparadas teoricamente nos Estudos Culturais e nos teóricos do grupo Modernidade e Colonialidade. O texto estrutura-se sob um estudo bibliográfico de caráter qualitativo, apoiado teórico-metodologicamente sob as pesquisas pós-críticas em educação de Meyer e Paraíso (2012; 2014). O texto em tela tem por objetivo apresentar um breve levantamento sobre pesquisas realizadas com crianças indígenas em diversos contextos e a articulá-lo com reflexões empírico-teóricas sobre a pesquisa com crianças indígenas da Aldeia Urbana Darcy Ribeiro.

Palavras-chave: Criança indígena; Aldeia Urbana Darcy Ribeiro; Pesquisar com crianças indígenas; Diferença.

Abstract: This article is the result of discussions formulated from the construction of the research conducted in 2021, entitled: "Play with children Terena in Campo Grande/MS: identities and differences" whose analyses are theoretically supported in Cultural Studies and in the theorists of the Modernity and Coloniality group. The text is structured under a bibliographic study of a qualitative character, supported theoretically-methodologically under the post-critical research in education of Meyer and Paraíso (2012; 2014). The text on screen aims to present a brief survey on research conducted with indigenous children in various contexts and to articulate it with empirical-theoretical reflections on research with indigenous children of the Darcy Ribeiro Urban Village.

Palavras-chave: Indigenous child; Darcy Ribeiro Urban Village; Research with indigenous children; Difference.

Resumen: El presente artículo es el resultado de discusiones formuladas a partir de la construcción de la investigación realizada en 2021, titulada: “El jugar con los niños Terena en Campo Grande/MS: identidades y diferencias”, cuyos análisis están amparados teóricamente en los Estudios Culturales y en los teóricos del grupo Modernidad y Colonialidad. El texto se estructura sobre un estudio bibliográfico de carácter cualitativo, apoyado teórico-metodológicamente bajo las investigaciones post-críticas en educación de Meyer y Paraíso (2012; 2014). El texto en pantalla tiene por objetivo presentar un breve estudio sobre investigaciones realizadas con niños indígenas en diversos contextos y a articularlo con reflexiones empírico-teóricas sobre la investigación con niños indígenas de la Aldea Urbana Darcy Ribeiro.

¹⁴ Doutoranda pela Universidade Católica Dom Bosco.

¹⁵ Mestrando pela Universidade Católica Dom Bosco. gustaucdb@gmail.com.

Palabras clave: Niño indígena; Aldea Urbana Darcy Ribeiro; Investigar con niños indígenas; Diferencia.

Introdução

A investigação em tela situa-se no campo teórico dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais voltados às reflexões sobre identidade e diferença, trazendo para discussão a criança indígena enquanto sujeito protagonista. Para chegarmos ao conjunto de escritos que constituem este texto, foi necessária uma abordagem qualitativa de investigações de cunho bibliográfico, cujo foco fossem as crianças indígenas, selecionando diversas pesquisas que contribuíssem com o nosso objetivo de fazer emergir reflexões a partir do convívio com as crianças da Aldeia Urbana Darcy Ribeiro.

Fruto de uma pesquisa de doutorado em andamento, o artigo se consolida enquanto uma articulação a partir da convivência com as crianças que vivem e circulam pela Aldeia Urbana Darcy Ribeiro, com teóricos que trabalham as perspectivas críticas sobre os estudos com crianças indígenas. Dessa forma, amparamo-nos na ideia de que a criança não é um mini adulto, mas que apresenta modos próprios de ser, viver e conviver em meio ao contexto sociocultural em que perambulam (Adir Casaro NASCIMENTO; Antonio Jacó BRAND; Antônio Hilário AGUILERA URQUIZA, 2006).

Ao pensarmos em produzir pesquisa com povos indígenas, devemos primeiramente realizar uma reflexão sobre como nos portamos diante do diálogo que queremos estabelecer com os povos originários. Dessa forma, uma auto reflexão metodológica se faz extremamente necessária, uma vez que toda pesquisa necessita de um “como fazer” (Dagmar Estermann MEYER; Marluce Alves PARAÍSO, 2014) para se alcançar os objetivos estabelecidos, entretanto, para se desenvolver de maneira ética, sempre respeitando os limites e levando em conta as diferenças colocadas pelos sujeitos da investigação.

Nesse sentido, enquanto pesquisadores preocupados com o bem-estar dos sujeitos da pesquisa, devemos buscar coletivamente a melhor forma de construirmos conhecimento. Daniele Gonçalves Colman e Gustavo dos Santos Souza (2021) ressaltam que é necessário deixar para trás o estigma da pesquisa moderna utilizado para realizar investigações *sobre* indígenas e passar para a pesquisa *com* povos indígenas e nesse contexto:

[...] é de extrema importância que o pesquisador se coloque numa posição de cooperador na produção do conhecimento, enxergando aqueles que o rodeiam como sujeitos históricos, produzidos sócio-culturalmente, carregados de subjetividade, caracterizados pelos seus processos formativos, histórias e experiências de vida. Esses e outros pontos que podem ser elencados,

influenciam diretamente na maneira como estes se portam diante de determinada situação (COLMAN, SOUZA, 2021, p.2).

Por isso, ao idealizarmos o presente artigo, escolhemos como amparo teórico-metodológico os estudos de Meyer e Paraíso (2014), que nos sustentam quando trabalham as metodologias críticas e, ao mesmo tempo, sensíveis nas pesquisas em educação, ressaltando que nós, pesquisadores e pesquisadoras,

[...] necessitamos ser abertas e flexíveis; não podemos ser rígidas em nenhum instante desse pesquisar, porque precisamos estar sempre abertas a modificar, (re)fazer, (re)organizar, (re)ver, (re)escrever tudo aquilo que vamos significando ao longo da nossa investigação. A inquietação constante, a experimentação, os (re)arranjos, o refazer, o retomar inúmeras vezes é parte do nosso modo de fazer pesquisa. (MEYER; PARAÍSO, 2014, p. 43)

Pesquisar com crianças indígenas em contexto urbano é isso, um constante rearticular metodológico que exige flexibilidade e muita sensibilidade por parte do pesquisador, onde “há a necessidade de sair da lógica da razão e seguir o caminho do aprofundamento teórico-afetivo, sinalizado por um pensamento flexível e intuitivo”. (Maria Aparecida BERGAMASCHI; João Vicente Silva SOUZA, 2016, p. 216). As especificidades que marcam as pesquisas com crianças indígenas estão na imprevisibilidade e em suas coletividades, características que dificultam o delimitar espaço, tempo e ação. Um modo de ser e estar no mundo que marca a diferença e a identidade das crianças.

A partir das análises desenvolvidas na pesquisa, é possível identificar elementos que marcam essa diferença da criança indígena. Nesse sentido, propomos trazer um levantamento das produções acadêmicas sobre/com crianças indígenas em contexto urbano no Mato Grosso do Sul. Na intenção de compreender o campo de pesquisa, as teorias adotadas e os procedimentos metodológicos utilizados, o texto apoia-se em uma metodologia de caráter qualitativo e busca, por meio da revisão bibliográfica de produções acadêmicas, contribuir para ampliar as pesquisas nesse assunto.

Essas produções foram e estão sendo mapeadas desde 2019 através do banco de Teses e Dissertações da Capes, em textos publicados em Anais de eventos acadêmicos e em periódicos de Programas de Pós-Graduação em Educação, História, Antropologia e outros que contemplam, em sua estrutura e organização curricular, linhas de pesquisas voltadas para os estudos indígenas.

A criança indígena em contexto urbano: o que revelam as produções de conhecimento

Os estudos envolvendo a temática indígena têm conquistado um grande espaço no cenário acadêmico nacional. Para isso, basta realizar uma pesquisa pelo Banco de Teses e Dissertações da Capes e por alguns periódicos acadêmicos de programas de pós-graduação que observamos uma crescente elaboração de trabalhos, destacando e apontando questões fundamentais de uma diversidade de epistemologias que são construídas ao longo de um processo.

Todas essas questões podem ser identificadas e, posteriormente, analisadas após a expansão dos programas de pós-graduação no Brasil. Mas, mesmo diante da expansão da pós-graduação, das produções acadêmicas e do crescimento das pesquisas com povos indígenas, é importante evidenciar que os estudos com/sobre criança indígena em contexto urbano ainda é uma lacuna a superar no cenário acadêmico do Estado de Mato Grosso do Sul e, até mesmo, do país. Essa afirmação pode ser compreendida com o reduzido número de trabalhos realizados com essa temática, apesar do campo de pesquisa registrar estudos desde a década de 1960, com o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira.

Os estudos sobre/com populações indígenas no Mato Grosso do Sul tem sido um diferencial nos programas de pós-graduação em Educação, História e Antropologia do estado, e tal fato pode ser observado com a inserção de pesquisadores indígenas nesses programas tendo como foco o próprio povo e também com a criação de linhas específicas para os estudos indígenas, têm proporcionado o crescimento das produções acadêmicas sobre a temática.

Ainda, nesse cenário, é importante registrar que esses estudos abordam diferentes temas de pesquisas com uma diversidade de epistemologias, o que tem contribuído para a sedimentação e a ressignificação de alguns estereótipos no campo dos estudos indígenas no Estado. Ainda nesse contexto, que se propõe a discussão do presente artigo, registramos que as pesquisas com/sobre crianças indígenas, embora tímidas, vem ganhando espaços nos programas de pós-graduação do Mato Grosso do Sul, fato comprovado pelas pesquisas realizadas dos pesquisadores: Adir Casaro Nascimento (UCDB), Beatriz dos Santos Landa (UEMS), Levi Marques Pereira (UFGD) e Antônio Hilário Aguilera Urquiza (UFMS). Parte dos resultados das pesquisas com crianças indígenas no Estado podem ser analisadas nos livros: Criança indígena: diversidade cultural, educação e representações sociais, organizado pelos pesquisadores: Adir Casaro Nascimento, Antônio Hilário Aguilera Urquiza e Carlos Magno

Naglis Vieira; Criança indígena: um olhar multidisciplinar de organização da procuradora Ariadne Cantú (2011).

Os estudos com populações indígenas em contexto urbano no Mato Grosso do Sul têm avançado pouco, e quando direcionamos as nossas lentes para a criança indígena em contexto urbano presenciamos uma lacuna ainda maior. Esse universo acadêmico envolve a população indígena que está no espaço urbano. Assim, diante desse intenso caminho investigativo, apresentamos as pesquisas realizadas com essa temática no Estado.

Os primeiros estudos com povos e crianças indígenas em contexto urbano no Mato Grosso do Sul aconteceu com Roberto Cardoso de Oliveira, em 1968 e Yara Penteado, em 1980. O trabalho de Penteado (1980) registrou a presença de indígenas que residiam na cidade de Aquidauana e Campo Grande. A pesquisa teve como objetivo encontrar os grupos domésticos identificados na pesquisa de Cardoso de Oliveira entre os anos de 1958 e 1960 e atualizar o “trabalho do tempo”, principalmente nas questões que se referem à identidade, migração, integração à vida nacional, perspectiva de vida e outros.

Outro elemento que surgiu com as aldeias urbanas foi o crescente número de crianças indígenas nas escolas públicas da cidade. Nesse sentido, dando continuidade ao mapeamento das produções e tendo como foco a criança indígena em contexto urbano, percebemos uma quantidade ainda menor de trabalhos realizados, tanto nos programas de pós-graduação do Estado e fora dele e nos órgãos de financiamento de pesquisas acadêmicas. Nesse sentido, apresentamos alguns autores que produziram suas dissertações sobre essa temática:

Sonia Aparecida Verga Brumatti (2007) defendeu no ano de 2007 a pesquisa intitulada: “Identidade indígena: algumas características de estudantes indígenas da Escola Estadual Presidente Vargas de Dourados” pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Brumatti (2007) busca na dissertação “investigar como adolescentes indígenas – habitantes da Reserva Indígena de Dourados – constroem suas identidades, por meio de redações, em contexto de escola não-indígena” (p.7). Como conclusão, a autora, a partir da teoria semiótica, coloca que

[...] a construção identitária erigida pela oposição: esses meninos e meninas, em relação ao seu mesmo grupo étnico, são índios que assumiram, como seus, valores oriundos da cultura não-índia – sujeito metamorfoseado, multifacetado; índio em vias de tornar-se outro – fato que se estabelece como fator da identidade, característica comum a todos eles. (Sonia Aparecida Verga BRUMATTI, 2007, p. 118).

Rafael Presotto Vicente Cruz, defendeu em 2009, “Projeto Córrego Bandeira – Cultura, Jogo e Territorialidade” pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade

Católica Dom Bosco. Cruz (2009) tem por objetivo “investigar as contribuições dos jogos propostos pelo Projeto Córrego Bandeira no fortalecimento do modo de ser das crianças e jovens Terena da Aldeia Urbana ‘Marçal de Souza’, atendidas pelo referido projeto social, desenvolvido pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e Instituto Ayrton Senna” (2009, p. 7).

Valéria Ap. Mendonça de Oliveira Calderoni, defendeu em 2011, “Nas tramas da igualdade e da diferença frente à alteridade dos alunos indígenas”, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco. A autora aponta como objetivo geral “investigar as concepções dos docentes de uma escola pública da educação básica sobre a igualdade/diferença da identidade indígena, identificando eventuais fatores em torno desses conceitos que, ao estabelecer relações com alunos índios, interferem na sua alteridade” (p. 8).

Ari Fernando Bittar, defendeu em 2011, “Projeto Córrego Bandeira e as Crianças Terena” pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco. O autor propôs “identificar as manifestações identitárias das crianças Terena que frequentam o Projeto Córrego Bandeira” (p. 7).

A dissertação de Michely Aline Jorge Espíndola (2013) “Jovens terena na cidade de Campo Grande (MS): política e geração”, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Espíndola (2013) propõe discutir “juventude indígena – etnia Terena - política – movimento indígena – e racismo” (p. 9) em contexto urbano.

A dissertação de Marcela Guarizo da Silva, “Presença de crianças indígenas em escolas municipais não indígenas de Dourados-MS: a educação na perspectiva intercultural”, foi defendida em 2013 pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Grande Dourados. A autora propõe “estudar as relações e identificar as barreiras encontradas em escolas públicas municipais não indígenas que atendem alunos indígenas da cidade de Dourados–MS, sob a perspectiva de um possível diálogo intercultural na educação, buscou-se identificar as estratégias que as escolas desenvolvem para lidar com as demandas de manifestações interculturais na época contemporânea e o modo como essa educação se consolida nesses espaços” (p. 8).

Josimara dos Reis Santos, defendeu a dissertação em 2015, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados com o título: Crianças Kaiowá no espaço urbano da Vila Cristina, Amambaí, MS: novos cenários de socialização. A autora propõe dialogar com os referenciais produzidos e contribuir com as abordagens relacionadas ao processo de socialização de crianças indígenas Kaiowá da Vila Cristina, no município de Amambai/MS. De acordo com a pesquisa, o processo de socialização

das crianças Kaiowá residentes na vila Cristina em Amambai/MS ocorre em variados espaços que o promovem, desde o âmbito doméstico aliado ao entorno que envolve as crianças.

Ainda, no sentido de ampliar o campo de pesquisa e sentindo a necessidade de compreender melhor a temática, as teorias propostas e os procedimentos metodológicos utilizados com as crianças indígenas em contexto urbano, apresentamos um levantamento maior sobre o assunto, destacando os poucos trabalhos realizados por pesquisadores fora do Estado de Mato Grosso do Sul.

A tese de doutorado de Mariana Paladino, defendida em 2006, “Estudar e experimentar na cidade: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas Ticuna, Amazonas”, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. A autora aponta que “o ‘estudo’ como uma das trajetórias, hoje possíveis, para quem atravessa a fronteira da infância, como forma que os Ticuna entendem de ‘ser alguém na vida’, ‘ser um cidadão’” (p. 8) nesse sentido, são crianças que acreditam que a educação é o caminho para a um “projeto de autonomia”. (p. 8).

A tese de doutorado de Roberto Sanches Mubarac Sobrinho, defendida em 2009 – “Vozes infantis: as culturas das crianças sateré-mawé como elementos de (des)encontros com as culturas da escola”, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina. O autor enfatiza o orgulho da criança Santaré-Mewé em afirmar sua identidade quando aponta que,

[...] sobre as crianças indígenas nas cidades, em específico à infância das crianças Santeré–Mawé. [...] ao mesmo tempo em que essa infância é olhada pelas ciências e, em muitos casos, negada por ela, não perde os elementos do cotidiano, suas expressões, seus jeitos de ser, como nos disse Taíza (12 anos) “nós estamos na cidade, mas não deixamos de ser Santeré-Mawé...”. (SOBRINHO. 2011, p. 28)

A dissertação de Gerson Carlos Rezende, defendida em 2005, “Fronteira cultural: a relação entre indígenas e não indígenas em escolas urbanas”, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso. O autor argumenta sobre as escolas em contexto urbano e não indígena que, “[...] essa instituição, parte dessa mesma sociedade, não parece compreendê-los e nem estar preparada para tratá-los na sua diferença” (2005, p. 13).

A dissertação de Sergio José Both, em 2006, “Da aldeia a cidade: o cotidiano de estudantes Paresi em escolas urbanas de Tangará da Serra/MT”, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso. No trabalho o autor buscou “identificar e analisar as dificuldades e tensões que a comunidade educativa escolar enfrenta no

convívio com a diversidade étnica caracterizada pela presença de estudantes Paresi nas escolas urbanas” (p. 11).

A dissertação de Maria do Céu Bessa Freire, defendida em 2006, “A Criança Indígena na Escola Urbana: desafio Intercultural”, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas. A autora faz uma discussão sobre

[...] os desafios que as crianças indígenas enfrentam e a forma como isso se constata nos discursos e nas práticas veiculadas no contexto escolar urbano. Utiliza pressupostos teóricos partindo das concepções de cultura, diversidade cultural, multiculturalismo, interculturalismo e sua relação com as práticas docentes. (p. 9).

A dissertação de Áurea Lúcia Melo Oliveira Corrêa, defendida em 2009, “A Trajetória de Vida de Jovens Estudantes Ye’Kuana na Cidade de Boa Vista: Desafios e Perspectivas”, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas. A autora apresenta “narrativas autobiográficas e depoimentos, documentos e registros históricos, frente ao fluxo de jovens indígenas que saem das suas comunidades para estudar e depara-se com os desafios da inserção e vivência no contexto urbano” (2009, p. 8).

A dissertação de Vanúbia Sampaio dos Santos. Expressões identitárias no espaço escolar: um estudo com estudantes indígenas de escolas públicas urbanas de Ji-Paraná, Rondônia, defendida em 2014 pela Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá. A autora tem como foco

[...] as expressões identitárias dos estudantes indígenas (o ser indígena), a pesquisa de campo evidenciou expressão que permitem ser lidas como possíveis situações de omissão e ou afirmação do pertencimento étnico no contexto das duas escolas urbanas” (SANTOS, 2014, p. 8).

A dissertação de Edson Yukio Nakashima. Reatando as pontas da rama: a inserção dos alunos da etnia indígena Pankararu em uma escola pública na cidade de São Paulo, defendida em 2009 pela Universidade de São Paulo, São Paulo. O autor conclui em sua pesquisa que :

Em contraste a toda uma mobilização étnica verificada em contexto nacional, observamos na escola uma desvalorização da identidade indígena. Situações marcadas pela estereotipia, preconceito e discriminação na escola fazem com que a figura indígena assuma uma conotação negativa perante alunos e professores. (NAKASHIMA, 2009, p. 220).

A dissertação de Kátia Simone Muller Dickel. Experiências interculturais: estudantes Kaingang numa escola não-indígena, defendida em 2013 pela Universidade Federal do Rio

Grande do Sul, Porto Alegre. A autora propõe “compreender como ocorre esta convivência e em que medida ela expressa relações de interculturalidade” (p. 5).

A dissertação de Rozane Alonso Alves, “Infância indígena: como as crianças Arara-Karo na região Amazônica dizem de si sobre ‘o ser indígena’”, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, defendida em 2014. A autora buscou compreender o “olhar para si”, a dizer-se das crianças indígenas. Fiquei atenta às suas vozes, concepções de mundo e relações que estabeleciam dentro e fora da escola, o modo como dizem sobre o ser indígena: como se veem e falam de si” (2014, p. 12).

Produzir-se, será a palavra-chave para pensar a inserção das crianças indígenas nos espaços urbanos que transcende a terra indígena, a sua cultura. Pensar essa transcendência como forma de regulação e minimização destas crianças, partindo do princípio que ela, a criança indígena, não é mais um indivíduo particular que se expressa, se constitui por meio desta particularidade, mas sim um sujeito que vai se organizando, ou até mesmo enquadrando-se dentro da considerada “normalidade”. (ALVES, 2014, p. 61).

Um diferencial observado é que nos estudos, principalmente aqueles cujo referencial está distante dos estudos culturais e dos pós-coloniais, os autores estão preocupados em apresentar as dificuldades e as tensões que as escolas da cidade enfrentam com a presença das crianças indígenas (Sérgio José BOTH, 2006), as relações entre docentes e discentes indígenas (Maria do Céu BESSA FREIRE, 2006) e os processos e desafios da escolarização dos índios em espaço urbano (Mariana PALADINO, 2006), como também a construção da identidade cultural e social da criança indígena em contexto urbano e de escola não indígena, as pressões, desafios e tensões (Roberto Sanches Mubarak SOBRINHO, 2009; Rafael Presotto Vicente CRUZ, 2009; REZENDE, 2002).

Os estudos de Roberto Sanches Mubarak Sobrinho (2009), Maria do Céu Bessa Freire (2006), Sérgio José Both (2006), Sonia Aparecida Verga Brumatti (2007), Valéria Aparecida Mendonça de Oliveira Calderoni (2011) e Ari Fernando Bittar (2011) evidenciam que a escola e os docentes não estão sabendo lidar com a “vantagem pedagógica” (CANDAUI, 2016) da diferença na criança indígena. Stephen Ronald Stoer (2001) caracteriza como “o grande desafio para a educação inter/multicultural é tornar a escola num lugar privilegiado de comunicações interculturais” (p. 203).

Além do seu modelo hegemônico que marca sua ação pedagógica, temos a falta de informação e de orientação para o trabalho com a diferença e o forte preconceito e discriminação por parte dos estudantes e funcionários da escola. Essas situações vividas pelas

crianças indígenas acabam provocando um silenciamento e uma subalternização de sua identidade étnica e dos saberes tradicionais presentes nas aldeias indígenas. Nesse sentido Both conclui que,

A questão do multiculturalismo (crítico) e da afirmação da identidade cultural dos diversos grupos sociais também apresenta uma oportunidade para repensar velhos dilemas sobre as relações entre cultura e educação. A crítica ao etnocentrismo e ao racismo pode ser imediatamente transportada ao âmbito da escola e do currículo, pois as relações aí envolvidas não são nada abstratas; são de ordem prática. (BOTH, 2006, p. 137)

Outros elementos a serem destacados nas pesquisas acadêmicas são, a contrapartida, as estratégias de sobrevivência que exige outra ótica, ver na aparente subalternização e negação de pertencimento étnico, negociação, ver que em meio aos preconceitos, racismos e estereótipos existem reações de embate, estratégias para seguir sobrevivendo étnico-culturalmente, pois existe um orgulho identitária forte, que justificam as resistências do modo de ser e estar das crianças indígenas, o que se torna cotidiano quando falamos de um contexto não indígena, urbano e de escolas não indígena.

As leituras não contemplam todas as produções acadêmicas existentes e nem as em andamento, mesmo porque algumas não foram significativas para pensar a criança indígena, ou também porque tratavam de pesquisas comparativas, o que não é objetivo dessa pesquisa, mas nas produções trazidas sobre/com/da criança indígena em contexto urbano, percebemos que as pesquisas muito pouco tem avançado no sentido de compreender como esses alunos indígenas que estudam e circulam na cidade, como constroem suas identidades e os seus saberes (RIOS, 2008) e como essas crianças indígenas resistem na cidade frente aos conflitos e as tensões para afirmar com orgulho sua pertença étnica, como no caso da pesquisa em questão. Nesse sentido, buscamos investigar o modo de ser e estar das crianças indígenas que residem e circulam pela Aldeia Urbana Darcy Ribeiro, no município de Campo Grande/MS, no período da pandemia da Covid-19.

Algumas considerações a partir do convívio com crianças indígenas da Aldeia Urbana Darcy Ribeiro

Ao refletirmos sobre as pesquisas realizadas com crianças indígenas, percebemos que elas apresentam outras características comuns além dos sujeitos da pesquisa. Dizemos isso, pois, em maior ou menor intensidade e metodologicamente, todos os estudos identificados, em

certo ponto, desprendem-se da lógica segregacionista intelectual, cuja criança se encontra estigmatizada como um mini adulto que precisa ser corrigido para alcançar determinados valores/objetivos/conceitos estabelecidos pelos adultos, as crianças indígenas são trazidas como agentes de seus modos de ser, agentes capazes de resistir e reexistir no mundo e, no silenciamento de fazer ouvir, na subalternização viver étnico-culturalmente e na estereotipia se fazer enxergar.

Isso não se deve apenas ao empenho dos pesquisadores e pesquisadoras que realizaram tais investigações, mas também pelas diferentes lógicas construídas socioculturalmente, pelos povos tradicionais, cuja relação entre criança e adulto se desenvolve de maneiras diferentes à considerada pelo mundo moderno como “padrão”, bem como a própria ideia do que é ser criança ou adulto.

Nesse sentido, por estarmos construindo conhecimento *com* crianças indígenas, precisamos nos despir do cartesianismo e humildemente olharmos pelas óticas dessas crianças e, para isso, é necessária sensibilidade, um *tatear* para entender que as crianças indígenas são agentes de ação e de voz. Essa é a diferença do pesquisar *com* indígenas e não mais *sobre*, pois os afetamentos que sofremos no campo e pelos sujeitos com os quais convivemos durante a pesquisa nos marcam, nos borram e nos desconstroem enquanto lógica moderna de pesquisar. (Daniele Gonçalves COLMAN; Gustavo dos Santos SOUZA, 2021).

Dessa forma, as pesquisas aqui analisadas têm nos dado pistas dos elementos fundamentais para entender essa diferença que incomoda a sociedade não indígena, ainda mais se tratando de crianças, pois, segundo Alessandra Mara Rotta de Oliveira (2002), “entender o outro (...) exige mais, quando o outro é uma criança” (apud NASCIMENTO; BRAND; AGUILERA URQUIZA, 2006, p.8).

No brincar com as crianças indígenas Terena que moram e circulam pela Aldeia Urbana Darcy Ribeiro, pudemos verificar as muitas especificidades que as diferenciam da criança não indígena. A primeira percepção foi sentir na pele o quanto elas são cuidadosas em se aproximar, olham de longe, desconfiam, falam pouco ou nada verbal. Sim, seus olhos e movimentos falam mais alto, elas, as crianças Terena, nos colocam no lugar de pertença, estranhos, estrangeiros, e isso requer delas cautela, um comportamento que nos faz sentir o quanto elas já aprenderam sobre as estratégias de sobrevivência.

Aos poucos elas vão chegando, vão se aproximando, umas te aceitam, outras não, daí a liberdade que elas desfrutam em estar ou não com o estrangeiro, e sim, o pesquisador deve fazer muitos movimentos para que ganhe a confiança delas e seja aceito. As crianças cobram

compromisso e responsabilidade, por vezes colocam à prova a autoridade do pesquisador, um pequeno desafio para manter a ordem, algo que para elas não importa muito.

Quando o pesquisador passa pelos crivos do compromisso, os afetos começam, as relações vão se dando na confiança, algo caro, precisa ser alimentado no com-viver e no estar junto. Brincar com as crianças indígenas ensina que o adulto nada mais é do que um mediador aprendiz, quem estabelece as regras e os limites são elas, e, por vezes, no estar com elas, pode-se observar que tais regras e limites são ressignificadas pelo tão complexo modo de ser delas, são coletivas, parafraseando Krenak (2020), são “constelações”.

A exclusão do outro na brincadeira não tem graça para a criança indígena, ganhar ou perder não superam a diversão do brincar juntos, pois todos precisam participar. A corda para pular é melhor quando todos podem pular juntos, a bola é mais interessante se todos e todas, grandes e pequenos, bons e não tão bons, puderem jogar. Em meio a brigas e choros, é melhor não interferir, eles se resolvem rápido e logo dão risada da confusão.

Fica evidente que as identidades das crianças indígenas Terena que moram e circulam pela Aldeia Urbana Darcy Ribeiro se formam em meio aos embates diários anti preconceito, racismo, diferença de classe e étnica. Elas aprendem cedo a sobreviver, a resistir e fortalecer o seu pertencimento étnico. No brincar com elas, foi visível que existe uma linha imaginária que separa a aldeia do restante do bairro, é dentro da aldeia e dos acampamentos que elas se sentem livres e seguras. Nascimento, Brand e Aguilera Urquiza (2006), sobre as crianças indígenas, expõem que

Na perspectiva da pedagogia indígena, a criança aprende experimentando, vivendo o dia a dia da aldeia e, acima de tudo, acompanhando a vida dos mais velhos, imitando, criando, inventando, sendo que o ambiente familiar, composto pelo grupo de parentesco, oferece a liberdade e a autonomia necessárias para esse experimentar e criar infantil. [...] Liberdade, permissividade e autonomia, experimentando e participando da realidade concreta do dia-a-dia, seus conflitos e contradições, estão perfeitamente articuladas com aprendizagem e responsabilidades na vida, que nas comunidades indígenas iniciam muito cedo (URQUIZA, 2006, p. 8).

Vemos, dessa maneira, o quão importante e necessária é a infantilidade em seu sentido genuíno, de que as crianças precisam interagir enquanto crianças, pensar como crianças, enxergar como crianças, precisam e, antes disso, têm o direito de serem crianças. E isso, diante de contextos socioculturais divergentes em relação à sociedade hegemônica, revela os processos de resistência que vêm sendo construídos ao longo da história dos povos tradicionais, mas, além disso, caminha junto a interculturalidade crítica, manifestando uma perspectiva pedagógica que contesta incessantemente “a racialização, subalternização, inferiorização e seus

padrões de poder, viabiliza modos diferentes de ser, viver e saber, [...] alentam a criação de modos outros - de pensar, ser, estar, ensinar, sonhar e viver que cruzam fronteiras” (WALSH, 2009, p.25).

Palavras Finais

Longe de estabelecermos uma conclusão, porém caminhando rumo a uma direção em que se possa reformular concepções acerca das investigações com crianças indígenas, esperamos ter provocado rupturas no pesquisar acadêmico arraigado no cartesianismo moderno. Se não rupturas, pelo menos novas formas de enxergar o estar junto com as crianças indígenas, reconhecendo-as como sujeitos produtores de cultura que constroem lógicas próprias atravessadas pelas vivências da infância na comunidade.

Salientamos, ainda, que esse artigo não tem a pretensão de ser enxergado enquanto uma concepção concreta, visto a fluidez da cultura e das outras dimensões da vida humana, mas também por estarmos cientes de que olhares outros acerca do tema podem vir a somar para a discussão no campo da educação, mais especificamente junto à um contexto formado por crianças indígenas.

Consideramos que esta pesquisa contribua para o campo da educação, pois sabemos que, na conjuntura atual, ainda existem muitas dificuldades para receber e acolher essas crianças indígenas. Esperamos ter feito emergir inquietações nos leitores e, principalmente, nos professores, para enxergarem que as crianças indígenas têm muito a dizer e muito mais a ensinar, pois, a lógica pela qual elas estão no mundo e o veem, é uma riqueza de saberes tão humana e, pedagogicamente, pode ser trabalhada de maneira significativa.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rozane Alonso. *Infância indígena: como as crianças Arara-Karo na região Amazônica dizem de si sobre ‘o ser indígena’*, 2014. (Dissertação de Mestrado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

BESSA FREIRE, Maria do Céu. *A criança indígena na escola urbana: um desafio intercultural*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2006. (Dissertação de Mestrado de Educação).

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; SOUZA, João Vicente Silva. Pesquisa etnográfica: espaços para sensível e a sensibilidade. In: FEITOSA, Débora Alves; DORNELES, Malvina

do Amaral; BERGAMASCHI, Maria Aparecida (Orgs). *O sensível e a sensibilidade na pesquisa em educação*. 2016, p. 193-220.

BITTAR, Ari Fernando. *Projeto Córrego Bandeira e as Crianças Terena*. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2011. (Dissertação de Mestrado em Educação).

BOTH, Sergio José. *Da aldeia a cidade: o cotidiano de estudantes paresi em escolas urbanas de Tangará da Serra/MT*. Universidade Federal de Mato Grosso, 2006. (Dissertação de Mestrado de Educação).

BRUMATTI, Sonia Aparecida Verga. *Identidade indígena: algumas características de estudantes indígenas da Escola Estadual Presidente Vargas de Dourados - MS*. Campo Grande: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2007 (Dissertação de Mestrado em Estudos de Linguagem).

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Cotidianos escolar e práticas interculturais. *Cadernos de pesquisa*: v. 46, n. 161, p. 802-820, jul./set., 2016.

CRUZ, Rafael Presotto Vicente. *Projeto Córrego Bandeira – cultura, jogo e territorialidade*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Católica Dom Bosco – UCDB, Campo Grande – MS.

CALDERONI, Valéria Aparecida Mendonça de Oliveira. *Nas tramas da igualdade e da diferença frente a alteridade dos alunos indígenas*. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2011. (Dissertação de Mestrado em Educação).

COLMAN, Daniele Gonçalves; SOUZA, Gustavo dos Santos. PESQUISAR COM POVOS INDÍGENAS: desafios, tensões e negociações. *Anais do IX Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade*, UCDB. 2021. p.169-179.

CORRÊA, Áurea Lúcia Melo Oliveira. *A trajetória de vida de jovens estudantes Ye'kuana na cidade de Boa Vista: desafios e perspectivas*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Amazonas. Manaus – AM.

DICKEL, Katia Simone Muller. *Experiências interculturais: estudantes Kaingang numa escola não-indígena*. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

ESPINDOLA, MICHELY ALINE JORGE. *Jovens terena na cidade de Campo Grande (MS) política e geração*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, NATAL – RIO GRANDE DO NORTE.

MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves. Metodologias de pesquisas pós-críticas ou sobre como fazemos nossas investigações. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves Paraíso (Orgs.). *Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação*. 2 Ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2014.

NAKASHIMA, Edson Yukio. *Reatando as pontas da rama: a inserção dos alunos da etnia indígena Pankararu em uma escola pública na cidade de São Paulo*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

NASCIMENTO, Adir Casaro; BRAND, Antonio Jacó; AGUILERA URQUIZA, Antônio Hilário. ENTENDER O OUTRO: a criança indígena e a questão da educação infantil. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Anual da ANPED. Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Educação. 2006..

NASCIMENTO, Adir Casaro. URQUIZA, Antônio Hilário, VIEIRA, Carlos Magno Naglis. A cosmovisão e a representação das crianças indígenas kaiowá e guarani: o antes e depois da escolarização In: *Criança indígena: diversidade cultural, educação e representações sociais*. Brasília: Liber, 2011.

PALADINO, Mariana. Estudar e experimentar na cidade: *Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas ticuna, Amazonas*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006. (Tese de Doutorado em Antropologia).

PENTEADO, Yara Maria Brum *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cidadina*. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1980.

REZENDE, Mireilly Marques. *Descrição das condições sociais dos Terena assentados no Bairro Jardim Noroeste em Campo Grande/MS*. Campo Grande: Universidade para o desenvolvimento do Estado e da região do Pantanal, 2005. (Dissertação de Mestrado em Meio Ambiente)

SANTOS, Vanúbia Sampaio dos. *Expressões identitárias no espaço escolar: um estudo com estudantes indígenas de escolas públicas urbanas de Ji-Paraná, Rondônia*. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá – MT.

SANTOS, JOSIMARA DOS REIS. *Crianças Kaiowá no espaço urbano da Vila Cristina, Amambai, MS: novos cenários de socialização*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Grande Dourados – MS, Dourados - MS.

SOBRINHO, Roberto Sanches Mubarac. *Vozes infantis indígenas: as Culturas Escolares como elementos de (des)encontros com as culturas das crianças Sataré-Mawé*. Manaus: Editora Valer, Fapeam, 2011.

STOER, S. Desocultando o vôo das andorinhas: educação inter/multicultural crítica como movimento social. In: CORREIA, J. A.; CORTESÃO, L.; STOER, S. (Orgs.). *Transnacionalização da educação: da crise da educação à “educação” da crise*. Porto: Afrontamento, 2001. p. 245-275.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria Ferrão (Org.). *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro - 7 Letras, 2009.

ESPERANÇAR: O PROTAGONISMO DAS MULHERES E A LUTA POR SOBREVIVÊNCIA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DA PINGUELA EM AMÉLIA RODRIGUES – BA

HOPE: THE ROLE OF WOMEN AND THE STRUGGLE FOR SURVIVAL IN THE QUILOMBOLA COMMUNITY OF PINGUELA IN AMÉLIA RODRIGUES – BA

ESPERANZA: EL PAPEL DE LA MUJER Y LA LUCHA POR LA SUPERVIVENCIA EN LA COMUNIDAD QUILOMBOLA DE PINGUELA EN AMÉLIA RODRIGUES – BA

Tainara Margarida Rodrigues Moraes¹⁶

Resumo: A comunidade da Pinguela está localizada no município de Amélia Rodrigues, Bahia. Região que geograficamente integrava o Recôncavo baiano, responsável durante os períodos colonial e imperial pela prosperidade na produção do açúcar. O presente artigo objetiva-se investigar o processo de (re)criação da identidade territorial e cultural da comunidade quilombola da Pinguela, sob uma perspectiva de gênero ressaltando o protagonismo das mulheres na construção de identidade territorial da comunidade através das suas narrativas orais.

Palavras-chave: Mulheres quilombolas; Identidade; Tradições; Território.

Abstract: The community of Pinguela is located in the municipality of Amélia Rodrigues, Bahia. Region that geographically integrated the Bahian Recôncavo, responsible during the colonial and imperial periods for the prosperity in the production of sugar. This article aims to investigate the process of (re)creation of the territorial and cultural identity of the quilombola community of Pinguela, from a gender perspective, emphasizing the role of women in the construction of the territorial identity of the community through their oral narratives.

Keywords: Quilombola women; Identity; Traditions. Territory.

Resumen: La comunidad de Pinguela está ubicada en el municipio de Amélia Rodrigues, Bahía. Región que integraba geográficamente el Recôncavo Bahiano, responsable durante los períodos colonial e imperial por la prosperidad en la producción de azúcar. Este artículo tiene como objetivo indagar el proceso de (re)creación de la identidad territorial y cultural de la comunidad quilombola de Pinguela, desde una perspectiva de género, enfatizando el papel de las mujeres en la construcción de la identidad territorial de la comunidad a través de sus narrativas orales.

Palabras clave: Mujeres quilombolas; Identidad; Tradiciones; Territorio.

Introdução

A pesquisa se debruçou sobre ações dos sujeitos no processo de (re)criação da identidade territorial e cultural da comunidade de Remanescentes de Quilombo da Pinguela, em Amélia Rodrigues – Ba. Considerei que esta região geograficamente integrava o Recôncavo

¹⁶ Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) / protainara@gmail.com

baiano, responsável durante os períodos colonial e imperial pela prosperidade na produção do açúcar.

O objetivo principal foi investigar o processo de (re)criação da identidade territorial e cultural da comunidade quilombola da Pinguela, sob uma perspectiva de gênero ressaltando o protagonismo das mulheres na construção de identidade territorial da comunidade através das suas narrativas orais.

Portanto, como procedimento metodológico, a História Oral registra impressões, vivências, lembranças dos sujeitos que compartilham sua memória, possibilitando um conhecimento vivido, que de certo modo, as fontes documentais escritas não possibilitam. Neste sentido, o trabalho com a oralidade permite possibilidades de ampliar nossos conhecimentos entre a relações história e memória. Portanto, a História Oral, enquanto metodologia e prática no campo da história, aborda e reconhece as trajetórias dos indivíduos e dos grupos considerados minorias e das peculiaridades das sociedades.

Em termos de opção política vivencial, esta pesquisa buscou, através das memórias dos moradores da Comunidade de Quilombola da Pinguela, contribuir para que esses sujeitos se compreendam enquanto agentes históricos de sua própria história, ao valorizar suas memórias individuais e coletivas sobre o passado e o presente em relação ao início e continuidades da comunidade.

Quanto ao aporte teórico utilizo alguns conceitos de análise da História Social inglesa a partir das proposições de E.P. Thompson (1998) quanto aos costumes, as experiências e o tempo histórico.

Na comunidade da Pinguela, o protagonismo feminino se faz presente nas narrativas dos sujeitos, histórias contadas de geração para geração sobre a povoação inicial do lugar. Segundo o mito de origem, a mesma se deu a partir da chegada de uma “escrava fugida” fundadora da comunidade, corroborando outras narrativas semelhantes que destacam o protagonismo feminino via a existência mítica de uma ancestral feminina. Um dos trabalhos com este enfoque e que utilizei metodologicamente é o de Carmélia Miranda (2014) que encontrou narrativa similar ao investigar o quilombo de Tijuacu, na região de Senhor do Bonfim, no estado da Bahia.

Historicamente, a Pinguela constitui-se numa comunidade negra rural, compostas por atributos igualitários a tantas outras espalhadas por todo o Brasil. Mas, destaca-se na cidade de Amélia Rodrigues-Ba, pois é a única autodeclarada como quilombola, mesmo outras comunidades rurais possuindo características semelhantes.

A investigação efetuada na região deste município permitiu identificar nas suas comunidades rurais que várias outras localidades se enquadram na categoria de *quilombo contemporâneo*, a partir de aspectos visíveis em suas estruturas paisagísticas, estrutura física ou origem de fundação. São comunidades rurais compostas majoritariamente por uma população negra, que se constituíram no entorno dos antigos engenhos da cidade. Contudo, inexistem na maioria destas a autodeclaração como *quilombos contemporâneos* por parte dos moradores dessas localidades.

Em sua pesquisa referente aos escravos e libertos na Bahia, durante o período de pós-emancipação Walter Fraga (2006), investigou caminhos trilhados pelos egressos da escravização no Recôncavo da Bahia. Para ele, muitos egressos desse sistema permaneceram nas proximidades dos antigos engenhos, e depois transformaram-se em comunidades negras rurais.

Para Flávio Gomes (2015), em pesquisa sobre quilombos e mocambos enquanto espaços de sujeitos negros, “através de arranjos de moradias, trabalho e parceria, as primeiras gerações de libertos tentavam reconstruir territórios para si e suas famílias” (GOMES, 2015, p. 126). Conforme este historiador, uma dessas experiências foi o “pacto paternalista”, tratava-se das permanências dos libertos nas mesmas fazendas em que eles, seus pais e seus avós tinham sido escravos, e assim continuavam “agenciando roças, autonomia e direitos costumeiros no uso da terra” (GOMES, 2015, p. 126).

Neste artigo, tratarei sobre as atividades desenvolvidas por Dona Rita, que visa a manutenção das tradições e disputa e permanência em seus territórios; a criação e institucionalização da Associação de Remanescentes de Quilombo da Pinguela – ARQP, a qual possibilitou a integração de projetos socio-comunitários agrícolas; e o cotidiano das plantações desenvolvidas na comunidade, evidenciando a forte participação das mulheres nessas atividades.

“Porque se a gente não lutasse a gente não iria ter o que a gente tem hoje”

Minha mãe me contava a história da avó dela, que era a mãe da mãe dela, que elas vieram fugida e foram morar em um lugar aqui que se chama muiberga/engorda e nesse lugar ela criou família, e aí que veio as famílias né?! Que veio a mãe de mãe e as outras irmãs.

O relato acima conta a história de fundação do quilombo descrito por Rita Maria dos Santos, mais conhecida como “*Rita do quilombo*”, tem 58 anos de idade e é uma das mulheres

mais atuantes na luta e defesa da comunidade Pinguela. Nossa pesquisa centra-se nela, pelo seu histórico familiar à liga diretamente com a fundadora da comunidade¹⁷. “Minha mãe e toda e todas nossa família foram daqui. Vieram morar aqui, vieram fugida, minha avó foi escrava, vieram fugida do engenho aí vieram todos morar aqui, porque era tudo mata na época” (Dona Rita, entrevista, 2021).

Segundo sua memória afetiva e familiar, nasceu na comunidade pelas mãos de uma parteira. Relatando que “quando minha mãe veio pra aqui eu tava com 3 meses, ela tava com 3 meses de grávida de mim, quando a gente veio morar aqui” (Dona Rita, entrevista, 2021).

[...] eu fui nascida aqui com a parteira, todos meus irmãos que nasceram foi de parteira, na época não tinha médico, não tinha Hospital como hoje né?! Tanto que eu tive uma tia, que era irmã de minha mãe, que ela teve 11 filhos, nos 12 ela faleceu de parto porque quando começou a tender nos hospitais ela não ia, pois ela dizia que homem nenhum via o corpo dela a não ser o marido dela e nisso ela morreu de parto, morreu ela e o bebê porque ela teve hemorragia e o bebê nasceu morto aí ela faleceu, por que a gente não tinha, na época não era hospital era todo mundo em casa. O parto era em casa com a parteira (Dona Rita, entrevista, 2021).

Na comunidade é notória a relevância que ela possui, sendo considerada um símbolo de resistência e luta. Foi a primeira Coodenadora da Associação Remanescentes de Quilombo da Pinguela (ARQP),

A Associação Remanescentes Quilombolas é... da qual eu fui umas das lideranças, presidente da associação e hoje eu não faço parte da coordenação porque eu já fiz 8 anos e já sai, hoje faço parte, já tem outro comando, mas continuou na liderança e continuou lutando pelos nossos objetivos. Teve uma liminar aí que a juíza deu dano pelos poderes pra Usina Aliança na época, agora recente a gente lutamos corremos atrás e graças a Deus ela desistiu dessa liminar e hoje estamos aguardando, aí a gente tá vendo se o STF dão o direito da gente ter a titularização das terras, mas nós continuamos lutado pelos nossos objetivos, cortando né! Plantando aipim, mandioca tudo que a gente tem direito de plantar (Dona Rita, entrevista, 2021).

Mesmo depois que acabou seu período de oito anos de mandato, continua atuando ativamente neste processo. As atividades de liderança perpassam o seu cotidiano. Pude observar que na Associação Remanescentes de Quilombo da Pinguela (ARQP), as mulheres se organizam politicamente sob a liderança de Dona Rita.

¹⁷ É unânime na comunidade, de que a fundação deste território se constituiu através de uma “escrava fugida”, que foi para essa região e constituiu uma família.

[...] agora mesmo a gente já mandou um ofício para o Ministério Público, que é muito boi aqui e pula pra roça da gente, quebra cerca da gente, aí a gente fizemos o ofício e vamos para o MP que é para lutar pelos nossos direitos ne?! Porque a gente luta tanto, pra depois as pessoas de fora, a gente nem tem animais, pras pessoas de fora querer soltar seus animal pra querer acabar com a nossa roça, aí a gente tem que lutar contra isso aí. (Dona Rita, entrevista, 2021).

Apesar de sua pouca escolaridade, Dona Rita mostrou-se astuta, no sentido dado por Michel de Certeau aos anônimos cotidianos com seus *ardis*, ao ponto de saber articular uma memória social coletiva comunitária com os saberes externos que os meios de comunicação de massa transmitiam. Ela incorporou as vivências dos trabalhadores rurais expostas nas mídias com suas experiências e os modos de vida às da sua comunidade rural, majoritariamente constituída por pessoas negras, entendendo que eles eram remanescentes de quilombo. “A gente passou a buscar nossos direitos através daí, a gente viu que tudo isso que a gente via na televisão, via nas redes sociais era tudo que a gente era e a gente é até hoje” (Dona Rita, entrevista, 2021).

Percebendo a importância de maior representação do quilombo externamente, Dona Rita buscou alcançar melhorias para a comunidade e concorreu na política municipal na última eleição de 2020 como candidata a vereadora pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Contudo, não conseguiu ser eleita.

Segundo seu depoimento, ela sempre teve a consciência de ser negra e de sua ancestralidade, através da oralidade “[...]os mais velho sempre contava a história deles, de como elas foram parar ali[...]” (Dona Rita, entrevista, 2018).

Vou te dizer uma coisa, como eu passei a me aceitar foi desde quando eu nasci, porque nós somos negros, a gente sempre foi negro, né? e como quilombola melhor ainda, mas eu já me aceitava muito antes de ser quilombola, porque nossa família toda, como eu falei são descendentes de escravos e a nossa convivência desde quando eu nasci até hoje é assim (Dona Rita, entrevista, 2021).

Carmélia Miranda, em seus estudos sobre as experiências históricas da Comunidade Quilombola de Tjuaçu-BA, investiga como as mulheres são fundamentais no desenvolvimento das comunidades negras rurais, as suas experiências vivenciadas e as lutas dessas por sobrevivência e de seus familiares

Nessa tradição feminina, no labirinto da memória, as mulheres vão aparecendo e deixando suas marcas, constituindo o principal foco como personagens das tramas locais. As narrativas orais tem possibilitado conhecer a trajetória de uma comunidade que teve suas origens marcadas pela compleição de um matriarcado, em contraponto ao patriarcado da tradição. Nessa tradição feminina, no labirinto da memória, as mulheres vão aparecendo e deixando suas marcas, constituindo o principal foco como personagens das tramas locais. As narrativas orais tem possibilitado conhecer a trajetória de uma comunidade que teve suas origens marcadas pela compleição de um matriarcado, em contraponto ao patriarcado da tradição (MIRANDA, 2014, p.112)

Considero importante a articulação entre o posicionamento político enquanto quilombola por Dona Rita e suas atitudes enquanto liderança no processo de Certificação Quilombola emitida pela Fundação Cultural Palmares – FCP, e na luta pela regularização das terras. O processo ainda corre junto ao órgão do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

Durante a década de 1980 “há uma maior importância dada às formulações interseccionais brasileiras, com o surgimento das primeiras organizações sociais negras que se dedicaram especificamente às demandas das mulheres” (Mariléa ALMEIDA, 2018, p. 47). As mulheres rurais, “começaram a participar em número crescente de sindicatos rurais e do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) nascente, bem como começaram a formar suas próprias organizações autônomas” (DEERE, 2004, p.176 apud SILVA, 2019, p. 51). Foi neste período que o “movimento organizado de mulheres trabalhadoras rurais em Feira de Santana teve início, no Sindicato de Trabalhadores Rurais de Feira de Santana – STRFS” (DEERE, 2004, p.176 apud SILVA, 2019, p.14).

Sem esquecer que, nesse período, no âmbito nacional, é marcado por reivindicações e estruturas redemocratização pós Ditadura Militar. Nesse momento Histórico do Brasil, vivia-se uma conjuntura política de resgate e valorização do negro, e o Movimento negro Unificado (MNU), passou a atuar junto as comunidades negras rurais (Karoline MONTEIRO, 2013, p.28).

Juntamente com as demandas do movimento feminismo negro muitas mulheres negras passaram a mobilizar por defesa, direitos agrários e sua autoafirmação do “ser quilombola”, buscando a permanência em territórios e propriedades antes habitadas por seus ancestrais e/ou antigos quilombos ou em fazendas que usaram escravização.

Na Comunidade da Pinguela, a tomada de consciência para a autoafirmação da identidade quilombola se deu a partir do momento em que se depararam com conflitos agrários.

Ao se sentir ameaçada, a mesma percebeu que fazia parte de um conjunto de grupos étnico-culturais, com direitos assegurados por lei, permitindo a permanência em seu território.

[...]na televisão, nas redes sociais a gente viu que nós tínhamos nossos direitos também, porque tudo que falavam era tudo que a gente tinha é... pesca, a gente pesca; farinha, a gente também faz; caruru também, samba de roda, tudo que se tem a gente viu que fazia parte dessas coisas, a gente viu que também tinha o direito, que nós fazia parte desse povo, então a gente foi buscar nossos direitos, fomos a luta, aí nós viemos entender que a gente era o mesmo povo, o mesmo povo negro, mesmo povo pobre, mesmo povo escravo daquela época (Dona Rita, entrevista, 2021).

O seguinte trecho do seu depoimento, aponta às experiências das quais as comunidades tradicionais emergiram ante as questões agrárias. Na Comunidade da Pinguela, seus componentes ao se sentirem ameaçados pela Usina de Açúcar Unial resignificaram e incorporaram os sentidos do conceito de quilombo, e se identificaram como “remanescentes”.

A gente tinha um conhecimento, mas a gente não...não teve aquela... atitude, mas depois que a gente viu a situação precária que vieram cercar a gente, pegou cercou só deixarão 15 m para a gente de terra e a gente não ia ter lugar de plantar, a parte era só esse lugar cercado, e o fundo era um pedaço mais ou menos desse aí que ainda tem arrame. Na época e tal... aí a gente viu que a gente tinha que buscar nossas origens, se a gente já tinha e porque já tava queto, aí a gente procurou nossos direitos (Dona Rita, entrevista, 2021).

Considero importante a análise desta fala para evidenciar alguns pontos. Primeiro, a percepção do direito à terra, enquanto direitos costumeiros. Segundo a referência aos costumes da “cultura da plantação” e da terra enquanto territorialidade. Terceiro, indicia evidências das mobilizações comunitárias ocorridas na Pinguela que, em sua grande maioria, partiram de iniciativas das mulheres.

Sobre o processo das mesmas Dona Rita enfatizou que “eu vi que a gente tinha que lutar pelos nossos direitos porque se a gente não lutasse, a gente não iria ter o que a gente tem hoje” (Dona Rita, entrevista, 2021). Ao analisar seus depoimentos, percebo a articulação em suas falas com uma cronologia, na qual situa, primeiro, uma ancestralidade negra, parte de sua memória social familiar

[...] a gente viu que nós tinha o direito a terra porque *temos uma geração, foi a geração de minha mãe, da minha bisavó*, do meu avô, de *toda a minha família que foram na época (vieram fugidos)*, criaram sua família e nós viemos pra cá (Dona Rita, entrevista, 2021, grifos nossos).

Em seguida enfatiza os elementos de tradições afro-baianas do mundo rural enquanto parte de uma memória social comunitária,

[...]tudo que a gente tinha, tudo que a gente era, era desse povo aí, *descendência de escravos, as nossas tradições né ?!* que tinha muitas tradições *samba de roda*, tinha *caruru*, a gente tinha muita coisa, e daí pra cá a gente viu que as nossas terras a gente tinha diretos nela (Dona Rita, entrevista, 2021, grifos nossos).

Por fim, aponta suas lutas com incorporação de elementos do discurso do movimento negro como neste trecho “[...]ter o reconhecimento como quilombolas, reconhecimento que somos os negros que lutam, que buscam e que derrama o seu suor pra atingir os seus objetivos com honestidade não tem coisa melhor” (Dona Rita, entrevista, 2021).

Segundo Carmélia Miranda os remanescentes de quilombos através das identificações históricas e culturais, constroem a base identitária do grupo e sua distinção em relação a sociedade abrangente.

Ademais, a identidade étnica é construída não pelas diferenças em si, mas pela tomada de consciência delas, que ganham significados ao se inserirem em sistemas sociais. Ao tomar conhecimento dessas diferenças, a população une-se em prol da sua cultura e, evidentemente, de sua identidade. A etnicidade serve, portanto, para pensar um novo tipo de sociedade, na qual convivem grupos de variadas origens que se pautam por diferenciadas instituições sociais (MIRANDA, 2014. p. 115).

Em 2014 a comunidade quilombo da Pinguela, em meio aos conflitos com a Usina de Açúcar Unial e no processo de tentativa da certificação como o reconhecimento de comunidade quilombola na Fundação Cultural Palmares, percebeu a necessidade de uma organização política.

Já vieram [pessoas da Usina] aqui...pra tirar a gente de qualquer jeito não, mas veio nesse sentido assim, por que ele vierão uns tempos, umas seis meses atrás, *cheio de truculência e uns mostrando que tava armado e tal*, foi... aí os meninos *tentando intimidar a gente*, a gente procurou a justiça, a gente foi pra CDA, Ministério Público e aqui no município de Amélia Rodrigues demos uma queixa na delegacia, que até hoje não foram investigar, ou talvez já foi... não sei também, para ver quem era as pessoas. Tivemos reunião também com Dr. Angêlo e todos da cúpula lá na CDA, mas já vieram sim, mas ele disseram que não, que não mandou esse tipo de gente, o povo vim fazer isso. Mas eles acharão que tinha que vir intimidar (Dona Rita, entrevista, 2018).

A comunidade procurou também a Secretaria de Políticas Públicas para minorias, umas das maneiras em que as Comunidades de Remanescentes de Quilombos e/ou Quilombos Contemporâneos possuem para se manter frente as frequentes brigas por territórios¹⁸.

Então foi fundada a Associação de Remanescentes de Quilombo da Pinguela – ARQP, que visa garantir os direitos sociais da comunidade. Em seu plano inicial o objetivo fundamental era

resgatar os traços culturais perdidos ao longo dos anos e promover um espaço de debate e resistência protagonizada pelos seus moradores. A associação tem servido também para promover o debate entre os próprios moradores do quanto é importante valorizar os elementos da cultura negra e de como a memória é fundamental para autonomia do povo negro. (Relatório da comunidade entregue a Fundação cultural Palmares, grifos nossos.)

A existência formal de uma Associação de Trabalhadores Rurais possibilitou a solicitação de implementos socio-comunitários agrícolas como o equipamento chegada-“casa de farinha”, entregue pela Secretaria de Políticas Públicas para Mulheres – SPPM. Também foi encaminhado um trator, oriundo de programas de apoio do Governo Federal. Por fim, puderam participar de um curso de 3 meses pelo Instituto de Desenvolvimento Social e Agrário do Semiárido – IDESA¹⁹ para o manuseio da casa de farinha elétrica. Além destes implementos, receberam naquela época a quantia de R\$:1.000,00 para investir nas plantações.

A criação da Associação também permitiu a participação no projeto “*Vozes do canavial: relatos da comunidade quilombola da Pinguela - Amélia Rodrigues/Bahia*”, promovido pela Secretaria de Promoção da Igualdade Racial – SEPRMI, conseguindo o 3º lugar.

O viver da roça: entre o sol e a chuva os costumes da plantação

A agricultura é fundamental para a sobrevivência dos quilombos em quaisquer de suas modalidades. Para Décio Freitas a “agricultura formava a base da produção econômica. As roças se situavam o mais próximo possível do quilombo, abrangendo a cultura de toda classe

¹⁸ Certa vez os moradores da Pinguela tiveram suas terras invadidas e cercadas pela Usina Unial, os deixando quase sem espaço para plantar.

¹⁹ Trata-se de uma organização associativa, hoje reconhecida como Organização Não Governamental – ONG, formada por profissionais especialistas em desenvolvimento e gestão de programas e projetos que se referem às políticas públicas em âmbito nacional, que estejam relacionadas ao desenvolvimento social e econômico integrado e sustentável, e que tenham como foco, a promoção da autonomia e qualidade de vida de pessoas que estejam em situação de vulnerabilidade.

de gêneros alimentícios, numa variedade que a sociedade escravista desconhecia” (Décio FREITAS, 1980. p.43).

Conforme Clóvis Moura (2020) os quilombos históricos criaram uma economia de subsistência e troca, muitas vezes regionalmente, levando em consideração as disponibilidades das sementes na região e se aproveitavam da abundância. Segundo este autor, mesmo em regiões como Amazonas e Minas Gerais, em que predominava o extrativismo, a agricultura se fez presente.

Não se limitavam à monocultura das *plantations*, mas ao contrário, aproveitando-se dos recursos naturais regionais e de elementos retirados das fazendas e dos engenhos, dinamizaram uma agricultura policultora-comunitária, que satisfazia as necessidades dos quilombolas e ainda produzia um excedente comerciável (MOURA, 2020. p.53)

No recôncavo baiano, nos quilombos formados no pós-abolição, a prática da agricultura continuou essencial. Walter Fraga (2006), para o recôncavo baiano, destaca que muitos dos ex cativos continuaram trabalhando para seus antigos senhores. Outros migraram para outras fazendas, através do sistema arrendamento, recebendo um pedaço de terra na qual poderia cultivar gêneros de subsistência. Parte de suas atribuições no sistema era trabalhar em períodos alternados nas lavouras de canas.

Na atualidade, nas denominadas Comunidades Remanescentes de Quilombos, os costumes do plantio continuam sendo essenciais para a manutenção e sobrevivência ainda que não seja o único meio econômico.

Sobre os costumes de uso da terra em quilombos, Carlídia de Almeida ao se referir ao quilombo da Lagoa dos Patos em Bom Jesus da Lapa, comunidade na qual faz parte, afirma a existência de saberes consolidados neste povo tradicional sobre o manejo das sementes e a existência de técnicas de plantio baseadas no uso consciente da água e do solo relacionadas as simbologias de uma ancestralidade. Nas suas palavras, referentes a sua comunidade, “Essa forma ancestral de manejar e envolver-se com a terra consolida um sentimento de pertencimento ao território, que forma a base de resistência dos povos tradicionais” (ALMEIDA, 2020. p. 152).

Essa leitura me inspirou um olhar diferenciado aos costumes de plantio nas visitas de campo, na Comunidade de Remanescentes de Quilombos da Pinguela. Durante a realização da pesquisa, foi evidente que o cultivo é voltado para subsistência familiar, ainda que haja a comercialização em alguns casos. As culturas mais comuns são o feijão (*Phaseolus sp.*), a

mandioca (*Manihot esculenta*), o milho (*Zea mays*), a alface (*Lactuca sativa*), a banana (*Musa sp.*).

A investigação efetuada – pesquisa de campo e entrevistas – evidenciou que as mulheres constituem um grupo fundamental na agricultura na comunidade da Pinguela corroborando a bibliografia existente sobre outras comunidades rurais tradicionais. São elas quem plantam, colhem, produzem os produtos primários e seus derivados, como a farinha e o beiju), e vendem. Em alguns casos dividem um território comunitário. Sobre este costume, Dona Rita contou que na comunidade “é um ajudando o outro, se hoje eu for fazer [farinha] alguém me ajuda, se amanhã outros for fazer, eu vou e ajudo” (Dona Rita, entrevista, 2021).

A pesquisa de campo, assim como a entrevista com D. Rita, permitiu evidenciar que na Comunidade de Remanescentes de Quilombo da Pinguela são cultivados diversos gêneros, dependendo da época de cultivo de cada semente.

Agora mesmo a gente tá plantado aipim, como vocês tão vendo, a gente tá plantando alface, inclusive já testei, porque a gente aqui tem uma dificuldade de água, a gente não tem uma plantaçãõ imensa por causa da água, a gente não tem muita água por aqui, a gente precisa de um poço artesanal, se a gente tem um poço aqui, a gente já tava lá em cima de plantaçãõ, é muito seco (Dona Rita, entrevista, 2018).

Em uma nova entrevista realizando no ano de 2021, Dona Rita falou sobre outros gêneros produzidos na comunidade e sobre como organizam a parte da produção para o comércio. São produzidos o milho, amendoim, laranja, limão, coco, cebola, jiló, hortelã.

Aqui na comunidade a gente faz de cada coisa um pouco, a gente planta aipim, feijão... agora o sol começou né?! não vai dá mais pra plantar, mas faz farinha [...] E a vida da gente aqui é assim, a gente tá na roça trabalhando, agora tou plantando alface, couve, chuchu, quiabo... e agora nós conseguimos sementes de açafraõ, já temos a raiz do açafraõ, sem ser o pozinho, agora temos o pé mesmo do açafraõ e agora a gente já está plantando pra poder vender bastante e é isso aí (Dona Rita, entrevista, 2021).

A entrevista de D. Rita evidencia a relação dos costumes de plantio com a natureza, as mudanças climáticas, no modo de plantar como no “*agora o sol começou né?! não vai dá mais pra plantar*”. Em outro trecho desse relato Dona Rita também fala “*agora hoje mesmo eu tava na roça, cheguei agora cinco e pouca, tava limpando aipim que tá cheio de mato a gente não podia deixar, agora que tá fazendo sol a gente tava limpado.*” Da leitura dos mesmos pude evidenciar que durante a estação da chuva é feita a plantaçãõ. Na estação de sol, é feita a limpeza

e colheita. É o momento também da produção dos derivados do aipim e da mandioca como a massa puba, o beiju e a farinha.

São evidentes que os costumes de plantio são baseados na observação e uso do clima, aproximando-se do que E.P.Thompsom destacou em *Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial*, para as sociedades rurais tradicionais, nas quais as jornadas de trabalho são marcadas pelos ritmos do tempo Social X Natureza. Os fenômenos atmosféricos associada as estações do ano, baseiam a organização temporal das atividades, principalmente da cronologia do plantio.

O trabalho do amanhecer até o crepúsculo pode parecer “natural” numa comunidade de agricultores, especialmente nos meses da colheita: a natureza exige que o grão seja colhido antes que comecem as tempestades. E observamos ritmos de trabalho “naturais” semelhantes acompanhado outras ocupações rurais ou industriais: deve-se cuidar das ovelhas na época do parto e protegê-las dos predadores.

[...] A noção de tempo que surgem nesses contextos tem sido descrita como orientação pelas tarefas. Talvez seja a orientação mais eficaz nas sociedades camponesas, e continua a ser importante nas atividades domésticas e dos vilarejos (THOMPSON, 1998. p. 271).

Sobre estes costumes de plantio com base nos ritmos climáticos, Toledo & Barreira-Bassols analisam que “No âmbito da agricultura familiar, o calendário agrícola em geral é orientado pela conjugação de fatores climáticos, estações lunares e mudanças na paisagem ao longo dos meses” (TOLEDO; BARREIRA-BASSOLS 2015 apud HAIALA, 2021, p.24).

A ressaltar que mudanças vem ocorrendo nos costumes de plantio. Segundo Dona Rita, a técnica da fabricação do azeite de dendê, que foi passada de geração em geração, uma técnica muito forte na comunidade, está se perdendo. Na sua perspectiva por dois motivos: primeiro, a técnica do plantio foi se perdendo ao longo dos anos, decorrente das mortes dos mais velhos.

Outro problema relatado foi que a plantação que eles ainda têm da palmeira de dendezeiro situa-se distante das proximidades de moradia do quilombo, sendo hoje, um local de esconderijo da criminalidade por ser uma mata fechada. “A gente faz azeite, que era a cultura de minha avó, de minha mãe, ela fazia muito azeite, a gente ainda faz, nesses últimos dias a gente não tá arrancando muito dendê porque a violência tá muita” (Dona Rita, entrevista, 2018).

Para além destes costumes de plantio, nos quais as mulheres coletivamente, e baseadas em costumes ancestrais operacionalizam técnicas agrícolas via saberes tradicionais locais, é importante ressaltar que foi observado também que não há uma divisão do trabalho rígida entre homens e mulheres na produção agrícola na comunidade. Contudo, o depoimento de D. Rita e

a observação de campo indiciam que os homens executam trabalhos externos, reforçando o protagonismo feminino nas atividades quilombolas estritos.

Considerações finais

A presente pesquisa buscou analisar a trajetória da Comunidade Remanescente de Quilombo da Pinguela, enfatizando as experiências das mulheres enquanto ativas nos processos de reconhecimento na qualidade de quilombos contemporâneos e como fundamentais na preservação da comunidade. Foram elas quem se organizaram inicialmente como uma associação proporcionando a geração de uma economia dentro da comunidade, assim como a permanência neste território.

Compreender a vida e as histórias dessas mulheres – que são mães, filhas netas, trabalhadoras rurais – possibilitam um maior entendimento, visto que, estes vão além do processo organizacional, já que elas estarem ou não disponíveis para esse trabalho coletivo nas plantações e na produção independem dos desafios que elas enfrentam na vida pública e privada. São mulheres que sonham, batalham e lutam por um futuro melhor. Mulheres que querem liberdade, empoderamento, justiça, respeito e igualdade.

Portanto, procurei visibilizar as experiências cotidianas dessas mulheres quilombolas, que carregam a marca da ancestralidade. Mulheres que carregam um lugar de fala, mas que historicamente foi negado. Mulheres que conseguiram fazer da dificuldade sua luta coletiva para prosseguir por dias melhores.

Nas visitas de campo que realizei no decorrer da investigação foi possível perceber como as mulheres são agentes ativas dentro e fora da comunidade e como protagonizam o cotidiano do Quilombo da Pinguela. Nos afazeres do campo, no espaço doméstico da casa, no comércio, na conservação das tradições, nas lutas por permanência no território, e em todas as atividades comum ou comunitária a liderança feminina é protagonizada.

Deste modo, considero que enfatizar o protagonismo dessas mulheres se faz necessário, visto que, por mais que elas estejam de frente na linha de combate nos quilombos, ainda constituem a base da pirâmide social e sofrem discriminação de gênero, por serem mulheres; classe, por serem pobres; socio racial, por serem negras; e ainda acrescento étnica, por serem quilombolas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Carlídia Pereira de. Sementes Crioulas, da ancestralidade para a atualidade: o protagonismo dos saberes tradicionais do povo quilombola de Lagoa do Peixe. In: *Mulheres Quilombolas: território de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.

ALMEIDA, Mariléa de. *Território de afetos: Práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2018.

FRAGA, Walter. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2006.

FREITAS, Décio. *O escravismo brasileiro*. Instituto Cultural Português, Escola Superior de Teologia, 1980.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. Editora Companhia das Letras, 2015.

HAIALA, Leticia de Assis. *A mulher e a agricultura quilombola no Vale do Ribeira (SP): narrativas sobre conhecimento, memória e cotidiano*. Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado à Universidade Federal de São Carlos - Campus Sorocaba, 2021.

MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. As mulheres quilombolas de Tijuacu-BA: vivências cotidianas, trabalho e enfrentamentos. *Cordis: Revista Eletrônica de História Social da Cidade*, n. 13, 2014.

MONTEIRO, Karoline dos Santos. *As mulheres quilombolas na Paraíba: terra, trabalho e território*. Dissertação de Mestrado – Programa de pós-graduação em Geografia, Universidade Federal da Paraíba – UFP, 2013.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. Editora Expressão Popular, 1ª Ed: São Paulo, 2020.

SILVA, Naiane Rodrigues da. *Associação Nossa Senhora das Candeias: maternagem e movimento de mulheres pretas (1980-2004)*. Dissertação de Mestrado – Programa de pós-graduação em História, Universidade Estadual de Feira de Santana, UEFS, 2019.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum - Estudos Sobre a Cultura Popular Tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

A COLONIALIDADE DO PODER E SUAS INCIDÊNCIAS NOS PROCESSOS SÓCIO-HISTÓRICOS DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA

THE COLONIALITY OF POWER AND ITS INCIDENCES IN THE SOCIO-HISTORY PROCESSES OF A QUILOMBOLA COMMUNITY

LA COLONIALIDAD DEL PODER Y SUS INCIDENCIAS EN LOS PROCESOS DE SOCIO-HISTORIA DE UNA COMUNIDAD QUILOMBOLA

Ludmila Jardim da Conceição²⁰
José Luiz Solazzi²¹

Resumo: A presente pesquisa diz respeito de como se dá a questão quilombola no Brasil, assim, invoca-se o conceito de “colonialidade do poder” proposto por Aníbal Quijano para se pensar de que forma essa lógica de poder imbuída por aspectos eurocêntricos excluem a população negra e indígena da condição de cidadãos, exercendo influências nos processos sócio-históricos e políticos das comunidades quilombolas. Para efetuar esta análise compreendeu-se o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Incra (RTID, 2010) desenvolvido no processo de reconhecimento do território quilombola Tomás Cardoso em Goiás em seus aspectos históricos, sociais e políticos.

Palavras-chave: Colonialidade do poder; Quilombo; Tomás Cardoso.

Abstract: The present research concerns how the quilombola issue occurs in Brazil, thus, the concept of “coloniality of power” proposed by Aníbal Quijano is invoked to think about how this logic of power imbued by Eurocentric aspects excludes the black population and indigenous of the condition of citizens, exerting influences in the socio-historical and political processes of the quilombola communities. In order to carry out this analysis, the Technical Report on Identification and Delimitation of Incra (RTID, 2010) developed in the process of recognizing the quilombola territory Tomás Cardoso in Goiás in its historical, social and political aspects was understood.

Keywords: Coloniality of power, Quilombo, Tomás Cardoso.

Resumen: La presente investigación se refiere a cómo ocurre la cuestión quilombola en Brasil, por lo tanto, se invoca el concepto de "colonialidad del poder" propuesto por Aníbal Quijano para pensar cómo esta lógica de poder imbuída de aspectos eurocéntricos excluye a la población negra e indígena de la condición de ciudadanos, ejerciendo influencias en los procesos sociohistóricos y políticos de las comunidades quilombolas. Para realizar este análisis, se entendió el Informe Técnico de Identificación y Delimitación del Incra (RTID, 2010) desarrollado en el proceso de reconocimiento del territorio quilombola Tomás Cardoso en Goiás en sus aspectos histórico, social y político.

Palabras clave: Colonialidad del poder; Quilombo; Tomás Cardoso.

Introdução

De acordo com Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder diz respeito primeiro ao processo de globalização que começou com a constituição da América e do capitalismo

²⁰ Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Catalão. ludmila.jardim@outlook.com.

²¹ Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Catalão.

colonial/ moderno e eurocêntrico, como um novo padrão de poder mundial. Explica-se que um dos eixos fundamentais desse padrão é o poder de classificação social da população com a ideia de “raça”, que para este autor, se trata de “uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial” o que seria responsável por instituir um padrão de poder e saberes hegemônicos capazes de permear todas as dimensões mais importantes do poder mundial. (QUIJANO, 2005, p. 1)

Tendo em vista a trajetória dos povos afrolatinos enquanto povos subjugados pela lógica eurocêntrica e observando os dados produzidos nos últimos anos pelo IBGE²² acerca da questão racial no Brasil, percebe-se o quanto perversamente opera o racismo enquanto expressão máxima da colonialidade do poder. As pessoas negras no geral (pretos, pardos e indígenas) se mantêm numa situação social significativamente pior do que as pessoas brancas. Além das diferenças expressivas em relação à renda, as pessoas negras são cada vez mais penalizadas no que diz respeito ao acesso a bens e serviços públicos.

Invoca-se o conceito de “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2005) para se pensar de que forma essa lógica de poder imbuída por aspectos eurocêntricos que excluem a população negra e indígena da condição de cidadãs, exerce influência nos processos sócio-históricos e políticos das comunidades quilombolas no Brasil.

A pesquisa, se faz importante para elucidar como se dá a questão quilombola no Brasil, ao que diz respeito às políticas de garantia aos direitos humanos, à cidadania e que de fato promovam reparação e equidade aos povos na América.

Objetiva-se demonstrar como se constitui a questão quilombola no Brasil e a trajetória de luta por cidadania desta população. E a partir disso, certificar qual a influência da colonialidade do poder no processo histórico, social e político das comunidades quilombolas e detectar em que medida o modo de produção capitalista se articula com as questões étnico-raciais, utilizando da experiência do processo de reconhecimento territorial da comunidade quilombola Tomás Cardoso, primeiro território a ser reconhecido pelo INCRA no estado de Goiás no ano de 2015.

Utilizou-se da metodologia descritiva, uma vez que esta “tem como principal objetivo descrever característica de uma determinada população, ou fenômeno, ou estabelecimento de relações entre variáveis” segundo Antonio Carlos Gil (1999).

²² IBGE. **Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil**, 2019. Disponível em: **Erro! A referência de hiperlink não é válida.** Acesso em: 14 de julho 2020.

Considerando que esse tipo de pesquisa exige uma delimitação precisa de técnicas, modelos e teoria que possam orientar a coleta e a interpretação dos dados para que se possa conferir validade científica à mesma, traçou-se o caminho metodológico a partir de uma abordagem qualitativa: 1) Considerações iniciais com a explanação de uma pesquisa bibliográfica no intuito de apresentar o conceito desenvolvido por Aníbal Quijano (2005) “Colonialidade do poder” e a apresentação da questão quilombola no Brasil; 2) A análise antropológica da situação histórica e social da Comunidade Quilombola Tomás Cardoso a partir do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Incra (RTDI, 2010) sobre esta comunidade; 3) Considerações acerca resultados baseadas em bibliografias capazes de descrever e elucidar os fenômenos observados.

A Colonialidade do poder

Na trajetória crítica ao sistema-mundo, Quijano (2005, p. 202), propõe compreendermos que a globalização não é um fenômeno recente na economia capitalista. Em sua análise esmiúça como a constituição da América Latina se faz numa nova dimensão do espaço/tempo, no estabelecimento de um padrão de poder mundial, marcada como a primeira identidade da modernidade. Neste sentido, é preciso reordenar a história e perceber que ao criar a América se cria a Europa. Ao se iniciar um processo de conquista e colonização, se inicia a construção de categorias, se funda a modernidade. Então se passa a pensar na nova ordem de poder mundial compreendida colonialidade/modernidade.

Através dos estudos de Quijano, pode-se captar quatro meios principais da exploração colonial: a raça, como categoria central de dominação; a consolidação de um novo sistema de exploração produtivo, o capitalismo; o eurocentrismo como novo controle da subjetividade; o Estado-Nação como forma de controle da autoridade coletiva.

Desta forma, a noção de raça se estabelece como a primeira categoria da modernidade. Através de sua invenção foi possível a racionalização das relações entre colonizadores e colonizados em identidades históricas que naturalizaram a dominação, associada a hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes. O conceito de raça utilizado para caracterizar e agrupar indivíduos que possuem determinadas características ou traços físicos e corporais, provenientes de uma mesma herança cultural, valorativa ou genética, nada mais é do que uma construção mental do colonizador para legitimar a dominação colonial (QUIJANO, 2005, p. 205).

Uma concepção que acaba por criar tipos ideais através da construção cultural do dominador, por razões políticas e encobertas pelo cientificismo ou biologia aparentemente neutros. Entretanto, objetiva a formação de argumentos que possibilitem a divisão social do trabalho e a exploração produzida pela invasão. Assim as diversas identidades históricas ficaram reduzidas a índios, negros, mestiços, brancos e europeus, possibilitando toda a distribuição do trabalho.

Outro elemento observado por Quijano é o novo sistema de exploração social que articulou todos os modos historicamente conhecidos de exploração do trabalho (servidão, escravidão, o assalariado, pequeno produtor mercantil) sob a hegemonia do capital, ou seja, formas estabelecidas para organizar a produção orientada para geração de mercadoria. Tal sistema de controle do trabalho só foi possível pela exploração da América Latina, que permitiu associar a exploração de recursos, a centralização do capital na Europa, articulada com um sistema classificatório de organização do trabalho.

Assim, na percepção da realidade latino-americana se observa que a escravidão e servidão seguem se reproduzindo como consequência da exclusão estrutural e marginalidade na relação com o mercado de trabalho mundial.

O eurocentrismo, atuou de forma política sobre as subjetividades dos sujeitos e representou um novo modo de produção e de controle das mesmas, o que implicou numa série de novas categorias ao pensar.

A expressão da colonialidade do poder se concretiza com o controle da autoridade coletiva sob o imaginário de Estado-Nação, no qual as raças inferiorizadas (“índios”, “negros”, “mestiços”) estão excluídas de qualquer participação. Na formação dos Estados Nacionais, tais populações, apesar de maioria, foram subsumidas do processo democrático. (QUIJANO, 2008, p.16). A maioria dos países que constituem a América Latina tem em sua composição social, uma minoria “branca” de origem europeia e um Estado que continua a seguir um padrão colonial. Ou seja, um Estado que não é independente do controle internacional imperialista, que não respeita as identidades culturais da maioria de seu povo e, portanto, não democrático por representar uma ínfima parcela dominante da população. (QUIJANO, 2008, p. 110)

O Quilombo e a resistência quilombola no Brasil

Para que haja compreensão acerca do que foi o quilombo na história social do Brasil e quais desdobramentos políticos que permearam e permeiam o processo de legitimação deste povo enquanto cidadãos e cidadãos brasileiros, é necessário explicar o que é o quilombo e de

que forma ele se constitui, recorre-se então a perspectivas conceituais desenvolvidas para esta finalidade.

Helena Theodoro Lopes afirma que “quilombo é um conceito próprio dos africanos bantos que vem sendo modificado através dos séculos” (...) “Quer dizer acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido ainda em Angola como divisão administrativa” (LOPES, et al. 1987, p. 27-28).

Seguindo a mesma lógica, Kabengele Munanga (1995), ao recuperar a relação do quilombo com a África, afirma que o quilombo brasileiro “é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstituído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontravam todos os oprimidos” (Ilka LEITE, *apud* MUNANGA, 2000, p. 336). De acordo com Leite, para este autor, a matriz de inspiração veio de um longo processo de amadurecimento ocorrido na área cultural bantu entre os séculos XVI e XVII, de instituições políticas e militares, centralizadas, formadas por homens guerreiros cujos rituais iniciáticos tinham a função de unificar diferentes linhagens.

Ainda, o Conselho Ultramarino Português de 1740 definiu quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. o que mostra, também, uma reação guerreira a uma situação opressiva.

Considerando essa definição colonial, o Brasil foi se tornando um conjunto de quilombos que independente de seus tamanhos traz consigo significados importantes para a compreensão da nossa história social. Sendo assim, os quilombos como uma forma de organização política de resistência como indica Clóvis Moura (1981) irá acontecer em todos os lugares que ocorrer a escravidão.

Para Clóvis Moura (1986) a característica que torna o quilombo singular decorre do fato de que todas as experiências já conhecidas revelam uma certa capacidade organizativa dos grupos, que mesmo destruídos dezenas de vezes, reaparecem em novos lugares, como verdadeiros focos de defesa contra um inimigo sempre ao lado. Ter uma base econômica que permitia a sobrevivência de um grande grupo significou, desde sempre, uma organização sociopolítica com posições e estrutura de poder bem definidas, até porque “o inimigo externo”, caracterizado pelas invasões freqüentes, vinha impondo, ao longo da história, a necessidade de uma defesa competente da área ocupada.

Ressalta-se que os quilombos variavam de tamanhos, conseqüentemente variam de estrutura interna, se organizavam de acordo com a quantidade de habitantes, podendo variar

também desconfiguração e de origem, chegando muitas vezes a ocupar fazendas até quando eram desalojados. Aparentemente se tratavam de grupos defensivos mas em determinados momentos precisavam atacar para que conseguissem artigos e objetos de extrema necessidade, como pólvora e sal. (MOURA, 1986, pp. 17-18)

Para este autor, uma das causas da vitalidade dos quilombos era a aliança que a população quilombola mantinha com a população de escravizadas e escravizados das senzalas e além desse apoio mantinham ligações fraternais com grupos de pessoas marginalizadas. Explica-se que, os quilombos ao crescerem e se fortaleciam por diversos motivos como maior isolamento, melhor fertilidade no solo e a possibilidade de recrutarem novos membros precisavam se organizar de forma sistemática, criando estrutura para a comunidade. Com isso surgiam formas de governo, religião, propriedade, família e especialmente, a economia. (MOURA, 1986, p. 22 -34)

A partir do exemplo do Quilombo dos Palmares, é possível observar qual a complexidade da organização das comunidades quilombolas, confirmando que os quilombos não era conglomerado de “negros bárbaros” conforme algumas bibliografias teimam em repetir até hoje.

Palmares- maior exemplo do grande quilombo - era uma confederação de quilombos, sendo os principais os seguintes, de acordo com o documento da época que se serviu Edilson Carneiro e do qual aproveitamos: a dezesseis léguas de Porto Calvo ficava o mocambo de Zumbi; a cinco léguas mais ao norte se localizava o de Acotirene; a leste desses dois mucambos chamados das Tabocas; quatorze léguas a noroeste destes dois localizava-se o de Dambrabanga; a noroeste deste a “cerca” do Subupira”, onde se localizava o quartel general da república; seis léguas mais ao norte, a “cerca real” do Macaco, capital da república; cinco léguas a oeste o mocambo de Osenga; a seis léguas de Serinharém , para o norte, localizava-se a “cerca” do Amaro; a 25 léguas de Alagoas ficava o de Andalaquituche, irmão de Zumbi; a 25 léguas a noroeste de Porto Calvo ficava o quilombo de Aqualtune, mãe de Zumbi, além de muitos outros menores (MOURA, 1986, p. 36)

A religião da República de Palmares, era adaptada ao cristianismo fortemente sincretizado com valores religiosos africanos. A família era poligâmica e não havia personagem escolhido que detivesse os segredos religiosos. Em cada mucambo, a/o chefe era senhora/senhor absoluta/o, mas nas ocasiões de guerra se reuniam para deliberar conjuntamente as estratégias, sob as ordens de zumbi. A economia era baseada na agricultura, onde plantavam principalmente milho. (MOURA, 1986, pp. 36-37)

A forma de cultura da terra mantida nos quilombos pela própria população ganha consistência e se expressa como característica social dos quilombos em confronto com a relação ao sistema de latifúndio adotado pelo capitalismo. Adotavam a forma de uso útil de pequenos tratos, roçado, base econômica da família livre, a solidariedade e cooperação como práticas essenciais desde o início dos quilombos e este tipo de economia comunitária proporciona aos quilombolas ali existentes um acesso ao bem-estar de toda a comunidade. É possível observar isso nas práticas estruturantes da própria Comunidade Tomás Cardoso que discutiremos neste artigo.

O quilombo se estabelece como uma questão importante desde os primeiros focos de resistência da população africana ao escravismo colonial no Brasil. Portanto, nos remeter aos quilombos e a população quilombola significa nos remeter a uma luta e resistência política, constantes, desde então em nosso país. Desde a última redemocratização do Brasil em 1988, as/os descendentes de africanas/os, denominadas/os negras/os, em todo o território nacional, organizados em associações quilombolas, reivindicam o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade.

É o que Leite (2000, p. 334) evidência nesta passagem:

Os negros, diferentemente dos índios – considerados como “da terra” –, enfrentaram muitos questionamentos sobre a legitimidade de apropriarem-se de um lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições, valores e práticas culturais. A repressão policial aos terreiros de Candomblé e aos bairros periféricos por eles habitados, constitui exemplos recentemente discutidos pela história e pela sociologia política.

Ilka Leite (2000, p. 335) explica que, o usufruto, a posse e a propriedade dos recursos naturais tornaram-se, ao longo do processo de formação social brasileira, cada vez mais, moeda de troca, expressando um sistema disfarçadamente hierarquizado pela cor da pele, onde a cor passou a instruir níveis de acesso (principalmente à educação e à compreensão do valor da terra). Seguindo esta lógica que os processos de expropriação violentos reforçaram a desigualdade destes “negócios”, de forma que até hoje, pode-se identificar nitidamente quem foram os ganhadores e perdedores, e quem ao longo deste processo exerceu e controlou o desígnio de quem tem direito a propriedade e quem não tem (LEITE, 2000, p. 336). É possível afirmar que isto está diretamente associado a uma das principais formas de exploração colonial, a raça como eixo central de dominação eleita pelo capitalismo eurocêntrico.

Salienta-se que desde a primeira lei de terras (Lei nº 601, 1850) escrita e lavrada no Brasil, exclui a população africana e descendentes da categoria de brasileiros, situando-as/os numa outra categoria separada, denominada “libertos”. Assim, atingida por todos os tipos de racismo, arbitrariedades e violência que a cor da pele anuncia e denuncia a população negra foi sistematicamente expulsa ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório. (LEITE, 2000, p. 335)

Mais de cem anos depois do fim do sistema escravocrata, esses agrupamentos ainda enfrentam problemas com a documentação e comprovação de que são mesmo comunidades e que se enquadram nos requisitos legais para serem alcançados pelas Ações Afirmativas de reparação à exclusão histórica.

Foi com a Constituição Federal de 1988 que a questão quilombola entrou na agenda das políticas públicas, graças a uma mobilização do movimento negro, que conseguiu a inclusão do Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias - ADCT (BRASIL, 1988) diz que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.”

Andrade e Treccani (1998, p. 36) ressalta que, apesar do texto constitucional expressar a necessidade do reconhecimento da cidadania desses grupos étnicos, entendida como direito ao exercício da diversidade étnico-cultural esbarra nas discordâncias sobre o próprio significado do que vem a ser este reconhecimento: se é uma questão mesmo de preservação de um patrimônio cultural ou se é uma questão de direito à terra e à diversidade étnica.

Pode-se dizer que noção de “remanescente”, como algo que já não existe ou em processo de desaparecimento, e também a de “quilombo”, como unidade fechada, igualitária e coesa, tornou-se extremamente restritiva. Mas foi principalmente porque a expressão não correspondia à autodenominação destes mesmos grupos, e por tratar-se de uma identidade ainda a ser politicamente construída suscitou muitos questionamentos. (LEITE, 2000, p. 341)

Na tentativa de orientar e auxiliar a aplicação do Artigo 68 do ADCT, em 1994, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), divulgou um documento elaborado pelo Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais em que define o termo “remanescente de quilombo” :

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos

insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar (LEITE, 2000, p. 349)

Leite (2000, p. 351) enfatiza ainda que, o termo “comunidade remanescente de quilombo” apresenta em si um conjunto de questões de ordem conceitual ainda por serem mais bem discutidas e detalhadas, para que possa servir de um instrumento de mediação às ações interpostas no judiciário. Para ela “um refinamento conceitual depende do conhecimento mais detalhado das várias situações existentes, e da colaboração de diferentes áreas científicas” embora alguns passos tenham sido efetivamente dados em direção ao estabelecimento de diferentes projetos de pesquisa e debates entre os diferentes setores da sociedade essa tarefa ainda não foi suficiente cumprida.

É possível afirmar, portanto, que as comunidades remanescentes de quilombo são grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade. Apresentam características diferenciadas e uma maneira de organização diferenciada.

Apesar da força simbólica e da conquista de um recurso constitucional lançado através da Constituição Federal de 1988, o projeto de cidadania da população negra encontra-se ainda fortemente ameaçado, e acredita-se que o motivo principal se dá em torno do conflito de interesses das elites econômicas envolvidas nas expropriações das terras, no desrespeito às leis e nas arbitrariedades e violências que acompanham as regularizações fundiária.

Análise Antropológica da situação histórica, social e política da comunidade quilombola Tomás Cardoso

Para efetuar esta análise compreendeu-se o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Incra (RTID, 2010) desenvolvido no processo de reconhecimento do território quilombola Tomás Cardoso em Goiás em seus aspectos históricos, sociais e políticos. A sua finalidade consiste em demonstrar de que forma a perspectiva conceitual fundamentada como “Colonialidade do Poder”, influência nos processos sócio-histórico e políticos de territórios quilombolas no Brasil.

A Comunidade Quilombola Tomás Cardoso

De acordo com o relatório antropológico do Incra o território pleiteado pela comunidade Tomás Cardoso limitava-se a área coincidente com o perímetro da Fazenda Bocaina do Passa Três/Canoas, conhecida como Fazenda Canoas a qual se tratava de uma parte ampla integrante

de um território quilombola. Abrangendo os municípios de Barro Alto, Santa Rita do Novo Destino e parte de Goianésia. Apesar disso, quando iniciou-se o processo de reconhecimento desse território, o seu povoado já encontrava-se espalhado periferias de outras cidades da região e até fora da região dado um processo violento de expropriação de sua terra pelo estado durante a ditadura militar, quando uma política nacionalista e desenvolvimentista agressiva foi implantada durante os governos autoritários, desconsiderando os fatores locais, e procurando disciplinar as classes mais pobres reduzindo-as à condição de mão-de-obra para os setores hegemônicos. . (RTID, 2010, pp. 23-25)

Considera-se como um “processo de expropriação” toda a cadeia de eventos inter relacionados, que conduz à perda de um território tradicional por parte de uma comunidade, de forma progressiva, por provocação de forças sociais externas ao grupo, Eventos de diversas ordens se encadeiam na tecedura de um quadro expropriatório: como eventos de transformação política e/ou econômica.

A partir de uma constatação empírica da situação territorial específica do espaço ocupado pelos grupos quilombolas situados no entorno do município de Goianésia-GO revelou-se um “complexo quilombola” o que seria um grupo de “comunidades-filhas”, originalmente ligadas a uma comunidade geradora, que vão ganhando gradativa autonomia política e territorial, embora compartilhando os mesmos sistemas de produção material e simbólica, de parentesco, trabalho e de representação de si.

Segundo o relatório antropológico o “complexo quilombola” se disseminou por um território amplo, que possuía uma ocupação rarefeita em seus primórdios, sem que este espalhamento significasse uma ruptura, já que persistem ligações e vínculos de várias ordens, entre os núcleos menores de ocupação (muitas vezes famílias extensas) e o povoado original, o Pombal (RTID, 2010, p. 25). No entanto, a comunidade Tomás Cardoso não estava pleiteando a totalidade do território original, o qual compartilhava com o Pombal e com as demais comunidades que integram o “complexo quilombola” (RTID, 2010, p. 29).

Ou seja, os membros da Comunidade de Tomás Cardoso, constituída por 83 famílias, descendem diretamente de antigas famílias negras procedentes do quilombo do Pombal, cuja origem remonta à mineração, às antigas lavras auríferas, e às fazendas de gado que as sucederam como atividade econômica predominante. Pois é sabido que ambas as atividades econômicas reuniram grande contingente de pessoas escravizadas a partir dos séculos XVIII e XIX nesta região. (RTID, 2010, p. 29)

Destaca-se que:

A presença negra na região inicia-se com a exploração da mão-de-obra escrava nos garimpos do ouro, já no início do século XVIII. A prevalência de sua condição escrava estende-se ao ciclo econômico seguinte, da pecuária extensiva, durante o século XIX (RTID, 2010, p. 35)

Ainda assim, o que torna a Comunidade Tomás Cardoso entidade politicamente autônoma, diz respeito a duas ordens de fenômenos simultâneos: a) A dinâmica territorial interna das comunidades quilombolas daquele complexo, que promove o deslocamento das residências e das roças de tempos em tempos, atrelado a um circuito ecológico e b) reconfiguração forçada do território, desencadeada por um processo de expropriação baseado no uso da violência física e na manipulação fraudulenta de documentos cartoriais (RTID, 2010, p. 25). E são justamente nesses processos que podemos identificar a influência do poder colonial operante.

Salienta-se que:

Deve-se ter em mente que o território pleiteado pela comunidade de Tomás Cardoso foi construído no próprio bojo do processo de diferenciação da comunidade em relação ao Pombal. Esta diferenciação foi se operando a partir dos novos arranjos espaciais gerados pela expropriação territorial, que forçou a reconfiguração dos espaços familiares. Ocorreu o retorno ao Pombal de muitas famílias desalojadas, antes dispersas, buscando refúgio nos sítios que outrora habitavam, onde se encontravam ainda seus pais, avós, e por vezes, alguns irmãos já casados, num movimento de reagregação espacial às antigas áreas ocupadas pela parentela (RTID 2010, p. 25).

Relata-se que a tradição oral tem referências sobre um ancestral comum a algumas famílias, um grande proprietário de terras branco, chamado Sebastião Cardoso. De acordo com essas referências, às terras onde atualmente se situam os quilombos do Pombal, Santo Antônio da Laguna, Antonio Borges, Tomás Cardoso e parte dos municípios de Goianésia, Barro Alto, Santa Rita do Novo Destino e São Luiz do Norte pertenciam a este homem. “Quilombolas afirmam que ele possuía terras na Fazenda Lagoa Seca (o que não pôde ser confirmado), uma extensa propriedade que, com sua fragmentação progressiva, deu origem à ocupação do Pombal e à própria comunidade de Tomás Cardoso.”

Conta-se uma história sobre a origem de parte dos ancestrais do Pombal. Um senhor de terras – talvez o mesmo mencionado acima - chegou à região próxima ao Pombal trazendo consigo a esposa e três escravas, que eram feiticeiras. Eles não tinham filhos. As escravas assassinaram a sinhá por meio de feitiços (ou por envenenamento através de uma bebida). O viúvo então, pragmaticamente, considerou necessário escolher uma nova esposa entre uma das três escravas, o que fez de imediato. O novo casal permaneceu na região e teria originado várias famílias, dentre as quais a prolífica família Moraes, que forma um dos

principais entroncamentos das famílias quilombolas do Pombal e arredores.
(RTID, 2010, p. 30)

Através das informações coletadas pelo relatório antropológico, nota-se que há quase 300 anos, há uma experiência de resistência do povo negro em relação à dominação dos brancos na mesma região (e cidade) em que existe hoje o quilombo do Pombal, do qual se originou, por cisão, o quilombo de Tomás Cardoso.

As incidências da modernidade capitalista eurocêntrica no processo histórico, social e político do Território Quilombola Tomás Cardoso

Dentre vários tipos de influências da colonialidade do poder constatadas nos processos históricos, sociais e políticos da Comunidade Tomás Cardoso, dentre as ações do Estado e a forma como se dá o reconhecimento identitário por parte da população da comunidade, o caso que mais chamou atenção foi como se deu o processo de expropriação do povoado de seu próprio território. Pode-se afirmar que, as forças sociais que empurraram os quilombolas da Comunidade Tomás Cardoso para fora do território souberam se utilizar de determinados fatores estruturantes daquela comunidade em seu proveito a partir de ações características da colonialidade do poder, uma vez que é possível perceber as características principais da exploração colonial, (ideia de raça, o capitalismo, o eurocentrismo e o Estado-Nação) causando intervenções violentas na trajetória desta comunidade.

Os vínculos de compadrio, o costume das trocas simbólicas de alimentos, e a adoção da oralidade como instrumento de celebração de contratos, constitutiva de um direito costumeiro que remete a tradições camponesas extremamente antigas - anteriores até à formação da entidade política denominada “Estado”, foram fatores manipulados pela ordem dominante gerando um processo de expropriação (RTID, 2010, p. 94). Motivado pela força do capitalismo agropecuário, este processo decorreu de enganações e arbitrariedade.

É importante enfatizar que processo de rememoração de acontecimentos coletivamente significativos não diz respeito somente a evocação de lembranças individuais, mas também todo um pano de fundo cultural, que é entretecido com elementos históricos e afetivos negociados de forma inconsciente pelo indivíduo, pela família e pelo grupo social que mantém aquela memória viva. A autora do Relatório Antropológico em análise, Paula Elaine Covo, destaca que:

o processo de evocação da memória é coletivamente construído, constituindo-se de lembranças e memórias compartilhadas, confirmadas ou negociadas num diálogo em que as interpretações e impressões são sempre provisórias. Isso significa que também incorporamos parte das informações que circulam ao nosso redor, no ambiente familiar e comunitário onde estas lembranças são evocadas e reconstruídas. Assim, é bastante provável que alguns “flashes” de memória infantil que a informante apresenta, tenham sido temperados com a incorporação de elementos das falas de outras pessoas, adultos que presenciaram a situação narrada, durante a infância dela. O que significa uma seleção e uma rememoração norteadas por critérios de lembrança e esquecimento presentes no acervo memorialístico coletivo, que as pessoas entrevistadas compartilham com seu meio social, e que emergem na reelaboração posterior de sua própria trajetória (RTID, 2010, p. 95)

Uma das pessoas entrevistadas neste relatório, relata que “a chegada dos coronéis”, que vão “imprensando” e “empurrando”, até que, por fim, a pessoa se vê “obrigada” a sair da terra que ocupa. Nesse breve trecho, ela fornece um resumo do esquema de ação adotado pela fazenda expropriadora: chegar de fora, fechar os acessos para pastagens, águas e caminhos (isso significa “repensar”), bloqueando-os fisicamente (com cercas), e por fim, “empurrar” (isto é, exercer coerção física direta, por intermédio de jagunços). Desse modo, não havendo mais a possibilidade de recuo para zonas crescentemente distantes, a família vê-se coagida a abandonar o local.

A mencionar “coronéis” faz alusão a política coronelista que se caracteriza pelo controle da política por um pequeno grupo de privilegiados que definem os rumos políticos de uma cidade ou região, utilizando-se muitas vezes de meios ilegais. Sobre isso, Frederico Oliveira da Paixão e Margot Costa e Silva definem os atores desse período:

Os coronéis eram fazendeiros, grandes proprietários de terras, que detinham o poder econômico, social, político e militar da região. Eram apoiados e envolvidos na política estadual e até federal, em contrapartida, garantiam apoio eleitoral aos candidatos indicados pelos governantes por força do voto de cabresto, estes por sua vez, davam “carta branca” (total liberdade) a estes fazendeiros em seus domínios (2013, p. 219)

Isso explica porque os registros de propriedade que se encontram nos cartórios não são capazes de reconstituir a história das comunidades quilombolas e de outras comunidades tradicionais do campo brasileiro, uma vez que com uso dessa linguagem sintética e padronizada, o registro público de títulos não é consegue de registrar os esbulhos e pressões que antecederam a titulação. Assim, rapidamente essas terras são escrituradas de maneira a impedir qualquer retorno posterior, exceto na condição de “invasão”.

Segundo o laudo antropológico do RTID (2010, 96) é a memória coletiva dos grupos menos favorecidos que guarda essas informações:

Esse conteúdo memorativo é acessível por intermédio dos “documentos culturais” que os registram e reproduzem, porém sob formatos não-escritos: rememorações oralizadas em entrevistas, manifestações artísticas, produção material e imagética, formas de trabalho e de organização espacial dos sítios e outros espaços, formas de lazer e devoção religiosa, dentre outras fontes de informação (RTID, 2010, p. 96)

Verifica-se, que a linguagem adotada pelo Estado-nação, como forma de controle da autoridade coletiva advém da colonialidade do poder e não compreende outros saberes senão os que por ele foram instituídos. desta forma, percebe-se uma árdua busca por igualdade e justiça cognitiva por parte desta população.

Com efeito, na Constituição brasileira (BRASIL, 1988) são reconhecidos aos indígenas “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” e também “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (art. 231, caput). No entanto, não há previsão equivalente para as comunidades quilombolas.

A Constituição de 1988 refere-se a quilombos em apenas dois dispositivos. O primeiro, situado no capítulo da educação, da cultura e do desporto, determina que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (art. 216, § 5º). O segundo, inserido no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, afirma que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os respectivos títulos” (art. 68) (Augusto BALDI, 2013, p.2)

Ressalta-se, portanto, que estes grupos não deveriam ser apenas reconhecidos em seus “usos e costumes” dentro de uma lógica colonial, e sim, reconhecidos como sistemas jurídicos; em suma, como um direito. Assim, pactua-se com Baldi (2013, pp. 2-3) quando enfatiza a ausência de previsão legislativa em relação ao pluralismo jurídico envolvendo as comunidades descendentes de pessoas escravizadas, tanto no âmbito da legislação quanto no âmbito da pesquisa, sobretudo na área da antropologia jurídica. Já que nas leis não se menciona, de forma expressa, o reconhecimento da pluralidade de cosmovisões jurídicas, de outras estruturas de resolução de conflitos, como, de “jurisdição quilombola”.

Considerações Finais

Tendo em vista o exposto, observa-se que para pensar o processo de efetivação de direitos e da democracia na América Latina requer investigar conceitos e categorias capazes de

explicar e refletir a composição social, econômica desigual e, ao mesmo tempo, multicultural em que vivemos.

Vale destacar que no seio das sociedades latino-americanas, como parte do processo de constituição da subjetividade moderna, a invasão da América teve como fator inerente ao mito em esta por trás da ideia ‘emancipatória’ da modernidade. O desenvolvimentismo, nesse contexto, foi a falácia que consiste em pensar que o padrão do desenvolvimento da modernidade deve ser seguido unilateralmente por qualquer outra cultura, sendo esse desenvolvimento considerado enquanto categoria ontológica e não simplesmente sociológica ou econômica. Foi exatamente a partir dessa concepção de desenvolvimento que se legitimou o discurso de opressão e dominação do colonialismo. (Enrique DUSSEL, 1993, p. 60).

Esse desenvolvimento se deu da dominação concretizada pela violência da conquista da América na formação de um Estado marcado por uma matriz colonial de poder. A população de todo o mundo foi classificada em identidades ‘raciais’ e dividida entre os ‘dominantes/superiores ‘europeus’ e os dominados/inferiores ‘não-europeus’ e da população determinada pela matriz colonial de poder possibilitou o desenvolvimento do capitalismo, uma vez que nas regiões colonizadas as relações de trabalho não eram assalariadas, justamente em razão do discurso de inferioridade dos colonizados. (QUIJANO, 2009, p. 107)

Pode-se afirmar que, as expressões desse processo se manifestam nos processos de reconhecimento e garantia de direitos às populações descendentes de escravizadas, uma vez que o saber e conhecimento produzidos por esta população nunca foram legitimados pelo Estado.

Segundo Fernanda Bragato e Karina Fernandes (p. 24, 2015) o constitucionalismo latino americano representa, em grande medida, o acúmulo teórico e político de lutas sociais antigas e atuais, é considerado uma potência de transformação social, possivelmente mais eficaz do que se apresentaram as ideias de Estado de bem-estar social. E tendo em vista a experiência da população quilombola no Brasil, acredita-se na necessidade de repensar a territorialidade do Estado, considerando-o como uma instância colonial, excludente e opressora. (BRAGATO e FERNANDES, p. 22)

Por isso, é necessário nos apropriarmos da busca pela descolonização do conhecimento como um horizonte que apresenta possibilidades de retomada da legitimidade das instituições e do processo democrático, rearticulando a territorialidade, a cultura que nos foi imposta, a identidade que nos constitui, que ainda, permeada por aspectos eurocêntricos. Acredita-se ser

fundamental, forjar em âmbito popular, mecanismos que promovam o resgate das narrativas que foram marginalizadas para que seja possível romper com essa lógica de poder.

*Do ouro ao conhecimento não vai ter
lamento e eu vou te mostrar
Minha história é contada oralmente, não
adiantou cê querer apagar
De boca a boca nós vamo contando um
levante a armando para dominar
Seus livros, seus filmes, sua casa, seus
filhos e a televisão que cê vê no seu lar
Mexendo com gentes, plantando sementes,
germinando mentes, logo vai brotar
Vai virar floresta, não vou deixar fresta
pra minha história você contestar
Entre nas escolas e nas faculdades,
igrejas, não vão mais me silenciar
Aqui não é teu culto nem congregação,
nessa mata fechada cê não vai entrar²³*

Bia Ferreira, “O Chamado” 2019

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Lúcia; TRECCANI, Girolamo. *Terras de Quilombo*, São Paulo, Mimeo. 1998.
- BALDI, Augusto. *Contra o apartheid epistêmico: a luta das comunidades quilombolas pela justiça cognitiva*. In. Palestra proferida no âmbito do X CONPEEX- Congresso de Pesquisa, Ensino e Extensão, realizado no dia 14 de outubro de 2013, em Goiânia, no Campus Samambaia, da Universidade Federal de Goiás.
- BRAGATO; FERNANDES. *Da colonialidade do poder à descolonialidade do poder à descolonialidade como horizonte de afirmação dos direitos humanos no âmbito do constitucionalismo latino americano*, In. RCJ – Revista Culturas Jurídicas, Vol. 2, Núm. 4, 2015.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988 (1a. ed.). Brasília: Senado Federal, 1988.
- DUSSEL, Enrique. *O encobrimento do Outro: A origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Claesen. Petrópolis – RJ, Vozes, 1993.
- LEITE, Ilka Ventura. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. In. Etnográfica, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354

²³ Álbum “O chamado”, Produção Colméia 22, 2019

LOPES, Helena Theodoro; José Jorge SIQUEIRA; Beatriz NASCIMENTO. *Negro Cultura Negra no Brasil*, Rio de Janeiro, UNIBRADE/UNESCO, 1987.

Margot Rieman COSTA E SILVA; Frederico Oliveira da PAIXÃO. *A formação histórica do território goiano e a política coronelística*. In. Estudos, Goiânia, v. 40, n. 3, p. 215-227, jun./ago. 2013

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. Editora Brasiliense, 1986

QUIJANO, Aníbal. *América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día*. ILLA, n. 10, jan. 1991 (entrevista).

QUIJANO, Aníbal. *América Latina en la economía mundial*. Problemas del desarrollo, v. XXIV, n. 95, UNAM, México, out.-dez. 1993.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade, poder, globalização e democracia*. Novos Rumos, São Paulo, ano 17, n. 37, 2002, p. 4-29; *¿Sobrevivirá América Latina?* In: PALERMO, Zuma;

QUIJANO, Aníbal . *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Em: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

QUINTERO, Pablo (Orgs.). *Textos de Fundación*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2014.

POÉTICAS DO ‘BEM VIVER’: CARTOGRAFIA DE EXPERIMENTAÇÕES ONTOLÓGICAS EM UMA COMUNIDADE INTENCIONAL

POETICS OF ‘GOOD LIFE’: CARTOGRAPHY OF ONTOLOGICAL EXPERIMENTS IN AN INTENTIONAL COMMUNITY

POÉTICAS DEL ‘BUEN VIVIR’: CARTOGRAFÍA DE EXPERIMENTOS ONTOLÓGICOS EN UNA COMUNIDAD INTENCIONAL

Claudyanne Rodrigues de Almeida²⁴
Maria Thereza de Oliveria Azevedo²⁵

Resumo: Esse artigo é um recorte da minha pesquisa de doutorado em curso intitulada: *Comunidades intencionais: poéticas, memórias e outra cultura espaço-cosmológica como presentificação de futuros possíveis*, que objetiva pesquisar/experienciar como alguns grupos estão materializando a possibilidade de outros modos de viver a partir de comunidades intencionais (ecovilas, ecoaldeias, *cohousing*, *coliving*, etc.). A partir da vivência do campo empírico numa comunidade intencional, esse trabalho traz reflexões sobre o ‘bem viver’, cocriar novas utopias, decolonialidade e outros modos de fazer política, construindo narrativas e práticas contra hegemônicas frente às relações convencionais na contemporaneidade. Num cenário de relações esgarçadas, estímulo ao individualismo, invisibilização do outro e construções de muros, essa experiência de campo traz uma brecha e suspeita a possibilidade da presentificação de alternativas societárias e/ou experimentações ontológicas outras.

Palavras-chave: Comunidades intencionais; Bem viver; Novas utopias; Experimentações ontológicas.

Abstract: This article is an excerpt from my ongoing doctoral research entitled: *Intentional communities: poetics, memories and other space-cosmological culture as the presentification of possible futures*, which aims to research/experience how some groups are materializing the possibility of other ways of live from intentional communities (ecovillages, ecovillages, *cohousing*, *coliving*, etc.). Based on the experience of the empirical field in an intentional community, this experience report brings reflections on good life, how to co-create new utopias, decoloniality and other ways of doing politics, building counter-hegemonic narratives and practices in the face of conventional relationships in contemporary times. In a scenario of frayed relationships, stimulus to individualism, invisibility of the other and construction of walls, this field experience brings a gap and suspects the possibility of the presentification of societal alternatives and/or other ontological experiments.

Keywords: Intentional communities; “God life”; New utopias; Ontological experiments.

Resumen: Este artículo es un extracto de mi investigación doctoral en curso titulada: *Comunidades intencionales: poéticas, memorias y otra cultura espacio-cosmológica como presentificación de futuros posibles*, que tiene como objetivo investigar/experimentar cómo algunos grupos están materializando la posibilidad de otras formas de vivir desde las comunidades intencionales (ecoaldeas, ecoaldeas, *cohousing*, *coliving*, etc.). A partir de la experiencia del campo empírico en una comunidad intencional, este relato de experiencia trae reflexiones sobre el ‘buen vivir’, cómo co-crear nuevas utopías, la decolonialidad y otras formas de hacer política, construyendo narrativas y prácticas contrahegemónicas frente a lo convencional relaciones en la contemporaneidad. En un escenario de relaciones deshilachadas, estímulo al individualismo, invisibilidad del otro y construcción de muros, esta

²⁴ Universidade Federal de Mato Grosso – e-mail: clauantropologiaearte@gmail.com

²⁵ Universidade Federal de Mato Grosso – e-mail: maritheaz@gmail.com

experiencia de campo abre una brecha y sospecha la posibilidad de presentificación de alternativas societarias y/u otros experimentos ontológicos.

Palabras clave: Comunidades intencionales; “Buen vivir”; “Nuevas utopias; Experimentos ontológicos.

Introdução

Comunidades intencionais são assentamentos criados por grupos de indivíduos que se unem com um propósito de vida em comum, geralmente funcionando como um laboratório experimental de práticas regenerativas integrais (ambiental, social e pessoal). A ideia da pesquisa de doutorado²⁶ surge em meio à trágica cena contemporânea, do avanço ultraconservador conquistando postos de poder pelo mundo, insurreição da natureza com devastadores efeitos nas mudanças climáticas, crise econômica estrutural, discursos de ódio, perda de direitos, de vidas, corpos, desejos e amores censurados. Entendemos como urgência pensar formas, não só de resistência, mas de enfrentamento, de desvio e brechas do caos. Assim, a pesquisa investiga as potências de vidas/trajetos que se engendram e propõem criar alternativas societárias, narrativas contra hegemônicas, outras experimentações ontológicas e/ou uma presentificação de futuros possíveis.

A antropóloga Jeanne Favret-Saada (2009) diz que sua experiência em campo a fez reconsiderar a noção de afeto, propondo o afeto como uma modalidade do trabalho de campo, além de defender que a ciência deve reabilitar a velha sensibilidade. A proposição da autora vai totalmente ao encontro desse relato de experiência, na medida que o procedimento metodológico de campo foi a cartografia afetiva, na qual admite-se a subjetividade do pesquisador e a processualidade da pesquisa considerando as conexões e modulações dos processos permanentes no ato de “pesquisar, intervir e afetar-se”. Na Cartografia considerada como um antimétodo, a experiência é base de toda atividade de investigação e inclui-se na pesquisa a rede de forças nas quais pesquisador e objeto estão inseridos. Esse procedimento foi refletido em Deleuze e Guattari (1995), desenvolvida por Suely Rolnik (1989; 1986), Passos, Escóssia e Kastrup (2015).

Fazer uma pesquisa com um caráter antropológico e inspirada pela perspectiva da cartografia afetiva inevitavelmente e também propositalmente considera-se a noção de afeto e se faz ciência “reabilitando sensibilidades”, como sugere Favret-Saada. Percorrer os caminhos dessa comunidade intencional provocou a emergência de afetos, despertou memórias e

²⁶ Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea – linha de pesquisa: Poéticas Contemporâneas. Orientadora: Maria Thereza de Oliveira Azevedo.

construções de sentido para as pautas ambientalistas, feministas ou humanistas, não só dos interlocutores, mas meu como pesquisadora, mulher e ecomilitante.

Além de Favret-Saada, outra inspiração que se fez presente fortemente nesse trabalho é Silvia Cusicanqui, a socióloga ativista Aymara que indicou valorizar numa experiência de campo “os retalhos, os processos, os balbuceios, na contramão do que costuma-se fazer na universidade, onde parte-se do ‘todo’, da teoria, do abstrato e dedutivo, sem dar lugar à paixão, à experimentação, à intuição” (*apud* TORINELLI, 2018).

O mapa - espaço e seres que convivi

Minha experiência de campo se deu numa comunidade intencional²⁷ situada na Chapada Diamantina no estado da Bahia. A primeira percepção foi a de certo isolamento da comunidade, já que para chegar precisa-se de um ônibus, depois um moto taxi e ainda um caminho a pé com direito a uma travessia em um rio raso. Importante salientar meu lugar, já que essa é a minha percepção como pesquisadora, urbana, vindo do Mato Grosso, mas não creio que seja a mesma dos moradores.

Fui aceita como voluntária, o que me deu o direito de pouso num alojamento coletivo bioconstruído há mais de duas décadas, três refeições diárias em troca de quatro horas de trabalho coletivo diárias, acrescentado de um pequeno valor. O acolhimento e conversas iniciais acontece na cozinha coletiva, que é a primeira construção na chegada da comunidade. As primeiras trocas foram alimentadas pelo cheiro do chocolate quente, pão integral quentinho feito ali e ovos do galinheiro local.

Um dos fundadores, disse que foi ali para região do Vale do Capão junto com um grupo de amigos em 1991, quando fundaram a comunidade. Logo, em seguida, um grande evento nacional, o ENCA (Encontro Nacional de Comunidades Alternativas) aconteceu nessa comunidade em 1992, reuniu mais de mil pessoas e a partir disso impulsionou para construírem várias coisas, iniciaram o Estatuto, organização, regras e hoje criaram até uma associação.

A cozinha é o coração da comunidade. Todos enfatizavam isso. Ela é o principal espaço coletivo, onde todos se encontram pelo menos três vezes por dia, independente do que individualmente podem fazer. Quando as refeições ficam prontas uma concha é tocada para

²⁷ Optou-se por não identificar o nome da comunidade pesquisada, visto que a tese ainda não foi defendida, está em processo. Porém, esse trabalho de campo possui Termo de autorização/anuência institucional e Termo de consentimento Livre e esclarecido de todos os interlocutores, como preconizado pelas normas brasileiras de pesquisa.

avisar até as casas mais distantes. É o sinal do tempo do alimento, da comunhão, da re-união. Uma jovem moradora, a Construvida²⁸, diz que o “fogo tá sempre aceso” no fogão a lenha. Me pareceu que o fogo estar sempre aceso alimenta o aspecto comunitário do lugar. Uma chama que relembra o *religare*, que dá vida ao espaço, já que sempre há movimento na cozinha. Ela diz que está sempre aceso, “pois se alguém vem fazer um café, chá, tem sempre água quente lá numa panela de ferro. Ou mesmo para facilitar o preparo da próxima refeição.” Como representação da chama na **figura 1**.

Figura 1: Chama sempre acesa

#PraTodoMundoVer A imagem é uma foto que registra a chama acesa do fogão a lenha.



Fonte: autoria própria

O Monge faz uma narrativa interessante sobre a comunidade e especialmente a representação simbólica da cozinha:

A comunidade é um órgão vivo. A cozinha é o coração da comunidade, o fogo demonstra a necessidade da vida. Fogo do coração. A vida está no coração e o fogo representa isso. Cozinha acolhe, alimenta, dá força, passa o fluxo de energia da vida. Alguns conflitos se passam na cozinha e são resolvidos na cozinha. É onde se reúne. Já foi provado cientificamente que o coração é também um cérebro. O restante são órgãos vitais, mas o coração é a cozinha.

O espaço tem duzentos hectares, mais de dez casas, uma escolinha, oficina, casinha para lenha, galinheiro, cozinha coletiva, um minhocário, dois SAFs, duas hortas, um herbário em

²⁸ Nesse trabalho os nomes dos interlocutores serão pseudônimos sugerido por eles, ou alguns preferiram que eu mesmo criasse um.

mandala, uma fábrica de sabonetes, um espaço com *wifi* coletivo que chamam de *lan house*, dois banheiros secos entre os vários caminhos, dentre outras coisas que não tive acesso. O desenho abaixo (na **Figura 2**) foi feito há algum tempo já, então ele não contém outras construções que já foram feitas posteriormente.

Figura 2: Desenho da Comunidade

#PraTodoMundoVer A imagem é uma foto de um desenho feito com lápis de cor que representa a Comunidade pesquisada com seus itens.



Fonte: autoria própria

Todos enfatizavam que o período que estive lá, início de ano, tinham poucas pessoas, já que muitos viajaram e isso dificulta bastante manter os trabalhos coletivos. Se encontravam quatro moradores, três “demoradores”, dois “namoradores”²⁹ e duas visitantes voluntárias, uma delas sendo eu.

²⁹ Morador e demorador são termos que eles criaram visto a necessidade de diferenciar os ciclos de vivência na comunidade que inclui atividades, valores e expectativas diferentes. O termo “namorador” eu que estou criando para essa escrita, com finalidade de diferenciar também os visitantes, visto que alguns já tem outro

Sr. Cósmico é um dos fundadores, figura simpática, aberta e disposta a papear e compartilhar seus ricos conhecimentos. Responsável principal pelos dois SAFs (Sistema Agroflorestal), relações institucionais/Associação, aprimoramento da gestão e organização, economia e finanças, entregas e cobranças da Casa amarela (fábrica de sabonetes), capoeira, oficina, ferramentas e máquinas, águas, energias e telecomunicação, motocicleta, tratorito, serviços gerais (marcenaria e soluções em geral), comunicação site, construções coletivas, manutenção/reformas, Morada dos Ventos. Não usa mais seu nome de registro apenas seu “nome cósmico”, um nome “que veio a ele”, relata Sr. Cósmico.

Sr. Cucuruto é o mais velho do lugar e está há oito anos como morador. Jogador de xadrez, artesão do mais delicioso pão que já experimentei, cuidador do galinheiro, contabilidade, panos de pratos e panos de mãos. Morou dois anos numa barraca na comunidade, antes de construir sua casa.

Construída é uma jovem moradora, 28 anos, baiana, muito perspicaz e disposta. É a presidente da Associação, principal responsável pela contabilidade, herbário solar, contribui no SAF Rio, aprimoramento da gestão e organização, contabilidade bancária, produção de tinturas para a fábrica de sabonetes, serviços gerais, comunicação no *instagram*, construções coletivas, Morada do Bosque da Lua.

O Monge deu o nome da casinha que construiu para abrigá-lo de Casa do Monge, o que já define muitas de suas características. Faz aparições rápidas, porém marcantes, anda ligeiro e faz grandes elucubrações se provocado ou não. Principal responsável pela fabricação de sabonetes, banheiros secos, brigada, *tai-chi*, motosserra, roçadeira, *campings*.

O casal de demoradores e seu filho estão há dois anos por ali. Receberam no fim de 2021 a casa Luz da colina para morarem e organizarem. D. Luz da Colina é a responsável atualmente pela organização das visitas. Sr. God of war e o menino luz ficam no apoio ou vice-versa nas atividades, por conta do cuidado com o menino luz.

Mandacaru era um dos “namoradores” que já estava há três meses como visitante, assumiu assim algumas funções além de visitante e era responsável pelo minhocário. Tem 18 anos com surpreendente maturidade e bela sensibilidade. Tive ainda companhia de mais duas visitantes que enriqueceram minha experiência e reflexões no lugar.

“relacionamento” com a comunidade. Por exemplo, um dos visitantes já estava há três meses, já tinha autorização para determinadas atividades que visitante normal não tem, como preparar uma refeição coletiva. Outra visitante já tinha ido várias vezes e “namora” a comunidade há um tempo, já tem amigos lá e a forma que se aloja é diferente dos outros visitantes. Ou seja, é apenas um termo para auxiliar na sistematização e classificação do relato de experiência.

Devidamente apresentados, parto para relatar experiências com recorte de temas.

O 'bem viver' e o cocriar de novas utopias

O conceito de 'bem viver' rememora a cosmovisão dos povos indígenas, suas propostas de transformação civilizatória dos mundos indígenas equatorianos e bolivianos, andinos e amazônicos. Alberto Acosta (2016) tenta traduzir no livro *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos* esse conceito, ideia, filosofia, prática: “se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida”. (ACOSTA, 2016, p. 23).

Os interlocutores expressaram a importância da vida em comunidade, de começar um processo de mudança no agora e da importância do convívio em comunhão com a natureza. Assim como aprender com os nativos, com a sabedoria ancestral. A forma vernacular de construir as casas, de cultivar o solo, de cozinhar (apenas no fogão à lenha utilizando uma energia disponível na natureza), de trocar com os vizinhos, me pareceram práticas baseadas na sabedoria de populações tradicionais, prática própria da permacultura. Nessa comunidade se colhe a lenha de árvores secas para fazer o fogo que cozinha os alimentos, a energia é unicamente solar, as águas negras de banheiros vão para processos com bananeiras, do banheiro seco o composto nutre a terra que trarão outros alimentos, além de alguns alimentos serem colhidos dos SAFs, hortas e galinheiro.

Pensando a vida nessa comunidade é providencial pensar o que alguns autores, tais como Alberto Acosta (2016) e Ailton Krenak (2020) afirmam. Que dentro do capitalismo é definitivamente impossível estabelecer plenamente a prática do 'bem viver' no mundo, no entanto não significa que o 'bem viver' possa se tornar realidade apenas quando o capitalismo for superado. Para o Acosta (2016, p. 27) deve-se imediatamente impulsionar um processo de transições movido por “novas utopias”. Para os céticos ele lembra o que caracteriza “reencontrar com a dimensão utópica”: isso “implica fortalecer os valores básicos da democracia: liberdade, igualdade e solidariedade”, incorporando conceitos da vida em comunidade. E o elemento-chave “não deve ser apenas o ser humano, mas o ser humano vivendo em comunidade e em harmonia com a Natureza”.

Os pilares da modernidade estão tão esgarçados que naturalizamos a violência e recalamos que estas premissas: liberdade, igualdade, fraternidade, foram uma falácia no Estado capitalista moderno, elas nunca se efetivaram, como argumenta Bruno Latour (1994) em *Jamais fomos modernos*. Mas as narrativas hegemônicas passam a ideia de que tais pilares

se efetivam cotidianamente. Vivemos essa falsa impressão de forma a nem refletir sobre a não efetivação. Desse modo, a lembrança de Acosta (2016) de que precisamos reencontrar a dimensão utópica e que utopia seria apenas as bases mínimas da democracia moderna, causa um estranhamento fundamental.

Nesse sentido, entendo a prática de uma outra experiência ontológica nessa comunidade como um impulsionamento para as ditas “novas utopias” do ‘bem viver’ que clamam esses autores, dentre tantos outros. Os moradores da comunidade estão vivenciando as “utopias”: liberdade, igualdade e solidariedade, como prática e desafio diário no agora.

O filósofo e ativista indígena Ailton Krenak (2020) fala sobre a importância do sonho, não só como linguagem para entender o mundo e a si, mas como ferramenta para pensar outras maneiras de viver. O afeto tem lugar na prática de compartilhar sonhos de vários povos indígenas, afetos que produzem vários efeitos, além de nutrir as relações e o cuidado:

Sugere também que o sonho é um lugar de veiculação de afetos. Afetos no vasto sentido da palavra: não falo apenas de sua mãe e seus irmãos, mas também de como o sonho afeta o mundo sensível; de como o ato de contá-los é trazer conexões do mundo dos sonhos para o amanhecer, apresentá-los aos seus convivas e transformar isso, na hora, em matéria intangível (KRENAK, 2020, p. 37-38).

Compartilhar o sonho, além de orientar a ética de convivência, também é uma maneira de unir forças para construir algo que, ao afetar o mundo sensível, irrompe o material e o imaterial. Dessa forma, sonhar é também projetar utopias. No livro *Cartas para o bem viver* (COSTA; XUCURU-KARIRI, 2020, p. 16) todas as cartas incitam perguntar se “há como viver tempos urgentes sem projetar novas utopias?”.

A propósito do sonho como desejo inconsciente, Levitas (2013) revisa o conceito de “utopia”, sendo então uma forma “legítima e existente de **conhecimento** de futuros possíveis”. (*apud* TEIXEIRA, 2016, p. 262 - grifo meu). Compreender os desejos utópicos é importante para conhecer não só as sociedades idealizadas, mas a nossa própria sociedade.

Utopia é a expressão do que se sente falta, das lacunas de qualquer sociedade ou cultura, então um entendimento apropriado destas culturas ou sociedades deve levar em consideração suas lacunas e aspirações não preenchidas. (...) “A literatura utópica, por perspectiva histórica, vai demonstrar as aspirações das sociedades que as produziram”. (LEVITAS, 2013, p. 262).

Contribuindo assim, para pensar as estruturas de sociabilidade, um dos maiores desafios dos cientistas sociais, e eu não me furto dela, já que também é uma das principais problematizações da minha tese.

A ideia de criar suas próprias utopias, a autonomia para imaginar futuros, em organizar mundos e saberes locais, está presente tanto no pensamento do 'bem viver', quanto nas teorias decoloniais. As crises de pensamento na Europa, o esfacelamento de suas utopias como expectativas de futuro pós Revolução Francesa, impulsiona os países colonizados, estabelecer nossa própria genealogia intelectual, a construção do pensamento "pós abissal" (BOAVENTURA, 2010), ou a dita "mirada periférica" (CUSICANQUI, 2016; 2018): "transcender as barreiras disciplinares, dar as mãos aos saberes práticos e realizar práticas corporais que permitam se aproximar a outros saberes" (BOAVENTURA; CUSICANQUI, 2013). 'Descolonizar' o saber, as epistemologias eurocêntricas, como tão discutido entre os autores decoloniais.

Sr. Cósmico falou muito sobre construção. Construção de casas, de relações, saberes, de mundos, mas também falou de desconstrução. Disse que a comunidade quer o tempo todo desconstruir muitas coisas do "babilônia"³⁰, como por exemplo, o tempo convencional da cidade: "aqui fazemos devagar em relação ao tempo lá fora, mas o tempo que cresce a planta não tem pressa, e é o nosso aqui." Também desconstruir o gênero: o Estatuto da cozinha colocava tudo no feminino: "a cozinheira", "a visitante", etc.; entendi aquela escrita como desconstrução de gênero a partir da linguagem. Pois se o artigo ou a palavra no gênero feminino não representasse alguém que se vê no masculino, ele que vai lidar com isso, assim como nós mulheres por séculos temos que nos sentir representadas com generalizações no masculino representando homens e mulheres. Ele diz que buscam:

Desconstruir as relações de dominação entre homem e mulher; o que é de um país ou de outro país; dominação; cor de uma pele para outra; machismo; racismo; sensação de posse; a maneira de se consumir; ter que ter monte de coisa para ser feliz; linguagem; competitividade; homofobia. Entender que pode e deve ser mais empáticos nos relacionamentos. Assim trabalha para ressensibilizar com os elementos naturais. Ao invés do escuro, na verdade está tudo claro, nem fica escuro. Quando se desconstrói, se tem outra percepção.

Em 2013, sentados numa rede em Valle de las Ánimas - Bolívia, registra-se em vídeo uma conversa entre Silvia Cusicanqui, a socióloga e ativista Aymara, referência no pensamento decolonial e Boaventura de Souza Santos, o sociólogo português do pensamento "pós-abissal" na qual refletem, entre tantas questões fundamentais, a decolonialidade epistemológica. Cusicanqui (SANTOS; CUSICANQUI, 2013) explica para Boaventura alguns aforismos

³⁰ Termo utilizado por alguns moradores para definir as cidades, o modo vida capitalístico ocidental.

ancestrais que ajudam a entender o que o termo '*Buen Vivir*' (*Sumak Kawsay* ou *Suma Qamaña*) significa:

- “Caminhando pelo passado e pelo futuro caminhamos pelo presente”.
- “Viver bem quer dizer falar como gente e caminhar como gente – sendo que falar como gente significa escutar antes de falar, falar com verdade, daquilo que se sabe, e caminhar como gente é referendar suas palavras com seus atos.”

O último aforismo era tão presente nas atitudes dos moradores da comunidade, que me ressaltou aos olhos. Quando alguém precisava corrigir uma ação de outro, percebi que ele fazia a ação enquanto falava. Posso relatar como exemplo, um dia que um morador viu que alguém não tirou os restos de comida da pia, ele se prestou a limpar toda a pia enquanto explicava calmamente como precisava ser. Para ensinar a amolar o machado, eles amolavam o machado enquanto explicavam, de forma a “referendar suas palavras com seus atos”.

O fato de terem reflorestado aquela terra com grandes árvores ao longo desses anos também é um fato ‘utópico’ de prática do ‘bem viver’. Eles afirmaram que era tudo pasto quando chegaram. Sendo grande motivo de orgulho na narrativa deles.

Outro ponto interessante para se pensar um aforismo de Cusicanqui (*apud* TORINELLI, 2018) sobre ‘bem viver’ é o tempo. *Quipnayra uñtasis sarnaqapxañani* é um aforismo Aymara no qual a autora se inspira, que pode traduzir-se aproximadamente como: “*mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro*”. Passado-presente-futuro está presente de forma oculta ou não em toda caminha da vida de forma não linear. Assim é o tempo segundo a cosmovisão andina. O desejo e luta diária, assim como sentir o presente. (CUSICANQUI, 2016).

Um dos interlocutores, o Monge, falou sobre o tempo e a necessidade de **viver o presente**, “tanto do momento **presente**, quanto sentir a vida, o respirar, o estar e ter um corpo como um **presente** diário. (...) Aumentar a quantidade de vida e recurso a partir da minha **presença**”.

Nunca senti tanto o impulso por viver o presente, como quando estive ali. As narrativas dos moradores ressaltavam essa necessidade, mas no caso deles, vivência cotidiana. Não me lembro de ninguém nostálgico sobre passado e nem ansioso pelo futuro (além de mim, é claro). Nem do seu futuro, nem da comunidade, nem do mundo. O tempo é outro. Por isso o conceito de “experiência” é providencial nesse estudo, já que uma experiência não é algo que vivemos cotidianamente, e no caso, poderia ser a vivência da perspectiva de utopia e presentificação de futuros, como Turner assinala:

Algumas dessas experiências formativas são altamente pessoais, outras são partilhadas com grupos aos quais pertencemos por nascimento ou escolha, (...) não simplesmente uma estruturação do pensamento, mas a totalidade do repertório vital humano que inclui pensamento, vontade, desejo e sentimento, sutil e variavelmente interpenetrante em muitos níveis (...). As emoções de experiências passadas dão cor às imagens e esboços revividos pelo choque no presente. Em seguida ocorre uma necessidade ansiosa de encontrar significado. (TURNER, 2005, p. 179)

Além da noção de tempo, também a noção de política é outra. E se imbricam. Me pareceu que a política é o que estavam fazendo no agora.

Narrativas contra hegemônicas, Decolonialidade e outros modos de fazer política

A comunidade intencional estudada conta com um formato muito interessante para se pensar a organização política local. Desde o primeiro dia, Sr. Cósmico faz questão de expressar que a Associação não é uma Cooperativa, pois a última reproduz a lógica capital de monetizar e ter propriedade de alguma forma. “Aqui ninguém tem propriedade, mas não tem também preocupações com essa”, ele diz. Ele afirma que o desafio é não **querer** precisar de propriedades. Não querer necessitar, pois os impulsos da cidade levam a atrofiar/ enfraquecer a sensibilidade.

A **sensibilidade** é o essencial da vida, “sensibilidade para perceber os animais, as plantas, as estrelas, chuva, trovão o nosso lugar junto a isso, não observando isso”, pondera ele. E ainda complementa que o mundo está cheio de gente buscando sentido para própria vida. Sua fala me remeteu que a sensibilidade é o que nos conecta no mundo em conjunto, ou seja, dá um sentido para vida. Sem sensibilidade para perceber o mundo ao redor, é difícil se perceber e dar sentido ao ser e estar no mundo. Vide o crescimento de doenças como ansiedade e depressão que assola o mundo.

A respeito de se reconectar com a sensibilidade, Ailton Krenak (2019, p. 19) reflete sobre o “abuso da razão”, que rompe e inferioriza as experiências e narrativas tradicionais “em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente”. Ao mesmo tempo que isso desvaloriza a questão da sensibilidade, o autor destaca a perspectiva decolonial sobre o pluriverso, sobre *O perigo da história única* (CHIMAMANDA, 2019) e a necessidade das diversidades em contraposição à razão UNiversal moderna.

Autores de reflexões decoloniais, Mignolo (2008) e Quijano (2005; 2002) argumentam sobre a “colonialidade do poder, do saber, do ser” e do sentir. Contribuindo assim para essa reflexão.

A cosmologia ocidental é “uni-versal” (em suas diferenças) e imperial enquanto o pensamento e as epistemologias descoloniais tiveram que ser pluri-versais: aquilo que as línguas e as cosmologias não ocidentais tinham em comum é terem sido forçadas a lidar com a cosmologia ocidental. (MIGNOLO, 2008, p. 316)

A propósito da discussão decolonial sobre a lógica pluriversal contrapondo o universalismo colonialista, Lazzarato (2006) se convida a participar desta discussão afirmando que o capitalismo reduz a abertura para mundos possíveis (no plural), vendendo a possibilidade de um único mundo. Esse autor teoriza sobre novos campos de possíveis dentro de experiências artísticas, novas possibilidades de vida, outras “formas de estar junto” a partir de agenciamentos coletivos. Lazzarato (2006, p. 13) ainda nos lembra que as crises que vêm justamente da “mudança da ordem do sentido”. Numa cena contemporânea recheada de crises como vivemos, a lembrança contribui para reconfiguração do conceito de utopia.

Novas formas de “estar junto” é o que alguns interlocutores da comunidade enfatizavam como outra forma de fazer política e o maior desafio da humanidade moderna. De todas as frentes elencadas pela comunidade, as relações interpessoais são o maior e mais importante desafio. Em uma das conversas ao redor do fogão a lenha, Sr. Cósmico comenta seu olhar sobre autossustentabilidade em comunidades.

A perspectiva que se tinha nas comunidades alternativas dos anos 1970 e que permeia o imaginário geral sobre comunidades intencionais é a tentativa de autossustento em relação a alimentos produzidos no local. Essa comunidade tinha vários alimentos comprados fora, algo que já desmistificou tal imaginário. Porém, Sr. Cósmico diz que autossustentabilidade de uma comunidade não é simplesmente viver do que se planta. Assim como não vivemos apenas do alimento físico, o que alimenta a vida são as relações. Portanto, uma comunidade autossustentável está em conseguir gerir suas relações, pois a partir disso as outras frentes vão se alimentando, desenvolvendo e se harmonizando. Começo então a observar que para um SAF ou horta funcionar, precisa-se de organização de tarefas, uma quantidade mínima de pessoas envolvidas, troca de conhecimentos mínimos de biologia, física, botânica, entre outras coisas, mas todas se efetivam por gerir boas relações interpessoais. A comunidade possui diversos acordos e técnicas de convivência que foram estabelecendo ao longo dos anos, principalmente depois de muitos erros, acertos e ajustes, segundo Sr. Cósmico.

Nossa conversa ao redor do fogão a lenha dialoga com a ideia de democracia de Cusicanqui (SANTOS; CUSICANQUI, 2013): “democracia enquanto organização coletiva ou comunitária, na qual pessoas concretas se relacionam a partir de questões comuns que precisam ser enfrentadas juntos, para criar maneiras de governar a si mesmas, a partir da autonomia”. Para a

autora, essa visão dialoga com o anarquismo já que democracia, enquanto prática de liberdade, é incompatível com o Estado, dada à sua característica extremamente centralizadora. Já Acosta (2016, p. 26) alerta que é preciso “repensar o Estado em termos plurinacionais e interculturais, já que não podemos esperar uma solução técnica se nosso mundo é político.

Alguns interlocutores expressaram que política para eles é a prática diária. O Monge explicou como suas práticas, o aprendizado que teve e que hoje passa para os visitantes, de sustentar as relações, construir a própria casa, reutilizar as próprias fezes transformando-as em fertilizante de vida, de unir pessoas, de transformar pessoas em família, são formas potentes de política. Quando eu o questiono sobre a crítica de alguns militantes de movimentos sociais sobre comunidades intencionais serem acomodadas e não lutarem contra as injustiças do mundo fora da comunidade, o Monge diz que a mudança essencial deve começar internamente, que a vida na comunidade é possível ver a mudança acontecer diariamente e que “quem fala isso é uma pessoa que não consegue mudar a si mesmo e quer mudar o mundo”.

O Monge declara que não votou nas últimas eleições e não vota, que acredita no coração, já que o voto não é a única forma de fazer política. A propósito, Cusicanqui (SANTOS; CUSICANQUI, 2013) lembra que a perspectiva coletiva é “reinscrever no micro espaço social que habitamos uma arena comum para praticar formas de ‘bom governo’ e ‘bem viver’ como gestos micropolíticos de conhecimento corporal e subjetivo”. E ainda afirma que “Democracia é a capacidade de criar coletividade autoconsciente”, o que contribui com a perspectiva do Monge.

Cusicanqui afirma que “a liberdade, ou a emancipação, é um futuro desconhecido – e o medo desse futuro desconhecido faz com que o Estado se apegue às formas centralizadoras, racionalistas, eurocêntricas e seculares, quando tinha toda possibilidade de fazer diferente”. Mas completa que “nada é irreversível. E a crise ecológica talvez seja algo nesse sentido, e a volta à espiritualidade” também. Suas afirmações vão de encontro às reflexões do meu interlocutor, o Monge, que acredita que “política de Estado não aprofunda as coisas reais, não existe solução olhando para fora, só tem solução se olhar para dentro e se curar”, ele diz. Por fim, Cusicanqui afirma que:

Para descolonizar o olhar é preciso conectar a vista com os outros sentidos: deshierarquizar a mirada. Trabalhar a imagem, não só o olhar, mas toda forma de representação visual. Conectar com os imaginários. Os sonhos. Com o *insight*, a mirada completa, desde adentro. A visão permite identificar ao longe o que não se pode tocar, cheirar, o que escapa à percepção dos outros sentidos: já o *insight* encurta a distância a partir do coração, do corpo, e

(re)aproxima de uma maneira que não se pode explicar apenas de modo racional. (*apud* TORINELLI, 2018)

Considerações Finais

Voltar-se à espiritualidade, direitos da terra, reativar a sensibilidade, os conhecimentos ancestrais, assim como dar o devido valor as relações, os laços comunitários, agir contra o individualismo impulsionado pelas relações capitalistas, pelo poder hegemônico, são práticas e ideologias comuns aos moradores da comunidade experienciada assim como dos autores que refletem o 'bem viver', a necessidade de reverter a lógica de produção, na construção de novas utopias, de narrativas contra hegemônicas e em possibilitar futuros para humanos e não humanos.

Cocriar novas utopias a partir da proposição em criar vínculos iniciam futuros que se fazem no presente. Presente que se vivencia em outro tempo. O tempo cósmico respirando com o ritmo da natureza. A ciência feita sobre e com esse objeto de pesquisa (Antropologia simétrica) só é possível ser feita na perspectiva da intelectual indígena Cusicanqui, como uma ciência artesanal que se tece por meio do que se compartilha em coletivo: “Estar presente a cada respiração (...) reconectar a ciência com o corpo, com a terra, com as comunidades, com a vida”. (*apud* TORINELLI, 2018)

As práticas do objeto de pesquisa, as comunidades intencionais, subvertem os papéis sociais machistas do patriarcado, destronam o formato cristão colonizador único de parentesco, a lógica de crescimento industrial e acumulação como evolução e progresso, da epistemologia eurocêntrica que se quer universal. Invertem a lógica iluminista de separação e domínio da natureza pelo homem, escapam dos discursos e estética hegemônicos construindo poéticas de empoderamento, de subsistência, ecologia de saberes, bem como propondo outra lógica societária pluriversal, outras experimentações ontológicas.

“Viver em comunidade é desabrochar o amor comum.” (o Monge).

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

COSTA, Suzane Lima Costa; XUCURU-KARIRI, Rafael (Orgs.). *Cartas para o bem viver*. Salvador: Boto-cor-de-rosa livros arte e café / paraLeLo13S, 2020.

CUSICANQUI, Silvia. “Clausurar el pasado para inaugurar el futuro: Desandando por una calle paceña”. *Agenda 21 da Cultura*. Outubro de 2016. Disponível em <https://bit.ly/2Plgw0I> - acesso em 10/02/2022.

CUSICANQUI, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. I. São Paulo: Ed. 34, 1995.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser Afetado”. *Cadernos de Campo* [online]. n. 13, p. 155-161, 2005. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376> - acesso em 17/10/2021. Acesso em 7 jun. 2022.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

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

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEVITAS, Ruth. *Utopia as method: the imaginary reconstitution of society*. New York: Palgrave MacMillan, 2013.

MIGNOLO, Walter D. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. Tradução de Ângela Lopes Norte. In: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Rio de Janeiro: UFF, n.34, p. 287-324, 2008.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (Orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2015.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. 1ª ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, p. 117-142, 2005.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade, poder, globalização e democracia”. In: *Revista Novos Rumos*, Marília: Unesp, ano 17, n.37, p. 4-28, 2002. Disponível em <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/2192/1812> - acesso em 10/06/2020.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa; CUSICANQUI, Silvia Rivera. "Conversatios of the World IV/Conversas del Mundo IV". Valle de las Animas (La Paz/Bolívia). 2013. Disponível em https://alice.ces.uc.pt/?lang=2&id=xjgHfSrLnpU&playlist=PLXGOQzlnH7jTf8ZpUPku_FzOrve9a7zKc&type=video - acesso em 20/01/2022.

SANTOS, Boaventura de Souza. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes". In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

TORINELLI, Michele. *A experiência de uma sociologia que se tece por meio da paixão e do coletivo - Aprendizados, experimentos e trocas na cátedra livre que Silvia Rivera Cusicanqui oferece na capital boliviana*. Brasil de Fato, 2018. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2018/04/26/a-experiencia-de-uma-sociologia-que-se-tece-por-meio-da-paixao-e-do-coletivo> - acesso em 10 fev. 2022.

TURNER, Victor. "Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da experiência". *Cadernos de campo*, n. 13, 2005. p. 177-185. In: TURNER, V.; BRUNER, E. M. (Eds.). *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986. Disponível em http://www.fflch.usp.br/da/cadcampo/ed_ant/revistas_completas/13.pdf - acesso em 10 out. 2021.

FOLIÕES E “FOLIÕES”: MEMÓRIA E IDENTIDADE NAS PERFORMANCES DE GÊNERO DAS FOLIAS DE SANTA DICA

“FOLIÕES” AND “FOLIÕES”: MEMORY AND IDENTITY IN THE GENDER PERFORMANCES OF SANTA DICA’S FOLIAS

“FOLIÕES” Y “FOLIÕES”: MEMORIA Y IDENTIDAD EN LAS PERFORMANCES DE GÉNERO DE LAS FOLIAS DE SANTA DICA

Vinícius Machado Luz³¹

Vânia Dolores Estevam de Oliveira³²

Resumo: O presente artigo tem por proposta ressaltar algumas características de duas festividades distintas, a Folia de Reis e a Folia de São João, realizadas anualmente em Lagolândia (distrito de Pirenópolis), em Goiás. A Folia de Reis caracteriza-se por ser um evento predominantemente masculino, onde os participantes percorrem longas distâncias na zona rural, em uma peregrinação com ritos próprios. A Folia de São João tem por característica ser realizada por um grupo de mulheres (“foliões” ou “donzelas”, como são conhecidas localmente), que percorre as casas da zona urbana do distrito, em um ritual que se assemelha à Folia de Reis. Essas manifestações, bem como outras festas da região, surgem a partir da iniciativa de uma líder religiosa e política da primeira metade do séc. XX, Benedita Cipriano Gomes, conhecida como Santa Dica. Para este artigo, partimos da ideia de que existem ritos religiosos, encenados nos dois festejos, com regras e características diferenciadas entre os gêneros, que caracterizam cada um como ‘masculino’ ou ‘feminino’. Nossa proposta tem por objetivo demonstrar algumas das diferenças entre as duas folias, com a hipótese de que as festas religiosas ajudam a compreender a identidade, os vínculos e a organização social de uma comunidade e, nos casos específicos, por motivações ligadas à memória e à identidade do lugar, que ultrapassam o viés religioso e devocional.

Palavras-chave: Folia; Gênero; Lagolândia; Santa Dica.

Abstract: This article aims to highlight some characteristics of two distinct festivities, the Folia de Reis and the Folia de São João, held annually in Lagolândia (district of Pirenópolis), in Goiás, Brazil. The Folia de Reis is characterized as a predominantly male event, where participants travel long distances in the countryside, in a pilgrimage with its own rites. The Folia de São João is characterized as being performed by a group of women (“foliões” or “donzelas”, as they are known locally), who go around the houses in the urban area of the district, in a ritual that resembles the Folia de Reis. These manifestations, as well as other festivals in the region, arose from the initiative of a religious and political leader in the first half of the 20th century, Benedita Cipriano Gomes, known as Santa Dica. For this article, we start from the idea that there are religious rites, staged in both festivals, with different rules and characteristics between the genders, which characterize each one as 'masculine' or 'feminine'. Our proposal aims at demonstrating some of the differences between the two folias, with the hypothesis that the religious festivals help to understand the identity, the bonds and the social organization of a

³¹ Doutorando e Mestre em Performances Culturais, pela Universidade Federal de Goiás (UFG); Especialista em Jornalismo Digital (Facinter); Jornalista, com graduação em Comunicação Social - Hab. Jornalismo; Designer Gráfico, com graduação em Artes Visuais - Hab. Design Gráfico (FAV/UFG); Professor Universitário, nos cursos de Com. Social (Relações Públicas, Publicidade de Propaganda e Jornalismo). Encontra-se sob orientação da Profa. Dra. Vânia Dolores Estevam de Oliveira. CV: <http://lattes.cnpq.br/0909003283679583>

³² Doutora em Memória Social (UNIRIO), com mestrado em Memória Social e Documento, pela mesma instituição, e graduação em Museologia. Atualmente é Vice coordenadora e professora do Bacharelado em Museologia e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Performances Culturais, na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás

community and, in the specific cases, for motivations linked to the memory and the identity of the place, which go beyond the religious and devotional bias.

Keywords: Folia; Gender; Lagolandia; Santa Dica (Saint Dica).

Resumen: Este artículo tiene como objetivo resaltar algunas características de dos festividades distintas, la Folia de Reyes y la Folia de São João, que se celebran anualmente en Lagolândia (distrito de Pirenópolis), en el estado de Goiás, em Brasil. La Folia de Reyes se caracteriza por ser un evento predominantemente masculino, donde los participantes recorren largas distancias en el campo, en una romería con sus propios ritos. La Folia de São João se caracteriza por ser realizada por un grupo de mujeres ("foliões" o "doncellas", como se las conoce localmente), que visitan las casas en el área urbana del distrito, en un ritual que se asemeja la Folia de Reis. Estas manifestaciones, así como otras fiestas de la región, surgen de la iniciativa de un líder religioso y político de la primera mitad del siglo. XX, Benedita Cipriano Gomes, conocida como Santa Dica. Para este artículo, partimos de la idea de que existen ritos religiosos, escenificados en las dos festividades, con diferentes reglas y características entre géneros, que caracterizan a cada uno como 'masculino' o 'femenino'. Nuestra propuesta tiene como objetivo demostrar algunas de las diferencias entre las dos folias, con la hipótesis de que las fiestas religiosas ayudan a comprender la identidad, los lazos y la organización social de una comunidad y, en casos específicos, por motivaciones relacionadas con la memoria y la identidad del lugar, que van más allá del sesgo religioso y devocional.

Palabras llave: Folia; Género; Lagolândia; Santa Dica.

Pelo senso comum, sabemos o que é uma Folia: entendemos, no geral, que trata-se de um festejo, ligado, ou não, a alguma motivação religiosa. Contudo, antes de adentrar aos conceitos e aos estudos que propomos para as duas festividades propostas para este artigo, é necessário contextualizar e conhecer o meio ao qual as duas festas se originaram, a história de Santa Dica e o distrito de Lagolândia, em Pirenópolis - Goiás.

A história do distrito se inicia a partir do nascimento de Benedita Cipriano Gomes, a Santa Dica. Em 1906, este personagem histórico nasce em uma das fazendas da região de Pirenópolis, a 36 quilômetros da sede do município, na fazenda "Mozondó", onde seus pais trabalhavam como agricultores e possuíam um pequeno engenho de cana (VASCONCELLOS, 1991).

Segundo Rezende (2011), o que dá notoriedade a história de Dica, e a torna conhecida na região, ao ponto de atrair seguidores de outras regiões do país, é o seu suposto caso sobrenatural de "ressurreição", aos sete anos de idade. Conforme Vasconcelos (2011), acometida de um mal desconhecido, caiu gravemente enferma:

Após tentar os recursos locais, chás e simpatias, é tida como morta ao final de três dias de prostração. Ressuscita, no entanto, ao lhe ser dado o tradicional banho dos defuntos. A notícia deste fato se espalha, primeiramente na vizinhança para, em seguida, ganhar o município, o estado e o país (VASCONCELLOS, 2011, p. 79).

Após esta passagem, em poucos anos a menina já atraía grande número de seguidores. “A princípio fora somente curandeira, [...] alvo de admiração dos sertanejos. (VASCONCELLOS, 1991, p. 79). Com o tempo, passou ainda para milagreira e profetiza. “Após as primeiras curas, passou Dica a ser acreditada também como milagreira, pois, tendo ouvido solicitações dos fiéis e a elas dado respostas que correspondiam à expectativa dos consulentes, estes passaram a crer e apregoar o milagre (VASCONCELLOS, 1991, p. 80).

Durante muitos anos, foi responsável por uma grande migração de devotos e romeiros que, segundo Vasconcellos (1991, p. 82), “foi acrescido um número substancial de habitantes e aquela aldeiola de umas doze casas se transformou em uma vila coberta de casas, ranchos e fogos”. Por essa razão, “a pequena fazenda Mozondó se tornou um vilarejo conhecido por ‘Lagoa’ [...], e, mais tarde, ‘Lagolândia’, onde a ‘santa’, segundo relatos, [...] até 70 mil pessoas a teriam visitado em romaria entre 1923 e 1925” (GOMES FILHO, 2012, p. 10).

Conforme descreve Vasconcellos, era tida como mediadora entre o céu e a terra, ocupando, durante o auge de seu movimento, o ápice da pirâmide social do lugarejo, por seu destaque na estrutura social em que vive:

[...] este tipo de mediação entre o humano e o sobrenatural aparece sempre ligado à prática mágica de controle das atividades humanas - curandeirismo e milagres. [...] Sua mediação faz com que seja ela obedecida sem questionamento, pois suas origens são transmitidas do alto, sem interferências ou mesmo sem ter que recorrer aos livros sagrados (VASCONCELLOS, 2011, p. 88).

Neste contexto, faz-se necessário ressaltar que no início do séc. XX, cerca de 98% da população de Goiás era analfabeta³³. Segundo Paiva (2003), organização política de Goiás se dava aos moldes do coronelismo, durante a chamada República Velha³⁴, e toda a região era marcada pela pobreza e isolamento. Nesse panorama social, de acordo com Souza Barros (1977), há um ambiente propício para a instauração de sistemas político e sociais que, atualmente, são denominados de movimentos messiânicos.

Já a definição de messianismo, de acordo com Pontes (1992, p. 15), significa “a crença na existência de um personagem ou de uma doutrina que, por suas qualidades intrínsecas ou mágicas levará a sociedade humana a uma situação paradisíaca”. Para Souza Barros (1977), estes movimentos tendem a fixar em duas linhas, “a mágico religiosa [...] e a de colocação do

³³ Informação baseada no Censo de 1920.

³⁴ Alternância e predominância do poder nacional por parte das oligarquias de São Paulo e de Minas Gerais, durante o período chamado de República Velha.

problema religioso apenas como veículo para a solução de caráter econômico e social” (BARROS, 1977, p. 157).

A Memória, o Pertencimento e a Identidade

Neste cenário, onde as relações religiosas se estabeleceram com Santa Dica como figura central, foram estabelecidas diversas festividades religiosas que perduram, em grande parte, até os dias atuais, todas “[...] iniciadas por Santa Dica, por volta de 1920” (REZENDE, 2011, p. 138).

Nestas festividades e rituais de Santa Dica, em Lagolândia, é possível observar, como característica predominante “[...] uma grande semelhança entre estes e os rituais há muito existentes na Igreja Católica” (GOMES FILHO, 2009, p. 297).

Essa semelhança pode ser compreendida como expressão do chamado catolicismo popular, definido, conforme Roberto Cardoso de Oliveira (1970), como relacionamento direto e pessoal entre o homem e o sagrado, escapando ao controle da Igreja, enquanto instituição. Desta forma, tem-se como resultado que “o mesmo código religioso é diferentemente interpretado pelas classes sociais de maneira que, sob uma unidade formal, escondem-se, de fato, diversas representações e práticas religiosas (OLIVEIRA, 1985, p.135). Desta forma, conforme esclarece, as pessoas do próprio lugar, sem ligação oficial, ou formal, com a igreja, tomam frente dos ritos, cerimônias e celebrações.

Adentrando aos conceitos e estudos sobre os ritos, é possível perceber que apresentam semelhanças à definição de catolicismo popular. De acordo com Brandão (2010), os rituais podem ser vistos como meios de comunicação entre o humano e o sagrado. “[...] Esse parece ser o ponto de vista de Victor Turner, para quem o ritual realiza comportamentos formais codificados, separado dos da vida rotineira e que se referem a crenças em seres e poderes místicos” (BRANDÃO, 2010, p. 20).

Deste modo, por meio das crenças, do catolicismo popular e dos rituais implantados por sua fundadora, Lagolândia, até os dias atuais, se vinculam à presença de Santa Dica, como a Festa do Doce, a mais conhecida do distrito. A noção de pertencimento e identidade da comunidade e das duas folias, de São João e de Reis, em Lagolândia, não se faz unicamente pelo lugar geográfico.

Existe uma relação entre a memória, relacionada à manutenção dos festejos e tradições do distrito, que contribuem na manutenção da identidade da comunidade que, cinquenta anos após o falecimento de Dica, ocorrido em 1970, mantém vivas as festas e tradições. A memória,

presente nos rituais e festas encenadas anualmente, torna-se um elemento da identidade, pois estabelece “uma ligação com o passado, enriquecendo o presente, [...] sendo pleiteada também por fornecer um lugar de pertencimento, uma memória comum” (AMORIM, 2012, p. 109).

Nessa perspectiva, o conjunto de memórias e histórias apresenta dimensões importantes, dentre elas o fato de se tratar de um distrito e de várias tradições fundadas por uma líder mulher, no início do séc. XX. Deste modo, é importante abordar a questão do gênero, enquanto uma forma de ser no mundo e, nessa maneira de ser, entre a forma como as pessoas são percebidas e condicionadas (GEBARA, 2000 *apud* GONÇALVES, 2010). De acordo com Judith Butler (2003, p.37) “[...] as pessoas só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis [...] de gênero”, portanto, são percebidas e interpretadas a partir de seu gênero.

Por meio destas dimensões, que passam pelos papéis estabelecidos pelo gênero, com suas possíveis hierarquizações e segregações entre pessoas, e evocadas pela memória e a forte ligação que a comunidade de Lagolândia mantém com a sua fundadora, “as identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência” (HALL, 2000, p. 109). A identidade do grupo tem sua coesão a partir de suas divisões de gênero, relacionadas à religiosidade local e ao sentimento de pertencimento, da comunidade, a Lagolândia, e a história de sua precursora e fundadora dos costumes e líder local, que mantém a identidade da comunidade.

Duas folias em performances e gêneros

Atualmente, as festas religiosas e as tradições iniciadas por Santa Dica permanecem presentes no calendário festivo de Lagolândia. Contudo, duas folias se destacam e se opõem no calendário festivo, por estarem simetricamente separadas: A Folia de Reis, no ciclo do Natal (de 31 de dezembro a 06 de janeiro), e a Folia de São João, no período Junino (24 de junho), no final e meio do ano, separadas por seis meses. As duas festas, colocadas em sentidos opostos no ciclo do calendário cristão, trazem características que também às contrapõem, como os gêneros que protagonizam as duas festividades.

Para compreender as duas festividades, é necessário referenciar as histórias do santo e dos personagens bíblicos homenageados nas duas festas. A Folia de São João tem João Batista como personagem central, que, segundo o relato bíblico (Lucas, 3,16), teria sido o responsável

pelo batismo de Jesus. No caso da Folia de Reis, os Reis Magos são personagens que visitam Jesus em seu nascimento, levando presentes (Mateus, 2,1-12).

De acordo com Rezende (2011), a Folia de Reis do distrito consiste na peregrinação dos foliões, todos do sexo masculino (figura 1), “entre todas as casas de moradores católicos [do distrito]” (REZENDE, 2011, p. 137). Durante os dias do festejo, é realizado o rito local, em que as etapas se assemelham ao que é visto em outras localidades, como culto ao nascimento de Cristo e aos Reis Magos,

[...] Os foliões, com sua bandeira à frente [...], fazem suas visitas às casas [...], procurando levar a cada família as bênçãos dos céus. [...] Recebida a bandeira, o chefe da família oferece-a a todos para ser beijada, e com ela percorre todos os cômodos da casa para que sejam abençoados, colocando-a, depois, em lugar de destaque para veneração (LACERDA, 1977, p. 37).

A celebração da Folia de Reis em Lagolândia é realizada entre os dias 25 e 31 de dezembro. Durante os festejos, os homens, em sua maioria da zona rural, assumem os papéis principais da festa. Cabe a eles o rito da música, das rezas e a organização dos trajetos entre as casas dos moradores do distrito. De acordo com observações e relatos de moradores, vestem-se de roupas que identificam e uniformizam o grupo, com camisas em tons de azul, botas, cintos com presilhas e fivelas prateadas ou douradas, chapéus e lenços (cachecol) no pescoço. As funções femininas ficam restritas à alimentação e a participação em parte dos cultos religiosos, realizados no interior das residências.

Figura 1: Folia de Reis - Protagonismo e predominância de homens.



Fonte: Vinícius Luz (2021)

Já a Folia de São João, considerada a folia feminina, é realizada no dia 24 de junho. No dia 23, próximo à meia noite, um grupo de mulheres, chamadas localmente de donzelas ou *folioas*, sai do salão principal da cidade, circulando as brasas da fogueira de São João (festa Junina) cantando músicas de adoração ao santo (figura 2). No dia 24 é realizado, durante todo o dia, o percurso feito pelo mesmo grupo de mulheres da noite anterior, entre todas as casas de moradores católicos do distrito (figura 3), onde são entoados cânticos e recolhidas as doações em dinheiro.

A principal música entoada, em todo o festejo, durante e após o recebimento do dinheiro, tem início com “Deus vos pague a boa esmola”, seguido pela parte variável, que sempre fala sobre recompensa no céu, no apadrinhamento de São João, na proteção e no bom destino, conforme o trecho:

Deus vos pague a boa esmola

Dada com delicadeza.

No mundo ela é rainha

Lá no céu será princesa.

Deus vos pague a boa esmola

De joelhos sobre o chão.

Vós será recompensado

Pelo altíssimo São João.

Embora não se tenha registro desta música em outras folias, o recolhimento de doações é comum em outras festas populares. Nas folias de Reis e do Divino Espírito Santo, durante os seus ritos, também existem músicas de agradecimento aos donativos e esmolas recebidas, conforme visto na Folia de São João. De acordo com Brandão (2010), que fala sobre a Folia de Reis, são formas de solenizar os rituais da folia.

Enquanto requisito para a participação na Folia de São João, segundo o ethos da tradição local, as mulheres casadas, ou com filhos, não participam do festejo. Contudo, há uma maior participação masculina. Cabe aos homens as funções relacionadas a música, a definição dos trajetos, entre as casas dos moradores, e a organização financeira dos donativos recebidos durante o Giro.

Figura 2: À meia noite as mulheres circulam a fogueira no ritual que dá início à Folia.



Fonte: Vinícius Luz (2018)

Figura 3: Grupo de foliões da Folia de São João - Folia realizada por mulheres



Fonte: Vinícius Luz (2018)

A partir destas descrições, pressupomos que as duas manifestações acontecem pela ideia de que existem papéis sociais, estabelecidos para homens e para mulheres. Nesse contexto, de uma folia masculina e uma outra feminina, podemos pensar nas mesmas enquanto arranjos sociais propositais. De acordo com Scott (1995, p. 81), existe uma divisão sexual do trabalho e das tarefas cotidianas, “está implícito que os arranjos sociais que exigem que os pais trabalhem e as mães executem a maioria das tarefas de criação das crianças estruturam a organização da família”. Nesse sentido, há uma divisão de papéis clara, que define a função de cada um, na família e na sociedade. Para Scott (1990), o gênero é “um elemento constitutivo das relações sociais baseadas em diferenças aceitas entre os sexos”.

Portanto, nas folias, como é o caso da Folia de Reis, a predominância masculina, onde se observa que, cabe às mulheres as funções relativas à alimentação, como servir e preparar os alimentos, pode representar a perpetuação das relações e comportamentos, entre homens e mulheres, na sociedade. Já a Folia de São João, com os seus aspectos peculiares, cria uma nova identidade, talvez, motivada propositalmente por sua fundadora (Santa Dica), por meio de uma inversão de papéis, onde o protagonismo desta folia é exercido por mulheres.

Possivelmente por estes motivos, a por ter uma mulher como precursora, a Folia de São João é protagonizada por mulheres, mostrando-se diferente de outras folias, como é o caso da Folia de Reis, realizada predominantemente por homens, em Lagolândia e nas demais regiões do país, onde é celebrada. A folia de mulheres, segundo Luz (2021), “com os seus aspectos peculiares, cria uma nova identidade, por ser um grupo com crenças, gênero, ritos e memórias em comum e com marcada diferença em relação ao grupo de Folia de Reis, predominantemente masculino”.

Enquanto performance, de acordo com Judith Butler (2003, p. 48), “o gênero mostra ser performativo no interior do discurso herdado da metafísica da substância - isto é, constituinte da identidade que supostamente é”. Portanto, segundo Butler, essa identidade [de gênero] é performativa, “constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados” (BUTLER, 2003, p. 48).

Como apontado por Butler, e na perspectiva de Richard Schechner, todas as performances - definíveis e indefiníveis - compartilham características:

o comportamento em performance não é livre e fácil. O comportamento em performance e/ou o comportamento praticado – ou o “comportamento executado duas vezes”, “comportamento retomado” – é conhecido antecipadamente ou ensaiado ou aprendido previamente ou aprendido por osmose desde criança ou, ainda, revelado durante a performance pelos mestres, gurus, guias, ou pelos mais velhos, ou gerado através de regras que

determinam os resultados, como no teatro ou no esporte (SCHECHNER, 2014, p. 156).

Para Richard Schechner (2012), em estudos sobre as performances e os rituais, o ritual transgredir a vida comum e cotidiana, vai além dos limites estabelecidos para a vida diária. O ato ritual não é como o hábito, não é um ato repetido apenas por necessidade, apesar de ser complexa a delimitação precisa de quais substratos da vida cotidiana podem ser considerados meramente hábitos e o que de fato é ritual, como destaca Schechner (2012). Com essa definição, ainda segundo Schechner (2012):

[...] pequenas ou as grandes tradições, são “formas de pensamento construídas pela humanidade”, possibilitam distintas experiências pessoais, definem distintos modos de ser e de ver, usos e costumes, e são construídas carregando tensões, desejos, esquecimentos e fricções entre as pessoas, vilas ou civilizações que pretendem “comunicar a nós sua natureza, sua totalidade” em forma complexa e convincente. (Schechner, 2012 *apud* COSTA, 2015, p. 59).

Enquanto memória ou identidade, o papel masculino ou feminino pode representar um tipo de determinismo nas relações e comportamentos, entre homens e mulheres, com marcada diferença em relação aos dois grupos de folias. Entendendo, aqui, que a identidade e a memória passam por raízes históricas, com origem na precursora de tais manifestações, a Santa Dica. “[...] na linguagem do senso comum, a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal” (HALL, 2000, p. 106). Para Jacques Le Goff (1990), “a memória não é a história, mas um dos seus objetos e (...) um nível elementar de elaboração histórica” (LE GOFF, 1990, p. 50).

Quanto a dualidade entre os gêneros, o culto aos Reis Magos e a São João Batista (Folia de Reis e de São João), podem ser compreendidas como performances coletivas de homens e de mulheres, as duas, enquanto de seus respectivos grupos e da comunidade, pois “[...] são reiteradas por desempenhos coletivos, de papéis culturais construídos e prescritos por um conjunto de normas sociais cristalizadas, os quais são reencenados em ato presente, de maneira ritualizada ou não (VELOSO, 2014, p. 196).

Contudo, as experiências coletivas também passam pelo indivíduo, em suas múltiplas formas de pensar e agir. No caso dos cultos, como é a Folia de São João e a Folia de Reis, segundo Souza Barros (1977, p. 144), está ligado a práticas de sincretismo religioso, onde “não só o catolicismo popular, mas também práticas abonadas pela Igreja aceitam o mágico tradicional”, marcado por rituais que misturam santos católicos com outras práticas religiosas.

Enquanto tradição local, esses festejos são reeditados todos os anos. Gerações que, ao longo do tempo, somam ao sincretismo religioso de Dica, a performance do grupo de mulheres, a tradição da Folia de Reis, comum em outras regiões, tomando a religiosidade enquanto fator aglutinador, de coesão social. Segundo Waldney Costa (2017, p. 9), a coesão social e as experiências coletivas manifestam a “ideia de que a sociedade se recria ao se projetar na religião e a de que a vida religiosa eleva o homem acima de si”.

Considerações finais

Atualmente, apesar do esvaziamento populacional, a ligação afetiva, dos atuais e antigos moradores do distrito de Lagolândia permanece viva, mesmo após grande parte dos moradores já ter se mudado, muitos voltam durante as festas, para participar ou assistir os festejos, que ainda são fortes e impregnados da presença de sua precursora, mesmo cinquenta anos depois de seu falecimento.

Enquanto estudo de gênero, é possível perceber que os papéis sociais, especialmente nas comunidades rurais, são divididos de acordo com o gênero, independente da classe socioeconômica. No caso do grupo de mulheres, que realiza a Folia de São João, é possível notar que, apesar do protagonismo feminino, o termo “donzelas” pode representar algum juízo de importância, ou *status*, dentro da comunidade, tendo em vista que o seu significado pode representar algum valor entre elas e para o público masculino, como a possibilidade de casamento. Por outro lado, pode, também, ser lido como valor que reforça, ou perpetua, estruturas sociais de protagonismo masculino.

Na festividade de predominância masculina, a Folia de Reis, a estrutura e os ritos da festa reproduzem o que é visto em diversas partes do país, onde os homens fazem seus trajetos, na maior parte realizados nas zonas rurais dos municípios, em alusão a caminhada noturna dos três Reis Magos, no período do Natal. Na celebração, o catolicismo popular se faz presente pela ausência de lideranças e sacerdotes da Igreja.

A devoção presente nas duas festividades tem em comum a personagem central do distrito, a Santa Dica, que tem o seu túmulo e a sua casa preservada na praça central (figuras 4 e 5), mantendo ligação do presente com o passado histórico, desta forma, perpetuando a coesão da comunidade em torno de sua figura. Portanto, reforçando e realimentando a memória e a identidade da comunidade, que surgiu, geograficamente, em torno da casa de Dica.

Figuras 4 e 5: Casa de Santa Dical. Em frente, seu túmulo na praça central



Fonte: Vinícius Luz (2019)

Por estes, e diversos outros motivos, mesmo cinquenta anos após o falecimento de Dica, ocorrido em 1970, a comunidade ainda vive o seu legado. Portanto, existe uma relação entre a memória, relacionada aos festejos, que podem estar ligados à ideia de conservação do que foi ensinado, tal como era [ou é].

REFERÊNCIAS

AMORIM, Maria Aparecida Blaz Vasques. História, memória, identidade e história oral. *Jus Humanum – Revista Eletrônica de Ciências Jurídicas e Sociais da Universidade Cruzeiro do Sul*, São Paulo, v. 1, n. 2, p.107-112, jan.-jun. 2012. Disponível em: http://revistapos.cruzeirodosul.edu.br/index.php/jus_humanum/article/view/75. Acesso em 17 de set. 2021.

AZZAN JR., Celso. 1993. *Antropologia e Interpretação: Explicação e Compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas: Editora da Unicamp.

BÍBLIA, Português. A Bíblia Sagrada: *Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Prece e folia, festa e romaria*. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BURKE, P. *O mundo como teatro*. São Paulo: Difel, 1992.

CAMARGO, Robson. *Milton Singer e as performances culturais: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise*. In Karpa, 2013.

COSTA, Waldney de S. Rodrigues. Religião na perspectiva sociológica clássica: considerações sobre Durkheim, Marx e Weber. *Revista Sacrilogens*, Juiz de Fora, v.14, n. 2, p. 03-24, jul./dez. 2017. Acesso em: 16 de out. de 2021

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GONÇALVES, Maria Célia da Silva. *As Folias de Reis de João Pinheiro: Performance e Identidades Sertanejas no Noroeste Mineiro*. Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade de Brasília, 2010.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* / Tomaz Tadeu da Silva (org). Petrópolis – RJ: Vozes, 2000

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro. DP&A, 2006.

HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva*. Traduzido do Original Francês: La Mémoire Collective (1950) por Laurent Leon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

LACERDA, Regina. *Folclore brasileiro*: Goiás. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/ Departamento de Assuntos Culturais/Fundação Nacional de Arte/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1977.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão et al. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LUZ, V. M. *Entre giros, esmolos e donzelas*: uma prática performática de mulheres na folia de São João em Lagolândia. 2021. 142 f. Dissertação (Mestrado em Performances Culturais) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de A. *Religião e dominação de classe*, Petrópolis: Vozes, 1985

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003

PESSOA, Jadir de M. *Saberes em festa*: gestos de ensinar e aprender na cultura popular. Goiânia: Editora da UCG/Kelps, 2005.

POPPER, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. [s.l.]: Editora Cultrix, 2004.

SCHECHNER, Richard. *Performance Studies: An Introduction*. Routledge, 2002. Págs. 45-78.

_____. *O que é performance?* Tradução de R.L. Almeida. Abril de 2011. In: SCHECHNER, Richard. *Performance studies: an introduction, second edition*. New York & London: Routledge, 2002. p. 28-51. Disponível em: <http://performancesculturais.emac.ufg.br/uploads/378/original_O_QUE_EH_PERF_SCHECHNER.pdf> Acesso em: 20 de jan. de 2021.

REZENDE, Waldetes. *Santa Dica*: história e encantamentos. 2ª ed. Goiânia: Kelps, 2011.

RIOS, Sebastião. Cultura popular: práticas e representações. *Sociedade e Estado*. v. 29, n. 3, set./dez. Programa de Sociologia da Universidade de Brasília. Brasília: UNB, 2014.

SOKAL, ALAN, BRICMON, Jean. *Imposturas intelectuais*. 4ª. Rio de Janeiro: Record, 2010.

VASCONCELLOS, Lauro de. *Santa Dica*: encantamento do mundo ou coisa do povo. Goiânia: CEGRAF - UFG, 1991.

VELOSO, Sainy. Entre tablados e arenas: performances culturais. *Urdimento*, v. 2, n. 23, 2014. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/bitstream/ri/18839/5/Artigo%20-%20Sainy%20Coelho%20Borges%20Veloso%20-%202014.pdf>. Acesso em: 16 de out. de 2021

Sites e portais consultados:

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE:
<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/pirenopolis/panorama>

AS PERFORMATIVIDADES DAS INDUMENTÁRIAS DO CARIMBÓ

THE PERFORMATIVITY OF CARIMBÓ'S CLOTHING

LA PERFORMATIVIDAD DE LA ROPA DE CARIMBÓ

Elyane Lobão da Costa³⁵

Vânia Dolores Estevam de Oliveira³⁶

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar as performatividades presentes nas indumentárias dos carimbozeiros, esses trajes são elementos simbólicos que revelam maneiras de ser e de viver do povo paraense. O carimbó é uma manifestação da cultura popular que surgiu do intercruzamento cultural dos diversos povos que ocuparam o Norte do Brasil, notadamente os indígenas, negros africanos e ibéricos. Dessa forma, propõe-se como metodologia, um estudo bibliográfico, a partir de alguns textos sobre essa temática. Será realizada também a análise comparativa de algumas imagens de indumentárias de carimbó, a partir do viés epistemológico das performances culturais. Argumenta-se, portanto, que esses trajes, mais que simples indumentárias utilizadas durante a dança, revelam aspectos históricos, sociais e culturais do povo paraense.

Palavras-chave: Performances Culturais; Carimbó; Indumentárias; Identidade paraense.

Abstract: This article aims to analyze the performativities present in the outfits of the Stampers, understanding that there are symbolic elements in these costumes that reveal ways of being and living of the people of Pará. Carimbó is a manifestation of ancestral popular culture, which emerged from the cultural interbreeding of the different peoples that occupied the North of Brazil, notably the indigenous, African and Iberian blacks. Thus, a bibliographic study is proposed as a methodology, based on some texts on this theme. A comparative analysis of some images (photos) of carimbó clothing will also be carried out, based on the epistemological bias of Cultural Performances. It is argued, therefore, that these costumes, more than simple clothing used during the dance, reveal historical, social and cultural aspects of the people of Pará.

Keywords: Performance studies; Carimbó, Clothing; Identity from Pará.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar las performatividades presentes en los trajes de los Stampers, entendiendo que hay elementos simbólicos en estos trajes que revelan formas de ser y vivir de la gente de Pará. Carimbó es una manifestación de la cultura popular ancestral, que surgió del

³⁵ Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Performances Culturais, da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás. Pós-Graduação Lato-Sensu em "Gestão Escolar Integrada com ênfase em Administração, Supervisão, Orientação e Inspeção Escolar" (2020). Pós-Graduação Lato-Sensu em "Alfabetização e Letramento" (2009). Graduação em Pedagogia, pela Universidade Federal de Goiás (2006). Participa do Grupo de Estudos, Pesquisas e Ações de Extensão em Performances Culturais, Museologia e Memória Social (GEPEMM).

³⁶ Museóloga, com doutorado e mestrado em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Professora associada na Universidade Federal de Goiás, onde é docente do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Performances Culturais e do Bacharelado em Museologia, da Faculdade de Ciências Sociais. Fundadora e líder do Grupo de Estudos, Pesquisa e Ações de Extensão em Performances Culturais, Memória Social e Museologia (GEPEMM).

mestizaje cultural de los diferentes pueblos que ocuparon el norte de Brasil, en particular los negros indígenas, africanos e ibéricos. Así, se propone como metodología un estudio bibliográfico, a partir de algunos textos sobre esta temática. También se realizará un análisis comparativo de algunas imágenes (fotos) de vestimenta carimbó, a partir del sesgo epistemológico de las Performances Culturales. Se argumenta, por lo tanto, que estos trajes, más que la simple vestimenta utilizada durante el baile, revelan aspectos históricos, sociales y culturales del pueblo de Pará.

Palabras clave: Performances Culturales; Carimbó; Vestimenta; Identidad Pará.

Introdução

A proposta deste texto é o debruçar sobre um dos vários elementos constitutivos do carimbó: a sua indumentária. A ideia foi inspirada pela disciplina Produção Coletiva de Conhecimento I³⁷, do doutorado no Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais, da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás. Durante a pesquisa de campo realizada entre 2019 e 2022, na Região Nordeste do Pará, mais precisamente em julho de 2019, no 43º Festival de Folclore de Curuçá, foi possível verificar a importância e significados das roupas utilizadas pelos brincantes do carimbó. Esse percurso será feito à luz dos estudos das performances culturais e terá como suporte teórico principal, os textos de Robson Corrêa de Camargo (2013), Richard Schechner (2006) e o Dossiê do Carimbó (IPHAN, 2014).

É importante agradecer aos pareceristas da Revista Anômalas que contribuíram significativamente na escrita final deste artigo, a partir da leitura cuidadosa, das críticas e das oportunas sugestões.

O carimbó é uma manifestação da cultura popular, típica da Região Amazônica. Segundo o Dossiê do IPHAN (2014, p.23), há registros que o carimbó teria surgido por volta do século XVII, “como uma invenção dos negros [escravizados] que habitavam esta parte da Amazônia. [...] De acordo com estas considerações, teria ocorrido uma junção do ritmo/dança com elementos da cultura indígena e europeia, dando origem a uma manifestação singular”.

A genealogia da palavra carimbó, vem do tupi, “curi” (pau) e “m’bó” (oco, furado) – “pau oco”, refere-se ao nome dado ao instrumento de percussão artesanal presente nessa manifestação cultural (IPHAN, 2014, p.14). Trata-se, portanto, de uma expressão cultural que surgiu na zona interiorana paraense, que se expressa através da música, dança, religiosidade, lazer e trabalho. Em 2014 foi reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro. Desse modo, o carimbó refere-se aos modos de fazer, aos saberes, e à expressão do povo paraense.

Apresentado como resultado da união das influências culturais de índios³⁸, negros e europeus (portugueses), o carimbó é comumente divulgado como

³⁷ Disciplina ministrada pelo Prof. Dr. Rodrigo Cássio Oliveira.

³⁸ A terminologia mais apropriada seria “indígena”, pois é a utilizada atualmente, sendo reivindicada pelos povos originários.

uma das mais significativas formas de expressão da identidade paraense e brasileira, já que estas referências estariam presentes de forma integrada no canto, na música, na dança e na formação instrumental (IPHAN, 2014, p.14).

A escolha pelo Carimbó se deu por reconhecermos a importância desta manifestação cultural como um bem pertencente à humanidade. O Carimbó conta histórias, marca identidades, educa, transforma, devendo, desse modo, ser preservado para as futuras gerações. Essa escrita é fruto de parte da pesquisa de doutorado no Programa de Pós-graduação em Performances Culturais, da Faculdade de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Goiás³⁹. Trata-se, portanto, de observações realizadas durante a pesquisa de campo da referida tese, da qual participaram alguns mestres e carimbozeiros da Região Nordeste do Pará.

Durante as festividades e vivências⁴⁰ do Carimbó as pessoas dançam, tocam, cantam e brincam, realizam alguns rituais religiosos, de modo que o carimbó, além de se constituir como lazer do povo paraense, marca também momentos de religiosidade, de trabalho, de socialização e de aprendizagens coletivas. Pensar o carimbó enquanto performance é pensar nessa pluralidade, nessas interações culturais; é perceber a complexidade do mesmo, considerando os diferentes saberes e fazeres, seus estilos diferenciados e suas manifestações.

Richard Schechener (2006, p.29) destaca que as performances são comportamentos restaurados, sendo eventos que acontecem repetidamente. O autor destaca que “toda e qualquer das atividades da vida humana pode ser estudada enquanto performance” (2006, p.29). Compreender o carimbó a partir do viés epistemológico das performances culturais é perceber esse entrelaçar, pois, “[...] uma performance acontece enquanto ação, interação e relação” (p.30), de pessoas, culturas e objetos.

Desse modo, o carimbó pode ser analisado em seu nível macro (manifestação cultural), bem como em seu nível micro (indumentárias), porém, o objeto deve ser analisado a partir de sua complexidade. Edgar Morin (2003, p.40) destaca em sua “Teoria da Complexidade” a importância de se analisar os temas de pesquisa a partir desse viés epistemológico. Tal como Morin, compreende-se que as partes que compõem o todo, no caso aqui pesquisado, não podem ser estudadas de maneira isolada. Ao analisar as indumentárias enquanto elementos da performance do carimbó, deve-se considerar que os trajes utilizados tem muito a revelar dessa manifestação cultural, sendo assim, um objeto importante de análise.

As indumentárias são utilizadas no momento da dança, e esta, é desempenhada de variadas maneiras. Pessoas de todos os gêneros e idades dançam de maneira solta, sem haver toques físicos, seja em uma roda, ou espalhadas no lugar

³⁹ A pesquisa vem sendo desenvolvida desde 2019, intitulada: Performances do Carimbó pau e corda: memória social e educação não formal, tendo como orientadora a Prof^a Dr^a Vânia Dolores Estevam de Oliveira.

⁴⁰ Expressão usada pelos carimbozeiros, refere-se aos momentos de socialização e de troca de experiências em que os grupos de carimbozeiros, simpatizantes e comunidade se reúnem para dançar, tocar, fabricar os instrumentos musicais e realizar rodas de conversas.

(barracão de carimbó, areia da praia, próximo a Igarapés). Ao som dos curimbós, maracas, milheiros, e outros instrumentos musicais as pessoas vão se aproximando, ora dançando em pares, ora dançando sozinhas (IPHAN, 2014, p.32).

A dança do carimbó é uma dança solta, executada em passos curtos, com movimentos circulares. Em alguns locais, os homens aproximam-se das mulheres convidando-as para dançar por meio da troca de olhares e sorrisos. Ambos dançam por determinado tempo e logo se afastam à procura de novo(a)s parceiro(a)s, acontecendo assim, constante troca de casais na dança. Em algumas festividades e localidades essa dança apresenta coreografias bem elaboradas. “Além destas, foram citadas pelos entrevistados as danças do Macaco, do Jacaré, do Jacuraru, do Camaleão, do Bagre, do Quererú e do Gambá” (IPHAN, 2014, p.35), em que alguns movimentos da dança remetem a gestos de animais da fauna Amazônica.

O autor Zeca Ligiéro (2011) ao falar das performances presentes na dança africana afirma que: “[...] são incontáveis em seus estilos, variando conforme os grupos étnicos, ambientes e trocas mútuas através da história das migrações” (2011, p.133). Desse modo, percebe-se na dança do carimbó as influências da cultura negra africana, quando o autor destaca que “[...] em requebros, remelexos, gingas, negaceias, rebolados e outras variações, graças às performances/danças herdadas de seus antepassados ou trazidas pelos ascendentes africanos” (LIGIÉRO, 2011, p.134). Dos indígenas o carimbó traz os movimentos de dança em círculo, além da imitação de determinados animais, como o peru, a onça, dentre outros. Dos povos ibéricos percebe-se os rodopios, o levantar dos braços e as palmas como elementos em comum. Compreende-se assim que se trata de uma manifestação carregada de híbridismos, na qual esses traços culturais se entrelaçam.

No carimbó dançado nos barracões e nas festividades, são utilizadas indumentárias especialmente pensadas, criadas ou compradas para esse fim, ou seja, existe um traje apropriado para tal. O uso desses trajes tem sido preservado por gerações, revelando assim, a sua importância como elemento performático, identitário e simbólico.

O Simbolismo das indumentárias dos carimbozeiros

As roupas estão presentes e modificam a vida dos seres humanos, desde os habitantes das cavernas, que usavam peles de animais para se cobrirem, e adereços fabricados a partir de sementes, ossos e dentes de animais (STEFANI, 2005, p.15). A história da moda, revela que, temporalmente, a mesma foi se modificando, mostrando, portanto, que essas peças não têm a função apenas de cobrir os corpos, mas revelam também aspectos de ordem social, questões de gênero, de ordem econômica, religiosa e cultural. Desse modo, a indumentária tem muito a dizer, pois revela identidades, memórias e histórias de um povo.

É certo que, todos os povos e civilizações cobriram os corpos com algo a que chamamos de roupagens, ou simplesmente de roupas. É certo, também, que as práticas de vestir e de ornamentar o corpo nos diferentes períodos históricos e pelas diferentes culturas são significativas do ponto de vista de mostrar como os homens e mulheres se relacionaram com a natureza, dela extraindo os elementos para fiar, tecer, tingir, criar tecidos, tinturas, cores; modelar os trajes e criar programas de usos para as indumentárias, consoante ao clima, à organização da vida cotidiana e às festividades, aos empregos das roupas nas dinâmicas sociais para diferenciar e significar as posições sociais ocupadas pelos sujeitos históricos nas sociedades e nas culturas, bem como produzir mecanismos para a memória das roupas, na forma de registros e de narrativas para e sobre as roupas, versando sobre como foram produzidas, usadas e conservadas (SIMILI, 2016, p.238).

Percebe-se, portanto, a importância de analisarmos as indumentárias do carimbó, tendo em vista que as mesmas têm muito a revelar. Segundo Paulo Debom, ao serem analisadas a partir da semiótica, as indumentárias constituem-se como um texto a ser interpretado, pois é pelas “tramas dos tecidos [que] leem-se múltiplos discursos que explicitam os anseios pessoais, a expressão de subjetividades, a influência da sociedade sobre o indivíduo e a sua postura política” (2019, p.16). Os trajes de carimbó constituem-se como documentos memoriais e históricos dessa expressão cultural. Pela análise das indumentárias dos carimbozeiros a partir do olhar das performances culturais, percebe-se que esses trajes são mais que materialidades, cores, formas e adereços. As vestimentas evocam memórias; narram histórias; revelam posições sociais; denotam trabalho, e aspectos simbólicos e culturais.

Robson Corrêa de Camargo (2013, p.2) destaca que as performances culturais se constituem como metodologia de análise científica, que ocorre a partir da interação entre diversas áreas do conhecimento (sociologia, história, museologia, antropologia...). Várias disciplinas podem dialogar sobre determinado objeto de pesquisa. É o que se pretende aqui em relação às indumentárias do carimbó, a partir de sua análise interpretativa sob o prisma das performances.

O reconhecimento desta atividade dinâmica e polissêmica como um outro marco de análise e conhecimento determina assim um diferente ponto de exame para a observação e a interpretação, apresenta novos paradigmas na construção do discurso constitutivo destes atos e de seus agentes (CAMARGO, 2013, p.4).

Desse modo, as indumentárias do carimbó, enquanto elementos constitutivos das performances do carimbó, não devem ser enxergadas apenas como simples objetos que servem para vestir, mas analisadas como elementos que contam história, marcam identidades, e trazem em si múltiplos significados.

Tratar qualquer objeto, trabalho, ou produto “enquanto” performance – uma pintura, um livro, um sapato, ou qualquer coisa que seja – quer dizer investigar o que faz o objeto, como interage com outros objetos e seres, e como se relaciona com outros objetos e seres (SCHECHNER, 2006, p.30).

O carimbó, conforme já abordado anteriormente, surge do entrelaçamento cultural dos diversos povos e vem sendo repassado entre as gerações desde sua origem (IPHAN, 2014, p.24). O carimbó surge enquanto lazer caboclo, regado a muita bebida, música, dança, acompanhado por curimbós (tambores) e outros instrumentos musicais, como os milheiros, o banjo, e os instrumentos de sopro (flauta), se constituindo como momento de diversão e socialização. Em determinadas regiões, pesquisadas durante o campo, observou-se que os carimbozeiros buscam preservar essas características festivas, mantendo as características originárias em seus trajes. Fernando Hage (2013), em seu artigo “Vestuário e história pelas ruas de Belém”, faz um percurso histórico da formação da capital paraense, relacionando a maneira de vestir das pessoas desse lugar, sendo o traje masculino comparado ao do pescador, e o feminino com o traje das vendedoras de cheiros, atividades profissionais ainda presentes nos dias atuais. O autor destaca essa troca cultural entre os povos que aqui viviam, corroborando assim, com a ideia de que as vestimentas narram histórias.

Ao longo de quase quatrocentos anos, a antiga Santa Maria de Belém do Grão-Pará, assim como outras capitais do país, se estabeleceu como um espaço de interação entre universos distintos. O contato entre colonizadores e índios, cidade e floresta, terra e rios, negros e europeus, abriu precedentes para trocas materiais e simbólicas que formaram sua cultura. No universo do vestuário, essas trocas e intersecções são um modo de compreender um interessante panorama desses espaços em construção, uma história que se captura pelas ruas, por meio das mais diferentes “imagens”, sejam elas textuais ou visuais (HAGE, 2013, p. 95).

A veste das dançarinas é composta por: uma longa saia rodada, com cores fortes, e estampas floridas; uma blusa de cambraia branca com babados e caída nos ombros; a vestimenta é complementada com acessórios, como colares e brincos coloridos, e adereços de flores nos cabelos.

A tese intitulada “Ecossonâncias: o protagonismo da mulher no tambor de crioula”, escrita pela pesquisadora Nayara Joyse Silva Monteles, apresenta um ponto que destaca-se aqui: importante é a semelhança do traje das carimbozeiras com os das coreiras⁴¹ do tambor de crioula: “Encantei-me pelo som dos tambores e, sobretudo, pelo colorido das saias e os movimentos das coreiras” (2020, p.17). Outra semelhança entre o carimbó e o tambor de crioula está na conotação religiosa presente em ambas, por meio da devoção a São Benedito, padroeiro das duas manifestações culturais. Contudo, há diferenças entre elas, pois no tambor de crioula há uma relação profunda das saias e dos movimentos das coreiras com o sagrado.

⁴¹ Nome dado às mulheres que participam da roda do tambor de crioula, com suas saias rodadas e floridas. O tambor de crioula é uma manifestação cultural bem presente no estado do Maranhão. As coreiras com suas saias coloridas e rodadas são protagonistas nas rodas de tambor de crioula.

No que diz respeito à roda de tambor de crioula é importante perceber que esta performance cultural está atravessada tanto por aspectos religiosos como pelo caráter de divertimento, podendo acentuar um ou outro aspecto. Para citar um exemplo clássico pode-se dizer que em uma roda em que o caráter de divertimento é mais acentuado que qualquer mulher pode vestir uma saia e dançar. Todavia, em uma roda no qual o sagrado é mais acentuado há uma preocupação que envolve desde a escolha da vestimenta, passando pela maneira de abrir e fechar a roda. (MONTELES, 2020, p.17).

No carimbó, apesar de haver devoção a São Benedito, as mulheres podem dançar com saia ou com outras vestimentas, como bermudas, calças, vestidos, dentre outras peças, pois não há obrigatoriedade do seu uso. Percebe-se, contudo, que durante os movimentos da dança, algumas mulheres, mesmo não estando trajando as saias, realizam movimentos com as mãos e braços, como se estivessem segurando as pontas das saias, sacudindo-as, apontando assim sua forte presença, mesmo que em um lugar imaginário. Esses trajes possuem um valor simbólico de identificação cultural. As saias indicam e favorecem volteios, requebros e faceirices próprios do feminino nessa dança.

Durante a pesquisa de campo, no 43.º Festival de Folclore de Curuçá, observei algumas mulheres, crianças e homens com as indumentárias do carimbó. Dentre essas pessoas, havia um pequeno grupo de mulheres, e um homem com as vestes da cor da bandeira do Pará (vermelho e branco). Elas dançavam faceiras, requebrando e rodando suas saias. No momento em que os homens se aproximavam, formavam-se os pares, dançavam por determinado tempo, e logo se desfaziam. O cinegrafista Guilherme Lobão Rosa, que acompanhou a pesquisa, observou e questionou o movimento das saias, pois, percebeu que no barracão ao realizar as filmagens, algumas mulheres iam ao seu encontro sacudindo suas saias, como se o estivesse chamando para dançar, com gestos semelhantes aos de uma conquista. Nota-se que, o sacudir das saias das carimbozeiras durante a dança além de embelezar os movimentos, servem como brincadeira, e uma espécie de sedução.

Outro ponto que merece realce é a semelhança que podemos notar entre o traje das carimbozeiras e a obra da artista plástica Antonieta Santos Feio, uma pintura a óleo denominada “A vendedora de Cheiro” (1947) – (Imagem 1).

Imagem 1: # Para Todo Mundo Ver A Vendedora de cheiro. Antonieta Santos Feio, 1947



Fonte: Museu de Arte de Belém

Para compreendermos a semelhança entre as indumentárias das carimbozeiras e as vestes da vendedora de cheiro é necessário refletir sobre: Quem é essa mulher vendedora de cheiro? Uma mulher negra, pertencente à classe baixa, vendedora autônoma. As vestes dessa mulher em pleno século XIX apresentada na obra acima são semelhantes às vestes atuais das carimbozeiras em pleno século XXI, o que remete à origem popular do carimbó a partir do século XVII e XVIII (IPHAN, 2014, p.24).

Em Belém, essa atividade profissional, hoje, denomina as vendedoras de cheiro como “Cheirosas” ou ainda como “Feiticeiras de Belém”, qualificação essa que já foi manchete na imprensa nacional e em constantes reportagens nacionais e internacionais, especialmente devido ao exótico, à simpatia, às credences, aos remédios para quase todos os males do corpo e da alma. Em Belém do Pará, no século XIX, as feiras públicas ganharam relevância na lógica das atividades de venda de produtos das drogas do sertão, que, em sua maioria, eram levadas para a exportação. [...] As feiras irão representar a relevância da atividade comercial, contemplando as primeiras necessidades da população menos favorecida da cidade, incluindo negros, mestiços e mulatos (Lucielma Lobato SILVA, 2017, p.243).

Lucielma Silva (2017) destaca que essas vendedoras de cheiros eram mulheres de origem simples que circulavam nas feiras e ruas da capital vendendo suas ervas e garrafadas. Essas mulheres eram vendedoras ambulantes que vendiam ervas, raízes cheirosas (patchouli) e garrafadas. “[...] As pessoas faziam infusão em água das várias ervas, troncos de certas árvores

e o patchouli, com essa mistura, tomavam banho com a finalidade de atrair bons fluidos (SILVA, 2017, p.244)”. Em Belém do Pará, essa atividade ainda é bastante presente no Ver-o-Peso⁴². Percebe-se, portanto, aspectos sociais presentes nessa obra, pois trata-se de uma mulher comum, de origem negra, pertencente a zona urbana, com baixo poder aquisitivo, exercendo a profissão de vendedora de ervas.

Nota-se também, uma ligação com a religiosidade, pois, a obra retrata elementos que apontam certo sincretismo religioso, percebidos nos adereços da mesma, pois, em seu pescoço há um cordão com dois pingentes: um crucifixo, símbolo da religiosidade cristã, bastante usado pelos católicos, e outro, um patuá, utilizado por praticantes de religiões de matriz africana. O cesto que a mulher carrega em sua mão esquerda está cheio de ervas, sendo estas bastantes utilizadas nas vivências de espiritualidade e curas de povos indígenas. A artista apresenta em sua obra esses elementos de interação religiosa, que também estão presentes no carimbó.

Paula Zanardi (2019, p. 136) em seu texto “Mestra, Tia, Dona” frisa que algumas mulheres carimbozeiras ocupam funções de destaque no Carimbó, como mestras, e exercendo as mesmas atividades que os homens: tocando os curimbós, liderando grupos de carimbós, compondo músicas, confeccionando indumentárias, organizando as festas, confeccionando instrumentos musicais, dançando, preparando altares, dentre outras atividades. É importante notar, contudo, que muitas mulheres são lembradas no carimbó apenas como costureiras de indumentárias. Desse modo, evidencia-se a importância das vestimentas no carimbó, bem como a posição social que as mulheres carimbozeiras ocupam nessa manifestação cultural. Observa-se que, no universo do carimbó, bem como em diversas expressões culturais populares - como na Folia de Reis, por exemplo - a questão de gênero é marcante. “Ao passo que os homens ocupam um lugar de destaque nas apresentações, as mulheres que produzem as indumentárias ocupam um lugar periférico, por vezes não se entendendo como pertencentes ao grupo ou sequer como carimbozeiras” (ZANARDI, 2019, p.136).

Contudo, destaque-se aqui a importância dessas mulheres costureiras e fabricantes dos adereços das indumentárias do carimbó. Sua função no carimbó é bem mais ampla, porém, nem sempre descrita. Do mesmo modo, saliento que os trajes dos carimbozeiros também ocupam lugar de evidência nessa manifestação cultural, visto que o carimbó se constitui em todos os

⁴² O Ver-o-Peso é um mercado público localizado às margens da Bahia do Guajará, em Belém, Pará. Inaugurado em 1625, é um dos mercados públicos mais antigos do país. Há neste, uma intensa comercialização de pescados, comidas típicas, artesanatos, ervas, roupas, frutas e diversos outros produtos, sendo, portanto, um dos principais pontos turísticos da capital paraense.

seus saberes, fazeres e modos de expressão, devendo ser visto de maneira global, compreendendo que todas as partes têm a mesma importância.

Quando começamos a levantar os nomes dos mestres que viriam a ser documentados, em reunião prévia à pesquisa, as mulheres só foram citadas quando foi incluída a indumentária. Foram fortemente compreendidas como “as costureiras”, ainda que se saiba da existência de mulheres que produzem instrumentos musicais do carimbó. Faz-se importante ressaltar a relevância da roupa para o carimbó e, destarte, o trabalho dessas mulheres. No dossiê produzido para o processo de registro do carimbó como patrimônio cultural, entende-se a manifestação para além da música e poesia, incluindo-se aí as danças, as sociabilidades, os modos de fazer instrumentos, festividades. Em suma, se manifesta em todo o modo de vida dos seus detentores (ZANARDI, 2019, p.136).

Conforme destacado anteriormente, o trabalho de confecção das indumentárias do carimbó é realizado em sua maioria por mulheres; essas costureiras fabricam essas peças, que serão utilizadas em Festivais de Carimbó e apresentações. As vestimentas de carimbó não são utilizadas cotidianamente, mas, em momentos especiais, nas vivências, nas rodas de carimbó. As roupas do carimbó são elementos de identificação com essa manifestação cultural, sendo comumente utilizadas por dançarinos, durante as apresentações em festivais e eventos, bem como por “pessoas comuns”, apreciadoras do carimbó, que querem, nesses eventos, estar devidamente caracterizadas. Assim, as performances podem ser percebidas nesses lugares que vão desde o costurar das indumentárias, à interação cultural e social, à produção de significados, na constituição de identidades.

As saias das carimbozeiras, quando estão em movimento durante a dança encantam os olhos, suas saias têm aproximadamente entre três e oito metros de pano, sendo que, quanto maior o tecido da saia, mais esvoaçante ela fica. As costureiras, que em grande parte são carimbozeiras, optam por tecidos que propiciem esses movimentos esvoaçantes. O dançarino fica girando em torno da dançarina, como se estivesse hipnotizado. Sem toques físicos, eles trocam olhares e sorrisos, como se houvesse ali uma conquista. Em alguns outros festejos há trocas constantes de parceiros, e os homens saem à procura de novas damas. Desse modo, considera-se que a indumentária feminina, especialmente a saia possui um valor simbólico de sedução, conforme ilustrado pela figura 2. “Em Quatipuru a mulher dança segurando a ponta de sua saia rodada, cortejando seu cavalheiro, tentando distraí-lo para que, em um descuido, possa cobri-lo com a saia, dominando-o” (IPHAN, 2014, p. 34), em gesto carregado de conotações sexuais.

Imagem 2: # Para Todo Mundo Ver Casal de dançarinos com Indumentária do carimbó



Fonte: <https://gogreenbrazil.com/pt/amazonia-rio-tapajos/> (acesso em 03/10/2021)

As cores intensas e as estampas floridas estão presentes nas indumentárias dos carimbozeiros, sendo “[...] confeccionadas em uma variedade de panos como a seda, ou musseline e o crepe, a depender, sobretudo, da disponibilidade e preços dos materiais” (ZANARDI, 2019, p.137). Há outros elementos simbólicos que podem ser percebidos nessas indumentárias, visto que, as estampas de flores remetem à exuberância da flora dessa região. Durante uma vivência e/ou festividade de carimbó não há exigência de que as pessoas estejam com esses trajes. Contudo, nota-se que boa parte delas ostentam os trajes típicos; são pessoas de todas as idades, gêneros e posições sociais, dançarinos profissionais ou não. Percebe-se que elas expressam, através do uso dos trajes, sua admiração e reconhecimento em relação ao carimbó, bem como à ancestralidade que carrega.

A indumentária masculina, é mais diversificada, variando conforme o lugar. A maior parte das vestes masculinas assemelha-se à imagem acima (Imagem 2), em que o homem tem uma camisa (manga curta ou comprida) com cores intensas e estampa florida; as camisas em geral estão com os botões abertos e amarradas na cintura; calças com as pernas dobradas até a altura da canela. Outros dançarinos usam apenas a calça, dançando sem camisas. Na maior parte das vivências do carimbó, como dito, não há a exigência da vestimenta, porém, em uma festividade no município de Santarém Novo, no Pará, exige-se que os homens, para adentrarem no barracão de carimbó para dançar, devem estar trajando paletó. Esse vestuário exigido nessa localidade se constitui como uma exceção.

Imagem 3: # Para Todo Mundo Ver Indumentárias de carimbó na Festividade de São Benedito - Santarém Novo



Fonte: <https://vermelho.org.br/2016/12/16/em-dezembro-o-carimbo-do-para-segue-vivo-e-festeiro-em-santarem-novo/> (acesso em 23/09/2021)

Ao relacionarmos as indumentárias masculinas com a história e estilo de vida da maioria dos carimbozeiros, compreendemos que o Carimbó surgiu na zona agrícola e ribeirinha, sendo que grande parte deles exerce as profissões de pescadores e/ou agricultores. As camisas estampadas lembram a natureza desse lugar; as calças dobradas nas canelas e a ausência da camisa remetem às vestes dos pescadores. Da mesma forma, o chapéu de palha, utilizado por muitos carimbozeiros refere-se às profissões citadas.

A identidade do carimbozeiro é percebida em suas indumentárias, pois as mesmas têm muito a revelar da história, das memórias, do trabalho, do lugar, e da identidade desse povo. O chapéu de palha é um elemento bastante usado nas indumentárias dos dançarinos e por alguns mestres durante suas apresentações. Como destaque, temos o enorme chapéu de palha do mestre Pinduca, com vários elementos fixados (Imagem 4), elementos esses que simbolizam o cotidiano paraense, tais como: a cuia do tacacá⁴³, a boneca de cheiro de patchouli⁴⁴, as raízes, as fitas de promessa do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, as cores da bandeira do Pará, cesto de palha, miniatura de barco, dentre outros elementos que remetem a características culturais dessa região.

A tradição do festejo do carimbó em homenagem a São Benedito, na cidade de Santarém Novo, trata-se de uma tradição que vem sendo preservada desde o século XIX, segundo os relatos de mestres carimbozeiros, e moradores entrevistados durante o inventário do Carimbó (IPHAN, 2014, p.36).

⁴³ Cuia de tacacá é um recipiente feito de cabaça. Tacacá é um alimento típico, e muito apreciado nessa região, um caldo salgado, quente, feito da goma de mandioca, com jambu e camarão.

⁴⁴ Boneca cheirosa feita das raízes do patchouli, vendida pelas vendedoras de ervas e feiras em Belém. Usada geralmente para perfumar o ambiente e gavetas.

Considerações finais

O entendimento de performance trazido a partir das indumentárias dos carimbozeiros pode ser percebido a partir dessas histórias cruzadas, nas interações que se estabelecem entre diferentes povos e as classes sociais, e nos relacionamentos entre homens, mulheres e a natureza, portanto, ressaltamos a importância de refletir sobre diversos aspectos presentes nessas vestes.

Imagem 4: # Para Todo Mundo Ver Chapéu do Mestre Pinduca durante suas apresentações



Fonte: <https://expedicaopara.com.br/cultura/e-carimbo-pra-la/> (acesso em: 23/09/2023)

O carimbozeiro orgulha-se de sua identidade, e busca preservar aquilo que reconhece como seu. Desse modo, a indumentária revela essa identidade, do homem e da mulher paraense, pertencente a uma cultura ancestral que possui forte ligação com a natureza e os aspectos regionais.

O carimbó é uma manifestação cultural híbrida e centenária, que surgiu na zona rural e ribeirinha do Estado do Pará. Essa tradição possui indumentárias próprias, e seu uso vem sendo preservado por gerações. Esses trajes e adereços são mais que simples roupagens; narram histórias e evidenciam o entrelaçamento cultural dos povos. A indumentária típica constitui elemento integrante e integrado às performances do carimbó. Considera-se, portanto, neste texto, que as performances não estão presentes apenas em apresentações, rituais e manifestações culturais. Pode haver performances nos objetos, sendo que, no carimbó, os trajes dos

carimbozeiros, com suas características peculiares, performam e, nesse performar, revelam elementos simbólicos, expressando maneiras de ser, de viver, e de estar dos paraenses.

REFERÊNCIAS

CAMARGO, Robson Corrêa de. *Milton Singer e as Performances Culturais: Um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise*, Publicado em: <http://web.calstatela.edu/misc/karpa/KARPA6.1/Site%20Folder/KARPA6.1.html> 2013 - California State University, p.1-27.

COSTA, Maria Elisabeth de Andrade. Cultura popular. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbete). ISBN 978-85-7334-279-6.

DEBOM, Paulo. A moda e o vestuário como objetos de estudo na história. *Ensinarmode*, vol.3, n.3, p. 13 – 26. Florianópolis, out. 2019 – jan. 2020.

HAGE, Fernando. Vestuário e história pelas ruas de Belém. *dObras* – revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda, [S. l.], v. 6, n. 13, p. 94–102, 2013. DOI: 10.26563/dobras. v6i13.143. Disponível em: <https://dobras.emnuvens.com.br/dobras/article/view/143>. Acesso em: 21 set. 2021.

_____. Olhares e Imagens da mulher paraense atravessando a cidade entre os séculos XIX e XX. *VIII Colóquio de Moda – 5º Congresso Internacional*, 2012.

IPHAN. *Dossiê do Carimbó*. Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Ministério da Cultura, 2014. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%20de%20Registro%20Carimb%20B3\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%20de%20Registro%20Carimb%20B3(1).pdf). Acesso em 24 fev. 2022.

LIGIÉRO, Zeca. Batucar-Cantar-Dançar: desenho das performances africanas no Brasil. *Revista Aletria*. Rio de Janeiro: Unirio, jan.-abr. - n. 1 - v. 21, p. 133 – 146, 2011.

MONTELES, Nayara Joyce Silva. *Ecossonâncias: o protagonismo da mulher no tambor de crioula*. Tese (Doutorado). - Programa de Pós-graduação em Performances Culturais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.

SCHECHNER, Richard. 2006. “O que é performance?”. In: *Performance studies: an introduction*, second edition. New York & London: Routledge, p. 28-51.

SILVA, Lucielma Lobato. Entre os Cheiros e Garrafadas: o trabalho das vendedoras de cheiro nas feiras públicas de Belém-PA em 1830-1890. *MARGENS - Revista Interdisciplinar Dossiê: Trabalho e Educação Básica Versão Digital*, v.11, n. 16. jun, p. 238-253, 2017.

SIMILI, Ivana Guilherme. As roupas como documentos nas narrativas históricas. *Revista Patrimônio e Memória*. São Paulo: Unesp, v. 12, n. 1, p. 237-261, janeiro-junho, 2016.

STEFANI, Patrícia da Silva. *Moda e Comunicação: a indumentária como forma de expressão*. Juiz de Fora: UFJF, FACOM, 2005.

ZANARDI, Paula Pflüger. Mestra, Tia, Dona: mulheres carimbozeiras nas políticas públicas de cultura. *Revista Caminhos da História. Minas Gerais*: Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), jan.-jun. -v. 24, n.1, p. 129 – 153, 2019.

INTELECTUAIS NEGRAS E ESCRITA INTERSECCIONAL: PRÁTICAS LIBERTÁRIAS DE JUSTIÇA SOCIAL

BLACK INTELLECTUALS AND INTERSECTIONAL WRITING: LIBERTARIAN
PRACTICES OF SOCIAL JUSTICE

INTELECTUALES NEGRAS Y ESCRITO INTERSECCIONAL: PRÁCTICAS DE LIBERTAD
Y JUSTICIA SOCIAL

Ana Paula Oliveira Lima⁴⁵

Resumo: Este artigo apresenta reflexões sobre a produção teórica de mulheres negras e a expressão que a interseccionalidade assume nessas escritas que se debruçam substancialmente sobre o Sul global. Ferramenta de análise das opressões estruturais que as asfixiam, conforme define Sueli Carneiro (2003, 2005), as epistemes que partem da compreensão do imbricamento entre raça, classe e gênero são revolucionárias por conceberem políticas não exclusivamente para um estrato, mas para a totalidade de atores sociais. Segundo Angela Davis (2016, 2017), tendo para a obrigatoriedade de sua sobrevivência a necessidade de entender os demais componentes da sociedade, as mulheres negras precisam, adicionalmente, entenderem a si próprias, e por esse movimento, adquirem uma visão revolucionária de mundo. Engendrado e impulsionado por intelectuais negras, o ponto de vista interseccional delinea práticas libertárias e transgressoras para um projeto feminista negro de justiça social autônomo. A análise é operada a partir da leitura de algumas obras de escritoras negras brasileiras e estadunidenses e de bibliografias que referenciam essa produção e as caracterize. Os debates que emergem desse conjunto, abrangendo perspectivas de educação e filosofia política, demonstram a necessidade de descolonização do conhecimento, visto que mesmo movimentos pretensamente emancipatórios reproduzem os ditames do capitalismo patriarcal racista.

Palavras-chave: Intelectuais negras. Escrita. Interseccionalidade. Feminismos negros.

Abstract: This article presents reflections on the theoretical production of black women and the expression that intersectionality assumes in these writings that deal substantially with the Global South. Tool analysis of the structural oppressions that suffocate them (Sueli CARNEIRO, 2003, 2005), the epistemes that start from the understanding of the interweaving between race, class and gender are revolutionary for conceiving policies not exclusively for one stratum but for totality of social actors. Having the need to understand the other components of society black women also need to understand themselves, and by this movement they acquire a revolutionary world view (Angela DAVIS, 2016, 2017). Creating and driven by black intellectuals, intersectional view opposition delineates libertarian and transgressing practices for a black feminist project of autonomous social justice. The analysis is operated from the reading of some works of black Brazilian and American writers and bibliographies that reference this production and characterize them. The debates that emerge from this set covering perspectives of education and political philosophy, demonstrate the need for decolonization of knowledge, since even supposedly emancipatory movements reproduce the dictates of racist patriarchal capitalism.

Keywords: Black intellectual. Writing. Intersectionality. Black feminisms.

Resumen: El artículo presenta una reflexión de la producción teórica de mujeres negras y el concepto de interseccionalidad en los escritos que comprenden al Sur global. Herramienta de análisis ante las opresiones estructurales que ahogan a las mujeres negras (CARNEIRO, 2003, 2005), las epistemes que asimilan raza, clase y género son revolucionarias en la proposición política a la sociedad. Teniendo la necesidad de conocer la sociedad para sobrevivir, conocen también a ellas mismas, con eso, la mujeres negras logran poseer una visión revolucionaria de la sociedad que pertenecen (DAVIS, 2016, 2017). Creado y conducido por intelectuales negras, el punto de vista interseccional define prácticas de libertad

⁴⁵ Mestranda pela Universidade de Brasília. anapauloliveira2103@gmail.com

y transgressión para desarrollar el proyecto feminista negro de la justicia social autárquico. La metodología avanza por la lectura de algunos textos de las autoras negras brasileñas y estadounidenses más bibliografías de referencia a la producción. Los debates insurgentes, trayendo perspectivas de educación y filosofía política, prueban la exigencia de descolonización del conocimiento por los movimientos sociales en el iflujo del capitalismo patriarcal racista.

Palabras clave: Intelectuales negras. Escrito. Interseccionalidad. Feminismos negros.

Introdução

Quando a própria sobrevivência das mulheres negras está em jogo, criar autodefinições independentes se torna essencial (Patricia COLLINS, 2019, p. 23).⁴⁶

Mulheres negras exercendo papeis de protagonismo em suas vidas, reclamando necessidades comuns e inspirando outras mulheres a se reconhecerem não é algo que passou a ocorrer estritamente nas últimas décadas⁴⁷. Ainda que o *boom* da Internet – mesmo esta em nossos dias não sendo de possível acesso a todas as pessoas – tenha reverberado mais insistentemente reivindicações e críticas fundadas pelos movimentos negros e, notadamente, pelos movimentos de mulheres negras.

No Brasil e nos EUA, diversas intelectuais negras se dedicam a desvelar o sujeito mulher enquanto categoria não homogênea, indagando o sujeito universal do feminismo hegemônico que desconsidera os emblemas das mulheres racializadas (bell HOOKS, 1995, 2013; Patricia COLLINS, 2017, 2019). Sendo impelidas a, por um lado, combater um movimento que nega ou menospreza a materialidade do racismo, deslocando-o à condição de epifenômeno, contundentemente mulheres negras lidam com o apagamento da opressão de gênero por seus pares, os homens negros (HOOKS, 1995; 2013). O status de pouca ou nenhuma solidariedade despertada pelas angústias das mulheres negras encontra em Grada Kilomba (2019) a insurgência da categoria *outro do outro*, cunhada a partir da ampliação do que o pensamento beauvoiriano concebe como *outro*, ou seja, a mulher em relação ao homem.

⁴⁶ A citação reproduzida consta no capítulo 5 da obra *Pensamento Feminista Negro - Conhecimento, consciência e política de empoderamento*, de Patricia Collins. Como o trecho foi retirado de uma versão digitada do livro, a numeração das páginas não segue a ordenação do original, ou seja, não coincidem. As páginas estão numeradas de 1-35. Versão disponível em <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=2211778>. Acesso em 08/05/2020.

⁴⁷ Sojourner Truth indagou quatro vezes “E não sou uma mulher?” na *Women’s Rights Convention* em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851. Na ocasião, aos 54 anos, a ativista abolicionista confrontou os clérigos ante suas manifestações de racismo, sexismo e naturalização da desigualdade, desumanizando mulheres negras. O protesto é constantemente referenciado nas narrativas de escritoras negras, dentre elas bell hooks, que possui uma obra intitulada *Não Sou eu uma Mulher? Mulheres Negras e Feminismo* (Tradução da Plataforma Gueto) em que aborda como as amarras do sexismo afastam as mulheres negras de uma existência em que a dignidade prevaleça, bem como as impede de contribuir para suas comunidades sem se anularem.

A partilha do lugar de desconforto avança, na década de 1970, para a construção de ideias sobre os fundamentos das opressões estruturais – racismo, capitalismo, sexismo – e seu *modus operandi* arrojado sobre aquelas que vinham experienciando todo o cansaço de estarem localizadas na base da estrutura social. A escrita das mulheres negras tem assumido importante papel de formação política para a comunidade negra, não obstante esse grupo ter frequentemente o acesso interdito à escolarização formal (Giane ALMEIDA e Claudia ALVES, 2011).

A sociedade brasileira dos anos 1970 tem em um de seus marcos a problematização da ordenação social, cultural e político-econômica por diversas entidades negras (CARNEIRO, 2003). Naquele momento, o embate foi travado para além das avenidas em manifestação: o direito de viver sem racismo, e o reconhecimento da presença desse elemento enquanto estrutural e estruturante das relações socioculturais (Clóvis MOURA, 2004, 2014; Kabengele MUNANGA, 1999) ganha nas letras da professora Lélia Gonzalez a possibilidade de acessar espaços como o acadêmico, de onde provinha a ideologia do branqueamento e a subsequente afirmação do Brasil mestiço marcado pela camaradagem e a ausência de conflitos inter-raciais.

Se o contingente negro é marginalizado, invariavelmente a mulher negra será a mais penalizada. O ativismo de Lélia Gonzalez, denunciando o caráter de múltipla exploração do povo preto, concentra seus esforços na violação de direitos infligida à mulher negra como um ataque ao próprio povo preto, tendo em vista que as violências que possuem como alvo o homem negro assolam as mulheres negras, sobretudo se forem constituintes da mesma família. Uma aproximação pode ser feita ao contexto norte-americano, pois “desde os anos 1970, o aumento da alfabetização entre os afro-americanos propiciou novas oportunidades para as mulheres negras dos Estados Unidos expandirem o uso da escolaridade e da literatura para lugares institucionais de resistência mais visíveis” (COLLINS, 2019, p. 19).

Na luta para serem ouvidas, também é política das mulheres negras se ouvirem enquanto procuram formas de demonstrar alternativas formuladas conjuntamente para a extinção das desigualdades,⁴⁸ posto que esse é um interesse global dos empobrecidos. Segundo Luiza Bairros (1995), quando pensamos a multidimensionalidade dos eixos de poder, vemos que, de acordo com o *feminist standpoint* (ponto de vista feminista), não há uma única identidade, portanto,

⁴⁸ Um exemplo de reconhecimento e afetividade entre mulheres se nota nas constantes referências de Angela Davis ao pensamento revolucionário de Lélia Gonzalez, que, como destaca a autora de *Mulheres, Raça e Classe*, preconizava a observância do entrecruzamento das opressões em suas análises, operacionalizando o que anos depois Kimberlé Crenshaw conceituaria *interseccionalidade*.

essa formulação [é] particularmente importante não apenas pelo que ela nos ajuda a entender diferentes feminismos mas pelo que ela nos permite pensar em termos dos movimentos negro e de mulheres negras no Brasil. Este seria fruto da necessidade de dar expressão a diferentes formas da experiência de ser negro (vivida através do gênero) e de ser mulher (vivida através da raça), o que torna supérfluas discussões a respeito de qual seria a prioridade do movimento de mulheres negras – luta contra o sexismo ou contra o racismo? – já que as duas dimensões não podem ser separadas. Do ponto de vista da reflexão e da ação política, uma não existe sem a outra (Luiza BAIROS, 1995, p. 461).

A premissa de que dimensões se interceptam, não se excluem ou hierarquizam, antes se fortalecem, emerge nas escritas de mulheres negras em meio a processos históricos distintos mas que informam certas similaridades. A escravização como passado comum, e a permanência das colonialidades nas suas respectivas territorialidades, aproximam os escritos de brasileiras e estadunidenses na contestação dos cânones que fundamentam o pensamento constituidor da nação e a relegação das contribuições e ideários de uma extensa maioria (no caso brasileiro) à ausência.

Intelectuais negras, narrativas de memória e contrapontos

Inúmeras produções de intelectuais negras se destacam por trazerem à superfície leituras que contrapõem perspectivas de naturalização das práticas de exploração escravista e da introjeção dos princípios de desumanização pelas pessoas sob essa condição. Escrita registrada em 1859, no romance *Úrsula* Maria Firmino dos Reis dota suas personagens escravizadas da capacidade inerente de sentir profundamente e, conforme observa Soraia Rosa⁴⁹, de consciência e senso de pertença acerca do passado cultural africano. A narrativa abolicionista condena, nas falas das personagens, protagonistas ou coadjuvantes, o regime escravista e a lírica da romancista assume retórica política de apelo social pela libertação em prosa e poesia.

A filósofa Angela Davis amplia em *Mulheres, Raça e Classe* a discussão, no capítulo inicial, sobre o legado da escravização para, em seguida, debater a situação da mulher negra durante esse período, e as obras, fundamentalmente escritas por homens, cujas abordagens espelham estereótipos ainda vigentes no imaginário social. Tais estudos abrangem quase exclusivamente a temática do estupro (muitas vezes interpretado como sexo) e do sexo propriamente dito, o que pode ser interpretado como predomínio da hipersexualização de

⁴⁹ ROSA, Soraia Ribeiro Cassimiro. *Um olhar sobre o romance Úrsula, de Maria Firmina dos Reis*. s/d. Disponível em <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/321-um-olhar-sobre-o-romance-ursula-de-maria-firmina-dos-reis-critica> Acesso em 10 de mai 2020.

corpos negros. Localizadas como naturais também seriam as aspirações domésticas, desejo fundado na suposta "essência" das mulheres (DAVIS, 2016, p. 21). A filósofa ativista deslinda o desprezo que evocam essas elaborações acerca do papel multidimensional das mulheres negras sob aquele contexto (DAVIS, 2016, p. 21-22). Conforme se delinea:

Se, e quando, alguém conseguir acabar, do ponto de vista histórico, com os mal-entendidos sobre as experiências das mulheres negras escravizadas, ela (ou ele) terá prestado um serviço inestimável. Não é apenas pela precisão histórica que um estudo desses deve ser realizado; as lições que ele pode reunir sobre a era escravista trarão esclarecimentos sobre a luta atual das mulheres negras e de todas as mulheres em busca de emancipação. [...]
Proporcionalmente, as mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa [...]. O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão. Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras (DAVIS, 2016, p. 24).

Estabelecer narrativas próprias dimensiona a epopeia sobre a qual mulheres negras têm se lançado. Davis demonstra que revisitar as lutas históricas dessas mulheres seguramente permite compreender os modos pelos quais informam sua existência e as condições materiais sob a qual esta se assenta, além de dispensar atenção para as bases que sustentam o estatuto de independência e autossuficiência que desenvolveram. A reorientação de pesquisas com enfoque na categoria de trabalhadoras compulsórias reivindicada por Davis informaria que, afora a participação ativa na força de trabalho, mesmo sob condições nas quais era imposta a desumanização deliberada pela condição feminina (HOOKS, 2014, p. 16), a constituição de laços de afetividade e solidariedade fizeram parte do cotidiano das famílias negras.

Nos rastros da liberdade, a experiência de Harriet Jacobs inscreve memórias afetivas de sua infância e a relação com seus familiares. Embora seja inverídica a suposição de tessituras familiares homogêneas, dada a constatação de que as famílias portavam contornos específicos e normas culturais distintas organizando seu interior, pode-se acessar parte dessas vivências pelo disposto a seguir:

Eu nasci escrava, mas nunca soube disso até que seis anos de uma infância feliz tivessem se passado. Meu pai era carpinteiro, considerado tão inteligente e habilidoso no seu trabalho que, quando era preciso erguer construções fora do comum, ele era enviado a longas distâncias para atuar como capataz. Sob a condição de pagar duzentos dólares por ano à sua senhora e sustentar a si mesmo, ele tinha permissão de trabalhar em seu ofício e administrar seus próprios negócios. [...] [Meus pais] Viviam juntos numa casa confortável, e,

apesar se sermos todos escravos, fui protegida de maneira tão afetuosa que nunca sonhei ser uma mercadoria; confiava neles para cuidar de mim e estava disponível para o que precisassem [...]. Eu tinha um irmão, William, [...] – uma criança esperta e afetuosa. Também contava com o enorme tesouro da minha avó materna, uma mulher notável em vários aspectos. [...] Devo muitos confortos a essa boa avó. Meu irmão Willie e eu sempre recebíamos porções de biscoitos, bolos e conservas que ela fazia para vender, e depois que deixamos de ser crianças, ficamos em dívida com ela por vários outros serviços muito mais importantes (Harriet JACOBS, 2019, p. 12-13).

A família da protagonista expressa a tônica da afetividade em cuidados com ela logo em tenra idade e demonstra que o companheirismo e a colaboração eram aspectos presentes entre os membros. Reclama atenção o que o texto elenca em relação à avó, que, feita livre pelo pai fazendeiro que falecera, é recapturada e vendida a escravocratas e passa a se ocupar inteiramente dos afazeres da casa, “ocupando todas as posições, de cozinheira a ama de leite a costureira” (JACOBS, 2009, p. 12). Na esperança de conseguir a carta de liberdade dos filhos, fazia biscoitos salgados para vender após a meia noite. O dinheiro que conseguiu acumular, no entanto, fora tomado como empréstimo pela senhora e jamais devolvido.

Na lida diária, os sujeitos negros lutaram pelo máximo de autonomia na condução de suas vidas (DAVIS, 2016, p. 29-30), e nessa imposição, a causa pela libertação da população negra foi e continua a ser também concernente à mulher preta. Constatação um tanto óbvia, é preciso demarcá-la pela onipresença do sexismo que não raro buscar elidir a instância de gênero na pertença racial. Atenta aos desdobramentos de uma análise que menospreze os efeitos do sexismo sobre a mulher negra, bell hooks condensa em *Não sou eu uma mulher?* (2014) o que se consolida como o imperialismo do patriarcado – este é, aliás, o título do capítulo terceiro da obra mencionada.

A crítica operada por hooks é tão profunda quanto o enraizamento das opressões na dimensão estrutural. A autoestrada pela qual se aventura conduz investigações sobre as determinações da marginalização de qualquer eixo cujo poder atravesse a mulher preta. Outra vez primando por tornar inteligível as amarras do sexismo, hooks (2013) o relaciona ao campo do conhecimento científico escolar e acadêmico, lugar em que a institucionalidade exerce a atribuição fundamental de restringir a comunidade negra. A um só tempo, é significativo nesse espaço de interdições o quantitativo⁵⁰ de elaborações partindo desse conjunto social, das quais se aprimora o domínio de poliracionalidades que partem, repetidas vezes, de outras geografias da razão.

⁵⁰ Cabe arrazoar a lógica de que representatividade não implica em proporcionalidade ou desta última é sinônimo, posto que mesmo acessando espaços de escolarização formal, sobretudo o superior, o grupo sociorracial negro encontra-se defasado quando verificado o correspondente numérico no censo da população geral.

Ao portar olhares diferentes para problemáticas semelhantes, no Brasil, as intelectuais negras insurgentes compõem frontalmente a disputa pela politização e ressignificação da identidade racial. A geração de 1970, da qual fazem parte nomes como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Thereza Santos e Neusa Pereira, trazem à latência a questão racial impulsionada pela imprensa negra e pelos centros de estudo e pesquisa. Em Lélia Gonzalez, constatamos o adensamento da conceituação de racismo, ou seja, do racismo à brasileira. Conquanto viesse sendo reconhecido e contestado nas décadas precedentes, é com a antropóloga, precursora na instrumentalização do conceito de interseccionalidade, que o *modus operandi* marcado pela sutileza é desmascarado.

Pela dialética, informa Gonzalez sobre o lugar concedido à mulher negra no processo de formação cultural brasileiro e “os diferentes modos de rejeição/integração de seu papel” (Lélia GONZALEZ, 1984, p. 226). Ora ocultando, procurando esquecer (postulado freudiano de *recalque*), ora trazendo à tona na linguagem, o que a consciência deixa entrever é a visão subalterna da mulher negra no referencial escravocrata da mucama, que devem ser, tanto referencial quanto prática histórica, completamente omitidos.

Ambiguidade flagrante, a sociedade que subestima o impacto das representações escravistas e a todo custo tenta afastar a incômoda lembrança de seus sonos injustos,⁵¹ é a mesma a ostracizar a reformulação de conhecimentos produzida pelas intelectuais ativistas negras. As leituras canônicas do pensamento brasileiro são revisitadas por estudiosas como Lélia Gonzalez e confrontadas nas representações que consolidaram acerca do papel de cada grupo sociorracial na formação da sociedade brasileira. Filiada ao campo das Ciências Sociais, Gonzalez destaca o equívoco constante que permeou essa área do conhecimento, estabelecida a preponderância do aspecto econômico sobre os demais fenômenos estruturantes das relações político-culturais (GONZALEZ, 1984; Lélia GONZALEZ e Carlos HASENBALG, 1982). Identificado o problema historiográfico, e apostando na validade de assumir outra premissa de observação, a autora contribuiu para descolonizar o debate, sistematizando uma interpretação ampliadora dos paradigmas até então vigentes, que em larga medida relacionavam unicamente as desigualdades à origem de classe.

Na interação social, segundo Michel de Certeau (1998), práticas cotidianas se relacionam estreitamente a modos de ação levados a cabo por indivíduos frente às demandas da coletividade. Organizados contraditória e concretamente pelas vivências coletivas, os indivíduos agregam capacidades enunciativas e criativas que, reapropriando elementos da

⁵¹ Parafrazeando a escritora Conceição Evaristo, a nossa escrevivência existe para incomodar a elite em seus sonhos injustos.

cultura, os faz alcançar seus objetivos. As experiências sociais que impelem à enunciação respeitam as lutas do campo simbólico onde elas são originadas, por isso, as “maneiras de fazer” são potencialmente libertárias. Desta feita, as teóricas negras encontram-se no lugar dos ativismos, dos feminismos, dos pensamentos mulheristas, da política, da academia e da produção do conhecimento (Simone CAVALCANTE e Maria CARVALHO, 2018, p. 14), logo, as relações que se estabelecem nesses ambientes impactam seus fazeres.

Na linha de narrativas libertárias se inscreve a historiadora Beatriz Nascimento. As pesquisas incorporam desde o processo de industrialização e as marcas da estratificação social por aquela inspirada aos sistemas alternativos organizados, como quilombos ou favelas. Suscita Nascimento este aspecto:

No entanto, não é somente pelo reflexo no mercado de trabalho que se pode avaliar a situação de subordinação em que a mulher negra se encontra. O fato mesmo de ser mulher, atraiu para si um tipo de dominação sexual por parte do homem, dominação que se origina nos primórdios da colonização (Beatriz NASCIMENTO, 2006, p. 106).

O sexismo como arma aprimorada localiza as mulheres negras no operariado fabril. Vê-se que mecanismos ideológicos de perpetuação da dominação patriarcal, associados à escassez de oportunidades educacionais resvalam “na mais baixa posição dentro da hierarquia social” (NASCIMENTO, 2006, p. 106). Relatos sobre a sobrevivência urbana marginalizada encerram a prática discursiva caroliniana, em que temáticas como deficiência alimentar, adoecimentos ocasionados pela carência nutricional e ausência de saneamento básico e pleno emprego expressam a drasticidade do desenvolvimentismo da década de 1950 (Fernanda MIRANDA, 2013, p. 14). Autora, narradora e personagem de *Quarto de Despejo – Diário de uma Favelada*, lançado oficialmente em 1960, Carolina Maria de Jesus denuncia o cotidiano de uma mulher negra, semianalfabeta, catadora de materiais recicláveis e escritora no limbo da sobrevivência.

Em meio às adversidades, revoltada e faminta, Carolina de Jesus disseminava em seus textos autoestima – afirmando adorar sua pele negra e cabelos – e acreditava na relevância de cada palavra anotada, pois o fazia rotineiramente. A escrita foi um de seus maiores ideais, transformando papéis e cadernos encontrados nas lixeiras e vias públicas em suporte de tantas inquietações. Exclamou em *Casa de Alvenaria: Diário de uma ex-favelada*:

Se os pobres reside nas margens dos rios é porque não recebeu instrução, não aprendeu ofício. (...) O professor Angelo Simões Arruda não mencionou a necessidade de abolir as favelas, que duplicam por êste Brasil afora. A terceira oradora fui eu. Citei: fui residir na favela por necessidade. [...] Os favelados são os colonos. Por ser expoliados pelos patrões abandonaram o

campo. Encontram dificuldades na cidade, que só oferece conforto e decência aos que tem bons empregos. Eles não podem acompanhar a vida atualmente. Devido ao custo de vida são obrigados a recorrer ao lixo ou aos restos de feira. – Não adianta falar de fome com quem nunca passou fome (Carolina de JESUS, 1961, p. 180).⁵²

A posição de pária social conferida à gente favelada é deslegitimada por Carolina de Jesus quando ela oferece o contraponto fundado na exploração exercida sobre essas pessoas, migrantes expropriadas de direitos básicos, exigência primária para vidas que importam. Ambas, Carolina de Jesus e Beatriz Nascimento, exerceram a resolução de falarem por si mesmas e protestaram para que o povo preto fizesse o mesmo, construindo novas orientações no tempo-espaço habitado por cada uma delas. Alerta Nascimento ainda para a inevitabilidade de se desmistificar o conceito de amor, rejeitando a “fantasia da submissão amorosa” (NASCIMENTO, 2006, p. 129), sendo possível transformá-lo em dinamizador cultural e social. Como enaltece, dessa política de amor surge a possibilidade de se “assumir uma postura crítica intermediando sua própria história e seus *ethos*” (NASCIMENTO, 2006, p. 129).

Como o amor, a raiva é experiência política, ao que conjectura Audre Lorde em *Sister Outsider* (1981). O medo da raiva nada tem a nos ensinar. Pelo que revela, a raiva é uma resposta ao racismo: “raiva da exclusão do privilégio inquestionável, de distorções raciais, do silêncio, maltrato, estereótipo, defensividade, errar nomes, traição e cooptação” (Audre LORDE, 1981). Novamente relembremos Carolina de Jesus. Passar dias e noites faminta a deixava zangada; nesses momentos, ela ousava escrever. Assim, todo o arsenal guardado é potencialmente útil para alterarmos radicalmente as bases sobre as quais se assentam o racismo e as instituições a reproduzirem-no. Se o racismo comportamental mostra que mulheres, voluntária ou involuntariamente, oprimem outras mulheres, imprimindo os usos da raiva na ação libertária saberemos distinguir verdadeiros aliados de inimigos.

As hipóteses definidas por Lorde, “teoria da diferença”, recusam a oposição homem-mulher – em razão da categoria *mulheres* apresentar inúmeras subdivisões – prezando pela referenciação da comunidade lésbica, os usos do erótico (como poder e criação) e a transformação do silêncio em linguagem e ação. “Para se perpetuar, toda opressão deve corromper ou distorcer as fontes de poder inerentes à cultura das pessoas oprimidas, fontes das quais pode surgir a energia da mudança” (LORDE, 2009, p. 9): os modelos masculinos de poder corrompem e esvaziam o erótico como pulsão de vida, força de realização feminina, portanto,

⁵² A transcrição observa a escrita original de Carolina de Jesus.

Reconhecer o poder do erótico em nossas vidas pode nos dar a energia necessária para fazer mudanças genuínas em nosso mundo, mais que meramente estabelecer uma mudança de personagens no mesmo drama tedioso.

Pois não só tocamos nossa fonte mais profundamente criativa, mas fazemos o que é fêmeo e autoafirmativo frente a uma sociedade racista, patriarcal e antierótica (LORDE, 2009, p. 15).

O erótico, em sentido não restrito à esfera da sexualidade, entretanto a comportando, expande os significados de autoconexão e autorrealização para a esfera do trabalho, das artes, da própria sexualidade. O compartilhamento de experiências entre mulheres carrega no cerne a disposição para a mudança social consolidando ações conjuntas. Alteridade e autonomia são tônicas de Alice Walker na configuração de espaços de autorrepresentação. Valores simbólicos, estéticos e ideológicos estruturam romances, ensaios e contos alentados por memórias da tradição, dos antepassados (Sayonara DAWSLEY, 2017), adepta a ativista do *womanist* (mulherismo), conceito cunhado por ela sob a premissa de que os feminismos, como ferramentas do Ocidente, são inautênticos para conceber as lutas globais de libertação das mulheres negras.

Há, assim, que se considerar a ocorrência de “um discurso interdito por outras vozes, que permite uma cadeia de significações, representações e identificações, sugerindo, através da textualidade, certa credibilidade, fortalecimento e formação de identidade” (DAWSLEY, 2017, p. 42) feminina negra. Na leitura crítica do passado suscitada pelo presente, a literatura das vozes insurgentes reúne a materialidade das memórias coletivas e individuais encontradas no silenciamento ou dispersas pelos ditames dos jogos de poder (DAWSLEY, 2017, p. 50). Walker colabora readmitindo ao presente referências de ser e viver pautadas nos valores africanos, cuja cosmovisão reconhece a alteridade como parte do sujeito em si.

Em defesa do feminismo negro e discutindo as bases conceituais que o caracterizam, Patricia Collins (2017) envereda pelo debate suscitado em torno do mulherismo e dos feminismos advertindo a heterogeneidade que encerra a termo “mulheres negras”. Para a socióloga, embora haja um grupo, compreender a heterogeneidade dos sujeitos que o compõem é o desafio fundamental para que ele não se fragmente e limite a solidariedade essencial que deve existir entre mulheres (COLLINS, 2017, p. 4). Admitindo a existência de uma matriz única de dominação situada no interseccionamento das opressões; por estarem em constante contradição e reformulação, a socióloga enfatiza a qualidade de pensar o feminismo negro na diversidade, sendo informada a perspectiva plural, de *feminismos negros* (CAVALCANTE e CARVALHO, 2018, p. 2-3).

A dimensão da consciência em Collins é transcrita como autodefinida e coletiva: um exemplo estratégico seria a voz das mulheres negras ecoando sobrevivência frutificada na resistência de suas antepassadas, e de si mesmas, a imagens eivadas, “controladoras”, emanadas pelos sistemas consolidados. “Que base serviu de sustentação para que Sojourner Truth pudesse perguntar ‘Não sou eu uma mulher?’”, indaga. (COLLINS, 2019, p. 3). E assim, contestando a hegemonia das representações cristalizadas a fim de desmistificá-las, Collins, em diálogo com Lorde (1981), corrobora a perspectiva de que as mulheres negras são visíveis, no entanto, a invisibilidade é um projeto do racismo (COLLINS, 2019, p. 5). Talvez mais esmiuçadamente encontremos na teorização de Collins a natureza relacional dos feminismos negros. Segundo seus apontamentos, esses ativismos configuram um projeto de justiça social, reafirmando o antirracismo como bandeira da totalidade (CAVALCANTE e CARVALHO, 2018, p. 3).

O alerta imprimido por Collins é semelhante ao reafirmado por Assata Shakur nas poucas passagens de suas notas sobre o capitalismo disponíveis: a socióloga enfatiza o cuidado a ser aplicado, nos âmbitos acadêmico, ativista e de trabalho em relação à cooptação das lutas feministas negras pelas amarras implícitas do capitalismo monopolista. Sob essa égide, na contemporaneidade liberalismo e neoliberalismo constituem produtos que não carregam em si possibilidade emancipatória alguma, como o fazem crer vertentes feministas burguesas.

Recentemente, o fazer intelectual de Petronilha B. Silva e Nilma L. Gomes foi detidamente investigado para a compreensão das práticas libertárias na educação que ambas percebem como imprescindíveis para a construção de uma sociedade multicultural e livre de racismo e hierarquização.⁵³ O papel das intelectuais negras citadas foi central, segundo Luana Santos (2018), para a emancipação da comunidade afro-brasileira porque o embate se dá no interior dos órgãos governativos estatais e as protagonistas possuem atuação significativa no movimento negro e feminista negro brasileiro. O engajamento da pedagogia revolucionária de resistência que comanda as contribuições reflexivas do conjunto das educadoras foi ponto de partida para a consolidação de políticas públicas de “acesso e permanência dos afro-brasileiros nas instituições de educação básica e superior” (Luana SANTOS, 2018, p. 63-64) das quais as duas participaram por meio da Câmara de Educação Superior do Conselho Nacional de Educação.

A obrigatoriedade de implementação das políticas de ação afirmativa pelo Estado brasileiro tornou evidente a insuficiência de apenas reconhecer o racismo como fenômeno

⁵³ Referimo-nos à dissertação de Luana Diana dos Santos intitulada “Intelectuais Negras Insurgentes: o protagonismo de Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e Nilma Lino Gomes”, vinculada ao programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP-MG), do ano de 2018.

estruturante e a necessidade de combatê-lo com respectiva criminalização. Ainda que esse tenha sido um ganho significativo, a institucionalização de medidas perpassando a rotina escolar, como a Lei 10.639,⁵⁴ simboliza o alcance objetivo da proposição educadora do movimento negro. Ressalta Gomes esta assertiva:

A educação é o campo escolhido [...] devido ao fato de ser um direito social, arduamente conquistado pelos grupos não hegemônicos do Brasil e que durante muito tempo foi sistematicamente negado aos negros e às negras [...]. Na luta pela superação desse quadro de negação de direitos e de invisibilização da história e da presença de um coletivo étnico-racial que participou e participa ativamente da construção do país, o Movimento Negro, por meio de suas principais lideranças e das ações dos seus militantes, elegeu e destacou a educação como um importante espaço-tempo passível de intervenção e emancipação social, mesmo em meio às ondas de regulação conservadora e da violência capitalista.

A educação não é um campo fixo e nem somente conservador. Ao longo dos tempos é possível observar como o campo educacional se configura como um espaço-tempo inquieto, que é ao mesmo tempo indagador e indagado pelos coletivos sociais diversos. Enquanto espaço de formação humana e pelo qual passam as mais diferentes gerações, grupos étnico-raciais, pessoas de origens socioeconômicas diferentes, credos e religiões, é possível refletir que tanto os processos institucionais de educação (escolas de educação básica e universidades) quanto as experiências de educação popular, social, de jovens e adultos, diferenciada e antirracista, construídas no cotidiano e nos processos de lutas sociais, são repletos, ao mesmo tempo, de um dinamismo incrível e de uma tensão conservadora (Nilma GOMES, 2017, p. 24-25).

A educação para as relações étnico-raciais visa, como se observa, envolver a população, nos bancos escolares e para além deles, no entendimento, problematização e superação do racismo e das violências a ele intrínsecas, cumprindo o movimento negro a tarefa de educar e promover saberes emancipatórios pela leitura qualificada da questão racial no Brasil (GOMES, 2017, p. 14), pois esses agentes, produtores de conhecimento, sofrem o impacto de todas as mazelas advindas da permanência das colonialidades nas suas existências diárias. As novas epistemes concebidas pela instauração desse método crítico articulam demandas das camadas empobrecidas pelo ponto de vista de quem pesquisa, dado a dupla posição coincidente da pesquisadora e do pesquisador entre academia e classe social. O fazer intelectual, nesses termos,

⁵⁴ A Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003, altera a LDB, Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino, pública e privada, a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". O texto oficial elenca o conteúdo programático: "estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil". BRASIL. Disponível em planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em 15/06/2020. No mesmo texto, inclui-se o 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra.

apresentaria o caráter didático nos termos demandados pela escrita da História, tal qual acredita Certeau (1982).

O processo de disputas de narrativa em curso delibera o ativismo das mulheres negras como enraizado em vários espaço-tempos. Os paradigmas teóricos configurados têm conferindo status contra-hegemônico à ascensão do epistemicídio, caracterizado por Sueli Carneiro (2005) como rejeição à condição dos povos negros de produtores do conhecimento. O aspecto decisório de não conformação aos modelos explicativos propostos pelo sujeito do feminismo que se pretende universal demandou das mulheres negras pensar categorias de autodefinição, bem como os valores e perspectivas a guiar os feminismos negros e os movimentos de mulheres negras que contestam a nomenclatura *feminismo negro*. Ao se autodefinirem, influenciadas pelas exigências do coletivo que verberam nas performances individuais e orientadas pela ancestralidade, afirmam valores anticoloniais e humanizantes.

Fronteiras: na academia e para além dela

O que significa quando as ferramentas de um patriarcado racista são usadas para examinar os frutos desse mesmo patriarcado? Significa que somente os perímetros mais estreitos de mudança são possíveis e permitidos (LORDE, 2009, p. 21-22).

O projeto de justiça social do feminismo negro é exitoso: assume o ponto de vista “das reais necessidades e produções de saberes e fazeres das mulheres negras, indígenas, camponesas” (CAVALCANTE e CARVALHO, 2018, p. 9). Se, como exprime Collins (2017, p. 3), as mulheres afro-americanas têm conquistado cada vez mais voz em diversas arenas, na academia sobreleva uma preocupação:

devemos estar atentas à absorção sedutora das vozes das mulheres negras em salas de aula no ensino superior, onde os textos de mulheres negras ainda são muito mais bem-vindos do que a presença das mulheres negras em si. [...] Do mesmo modo, as relações de mercado capitalistas que transformaram a escrita das mulheres negras em uma mercadoria desejada, ameaçam retirar de suas obras a perspectiva crítica. Inicialmente, entrar no espaço público através de livros, filmes e mídias impressas pareceu revigorante. Mas nos mercados globais, cada vez mais competitivos, em que qualquer coisa que vende será vendida, independentemente das consequências, as “vozes” de mulheres negras agora inundam o mercado. Como outras *commodities* comercializadas em mercados capitalistas, o excedente barateia o valor e a moda de hoje se torna a memória nostálgica de amanhã (COLLINS, 2017, p. 4-5).

No território estadunidense, as escritas de mulheres negras parecem estar mais disseminadas tanto nos meios acadêmicos quanto nos socioculturais, embora flagrantemente corpos negros, principalmente corpos de mulheres negras, sejam interditados quanto ao acesso aos níveis de estudo superior. Na realidade brasileira,⁵⁵ conquanto haja bibliografias de relevância social e as autorias relativas nos brindem com discussões que incorporam vastos temas, a inserção nos programas oficiais de ensino é quase nula. Mesmo traduções de nomes vultosos como Angela Y. Davis pelas editoras ocorrem há estreitos anos,⁵⁶ quando a soma de esforços não se origina mesmo de plataformas vinculadas a movimentos culturais.⁵⁷

No bojo do capitalismo, Collins condena o uso descartável e pretensamente manipulador que esse sistema faz dos debates e teorias que, nas fontes, são difundidos com responsabilidade revolucionária. Lorde afirma que as ferramentas da casa grande nunca a destruirão (LORDE, 2012): a longo prazo, a criação de novas necessidades intrínseca ao modelo capitalista ostraciza intelectuais negras e as propostas de conexão e reconstrução empenhadas por elas. hooks analisa outro lado da banalização sofrida pelos estudos feministas interseccionais. No espaço acadêmico, o patriarcado institucionalizado tornam cúmplices homens e mulheres brancas no questionamento quanto ao que seria ou não teoria:

Com efeito, o ato privilegiado de nomear muitas vezes abre aos poderosos o acesso a modos de comunicação e os habilita a projetar uma interpretação, uma definição, uma descrição de seu trabalho e de seus atos que pode não ser exata, pode esconder o que realmente está acontecendo. [...] Katie King, faz uma discussão muito útil do modo pelo qual a produção acadêmica de teoria feminista formulada num ambiente hierárquico muitas vezes habilita certas mulheres de alto *status* e visibilidade, particularmente as brancas, a se apoiar nos trabalhos de pensadoras feministas que podem ter menos *status* ou *status* nenhum, menos visibilidade ou visibilidade nenhuma, sem reconhecer as fontes (HOOKS, 2013, p. 86-87).

Podemos ver que a questão parte de estruturas psíquicas mais profundas, ou seja, não corresponde tão somente a desonestidade intelectual, já que as pensadoras racializadas são citadas na maioria das vezes. O ponto-chave é a internalização da teoria-metodologia única,

⁵⁵ Para uma discussão sobre docentes negras e ensino superior, ver: GONÇALVES, Renata. A invisibilidade das mulheres negras no ensino superior. *Poiésis - Revista do programa de Pós-graduação em Educação da Unisul. Tubarão*, v.12, n. 22 p. 350-367, Jun/Dez 2018.

⁵⁶ Em solo brasileiro, as traduções de Davis têm sido oferecidas pela Boitempo Editorial. As obras publicadas são *Mulheres, Raça e Classe* (2016), *Mulheres, Cultura e Política* (2017), *A liberdade é uma luta constante* (2018), *Estarão As Prisões Obsoletas?* (2018) e *Angela Davis: Uma autobiografia* (2019). Note-se que as traduções se dão sistematicamente na segunda década do século XXI, embora existam traduções antes desse período. *Women, Race and Class*, primeira tradução da Boitempo Editorial, veio originalmente a público em 1981.

⁵⁷ O livro *Não sou eu uma mulher: Mulheres negras e feminismo*, de bell hooks, é uma tradução livre da Plataforma Gueto, cujo programa de atividades e página online agregam várias traduções de autoras e autores africanos e afrodiáspóricos.

nomeada por homens brancos, e em alguma medida por mulheres brancas, que fazem crer que seu modo de conceber o mundo é o que mais se aproxima da verdade, e por conseguinte, deve ser o paradigma reproduzido. Nesse lastro, continua hooks (2013), o ataque à supremacia branca gera aliança entre a branquidade para, determinando o que é teoria, classificarem e excluïrem o que não o é:

Os trabalhos de mulheres de cor e de grupos marginalizados de mulheres brancas (lésbicas e radicais sexuais, por exemplo), especialmente quando escritos num estilo que os torna acessíveis a um público leitor amplo, são frequentemente deslegitimizados nos círculos acadêmicos [...]. Embora sejam frequentemente roubados pelos próprios indivíduos que estabelecem os padrões críticos restritivos, são esses trabalhos que esses indivíduos mais afirmam não serem teóricos. Claramente, um dos usos que esses indivíduos fazem da teoria é instrumental. Usam-na para criar hierarquias de pensamento desnecessárias e concorrentes que endossam as políticas de dominação na medida em que designam certas obras como inferiores ou superiores (HOOKS, 2013, p. 88-89.)

As barreiras impostas às ideias contidas nessas perspectivas epistemológicas são “uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta” (CARNEIRO, 2005, p. 97). Se a imposição faz as intelectuais negras enveredarem pelas teorias consagradas pelo cânone, a violência ainda existirá, visto que o epistemicídio é um processo incessante de inferiorização intelectual e constitui “uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/normalizar e matar ou anular” (CARNEIRO, 2005, p. 97). A lógica do aniquilamento é peculiar ao pensamento ocidental de matriz racista, e este é, paradoxalmente, um dos seus grandes temores, como enfatiza hooks: “é profundo o medo de que qualquer descentralização das civilizações ocidentais, do cânone do homem branco, seja na realidade um ato de genocídio cultural” (HOOKS, 2013, p. 49).

Convém situar que embora as mulheres negras sejam as principais articuladoras das teorizações descolonizadoras, tem-se atribuído especificamente a elas a larga incumbência de educar pacientemente cada esfera civil e institucional. Acerca dessa suposição equivocada, compartilhamos da instrução de Lorde:

As mulheres de hoje ainda estão sendo chamadas a atravessar a fenda da ignorância masculina e educar os homens sobre nossas existências e nossas necessidades. Essa é uma ferramenta velha e arcaica usada por todos os opressores para manter as oprimidas ocupadas com as preocupações do senhor. Agora temos ouvido que é tarefa das mulheres de Cor educar mulheres brancas – frente à tremenda resistência – sobre nossa existência, nossas

diferenças, e nossos respectivos papéis em nossa sobrevivência conjunta. Isso é um desvio de energias e uma trágica repetição do pensamento racista patriarcal (LORDE, A. 2012, p. 25-26).

Batalhar pela sobrevivência material é a reclamação mais imediata das mulheres negras. Em geral, fazemos isso em funções subalternizadas, com rendimentos menores (GONZALEZ, 2011, p. 18), que nos consomem as horas quase completas do dia e nos distanciam da nossa família e da comunidade. Afora isso, a luta para exercermos o trabalho intelectual inclui aspectos de adoecimento e autoanulação, mediante o que é preciso imprimir força para resistir, não obstante estejamos sobrecarregadas. Tais apontamentos constam na teoria, reafirmando, novamente, a importância de se compreender essas dimensões e reconsiderar a quem dispensamos o estatuto de humanidade e a passibilidade de imperfeição.

Posicionar-se ao lado do antirracismo supõe conhecer o racismo. Não raro as práticas discursivas retomam um “dos mais eficazes mitos de dominação ideológica: o mito da democracia racial” (GONZALEZ, 2011, p. 16). Entendimentos estreitos se encerram sob o manto do “somos todas iguais”. Se assim fosse, ao sermos solicitados a citar nomes de intelectuais, nos ateríamos ao fato de mulheres negras estarem nesse conjunto. Na obra *Ensinando a Transgredir*, hooks (1995) critica a preponderância, no exercício dessa proposta em sala de aula, da emergência do padrão masculino se especificado exclusivamente o fator raça. Dentre a segunda variante, quando se conhece ao menos os nomes de pensadoras, é baixo o coeficiente em contato com produções crítico-historiográficas emitidas por elas na contemporaneidade ou com narrativas autobiográficas dezenovistas. A libertação fundamental será construída no confronto.

Considerações finais

“Intelectual é alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras discursivas e porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo”, diz bell hooks (1995, p. 468). Em diversas espacialidades é possível nos depararmos com mulheres negras insurgentes. Nestas páginas, sublinhamos algumas reflexões de teóricas negras brasileiras e estadunidenses que moldam concepções feministas de sociedade pautadas na multietnicidade e na justiça social. Identificando o caráter interseccional das opressões infligidas a mulheres racializadas, principalmente de países periféricos cujo lugar na ordem capitalista é de dependência, transformadas as diferenças em desigualdades (GONZALEZ, 2011, p. 17), mobiliza-se na

contemporaneidade repertório conceitual para sistematizar que as opressões não se sobrepõem, antes se reforçam.

As narrativas autobiográficas dezenovistas de mulheres negras possuem conotação política por deslindarem as lutas do passado como semelhantes às que enfrentamos hoje. daquelas memórias sobrevém a liberdade como fundamento primeiro. Inseridas no espaço acadêmico, intelectuais negras têm ampliado parâmetros para o entendimento de questões correlatas como abolicionismo penal, saúde física e mental, educação, trabalho, dentre outras frentes institucionais a partir dos eixos estruturantes de raça, classe, gênero. A teoria se relaciona à escrita de si em consonância com as demandas coletivas que a orientam e reorientam. Percorrendo caminhos diversos, pelas próprias diversidades que nos constituem, os conceitos se complementam e os caminhos se cruzam na reivindicação de humanidade para o povo preto.

Dada a amplitude do corpo disponível de leituras, nestas linhas não se tornaria possível abrangê-las completamente. No entanto, do que se analisou, percebe-se que, mesmo constituindo corpos deslocados no ambiente acadêmico, as autoras negras operam revisionismos do cânone legitimado verberando voz própria em torno das ausências, silenciamentos e invisibilizações. Nessa ação política de ruptura, se insurgem na criação de autodefinições e imagens que sejam capazes de delinear suas experiências, de fato não correspondentes aos estereótipos vigentes. A insurgência dos pensamentos feministas negros desmantela a aparelhagem dos feminismos que operam universalizando as vivências das mulheres a exemplo do pensamento ocidental, que os feminismos negros também desafiam.

As epistemes se ancoram nas perspectivas feministas negras do sul global que compreendem a pertença racial como determinante para a experimentação de gênero. “Sem comunidade não há libertação”, anunciou Audre Lorde (2012, p. 23). Pensemos a interdependência entre mulheres nos termos da autora: “Da interdependência das diferenças mútuas [...] verte aquela segurança que nos possibilita descender no caos do conhecimento e retornar com visões verdadeiras de nosso futuro, [...] efetivar tais mudanças que podem tornar aquele futuro um sendo” (LORDE, 2012, p. 23). Afastar a pretensão dominante permite efetivar a interdependência entre mulheres e estabelece uma organicidade que contempla o real, suas limitações e possíveis reposicionamentos. A conexão com a comunidade é, nesse sentido, autodefinição e refazer individual em continuidade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, G. E. S. de; ALVES, C. M. C. (2011). “Educação escolar de mulheres negras: interdições históricas”. *Revista Educação em Questão*, Rio Grande do Norte, v. 41, n. 27, p. 81-106, jul./dez.2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/artic/view/4003> Acesso em 07 mai. 2020.

BAIROS, Luiza. “Nossos Feminismos Revisitados”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16462/15034> Acesso em 04 abr. 2020.

BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Dispõe sobre as diretrizes para a inclusão da História e Cultura afro-brasileira e africana em todo o currículo escolar. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm Acesso em 14 jun. 2020.

CARNEIRO, Sueli. “Mulheres em movimento”. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, 2003. p. 117-132, 2003.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

CAVALCANTE, Simone J. e CARVALHO, Maria E. P. *As dimensões teóricas do feminismo negro: ativismo e produção do conhecimento*. XX Redor - Encontro da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisas sobre Mulher e Relações de Gênero. 2018. p. 1-14. Disponível em: <http://www.sinteseeventos.com.br/site/redor/G8/GT8-02-Simone.pdf>. Acesso em 10 mai. 2020.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes do fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CERTEAU, Michel de. “A Operação Historiográfica”. In: *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3238146/mod_resource/content/1/Michel-de-Certeau-A-Escrita-Da-Historia-rev.pdf Acesso em 22 jun. 2018.

COLLINS, Patricia H. *O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso*. Cadernos Pagu, Campinas, n. 51, p. 1-23. 2017.

COLLINS, Patricia H. “O poder da autodefinição”. In: *Pensamento Feminista Negro - Conhecimento, consciência e política de empoderamento*. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=2211778>. Acesso em 08 mai. 2020.

DAVIS, Angela Y. *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DAVIS, Angela Y. *Mulheres, Cultura e Política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

DAWSLEY, Sayonara Lima. *A escrita de si em A Cor Púrpura, de Alice Walker, e Diário de Bitita, de Carolina Maria de Jesus*. 2017. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Literatura

e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba) – Faculdade de Letras e Artes da Universidade Estadual da Paraíba, Paraíba, Brasil.

GOMES, Nilma L. *O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje*. Anpocs, 1984. p. 223-244. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20%20GONZALEZ%2C%20L%20A%20L%20%20L%20%20C%20%20A%20L%20%20L%20%20%20%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf Acesso em 02 mai. 2020.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. “Por um feminismo afro-latino-americano”. In: *Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino*. n. 1. p. 12-20. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=174405>. Acesso em 17 jun. 2020.

HOOKS, bell. “Intelectuais Negras”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465> acesso em 02 mar. 2020.

HOOKS, bell. *Ensinando a Transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. *Não sou eu uma mulher: Mulheres negras e feminismo*. Tradução livre para a Plataforma Gueto. 2014. Disponível em: <https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulhertraduzido.pdf>. Acesso em 10 mai. 2020.

JACOBS, Harriet A. *Incidentes na vida de uma menina escrava*. São Paulo: Todavia, 2019.

JESUS, Carolina M. de. *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada*. São Paulo: Francisco Alves, 1961.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação – episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LORDE, Audre. “Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo”. In: *Sister Outsider*. 1981. Tradução de 2013 pelo Portal Geledés. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/os-usos-da-raiva-mulheres-respondendo-ao-racismo/>. Acesso em 11 jun. 2020.

LORDE, Audre. “Os usos do Erótico; A transformação do silêncio e linguagem e ação”. In: *Textos escolhidos de Audre Lorde*. Herética Edições Lesbofeministas Independentes. Disponível em: <https://apoiamutua.milharal.org/files/2014/01/AUDRE-LORDE-leitura.pdf> Acesso em 11 jun. 2020.

MIRANDA, Fernanda R. *Os caminhos literários de Carolina Maria de Jesus: experiência marginal e construção estética*. 2013. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Estudos

Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

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

MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Beatriz. “É tempo de falarmos de nós mesmos”. In: RATTTS, Alex. *Eu Sou Atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006. p. 93-97.

SANTOS, Luana D. *Intelectuais Negras Insurgentes: o protagonismo de Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e Nilma Lino Gomes*. 2018. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Brasil.

CUIDADO DE NÓS: COMPARTILHAMENTOS ESTÉTICOS PARA PROMOVER COMPOSIÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS

CARE OF US: AESTHETIC SHARING TO PROMOTE ETHICAL-POLITICAL COMPOSITIONS

CUIDADO DE NOSOTRAS: COMPARTIR ESTÉTICO PARA LA PROMOCIÓN DE COMPOSICIONES ÉTICO-POLÍTICAS

Karem Sâmia Pamplona Pires⁵⁸

Luis Artur Costa⁵⁹

Resumo: Somos tramas de narrativas constituídas por jogos de afetações, relações, estilos de vida, que compõem nossas maneiras de contarmos sobre nós mesmas e sobre o mundo. São estas tramas de narrativas - verbais, sonoras, visuais, corporais, etc. - que modulam o campo das nossas experiências prováveis e improváveis, podendo ensejar encantamentos e desencantamentos em nossos coletivos. A incorporação de outras narrativas erige espaços para outras políticas, que modulam estéticas e modos de vivermos juntas. As políticas narrativas moderno-coloniais (patriarcais, cisheteronormativas, eurocentradas) reiteram objetificações, isolamentos, fetichizações e reduções da singularidade ao valor geral econômico. Temos, no entanto, em nossas antepassadas uma intensa memória de outras políticas narrativas, que nos auxiliam a afirmar resistências às violências colonizadoras nos modos como vivemos nossas vidas. O presente trabalho busca evidenciar que o compartilhamento estético possui uma grande potência ético-política na formação e fortalecimento de coletivos, e evidenciar que possuímos, em práticas ancestrais uma intensa memória de outras políticas narrativas, por meio das quais podemos erigir novos modos de vivermos juntas.

Palavras-chave: Cuidado de nós; Coletivo; Compartilhamento de histórias; Encantamento.

Abstract: We are web/plots of narratives that constitute games of affectations, relationships, styles of living, recognizing and telling ourselves and the world. It is these web/plots of verbal, sound, visual, bodily narratives, that modulate the field of our probable experiences and also of the possible and improbable ones, being able to give rise to enchantments and disenchantments of our collectives. The embodiment of these narrations establishes communities of narration, that is, they erect narrative policies that modulate our stylistics of living together. Modern-colonial narrative policies (patriarchal, cisheteronormative, Eurocentric) reiterate objectifications, isolations, fetishizations and reductions of singularity to general economic value. However, we have in our ancestors an intense memory of other narrative policies that help us to assert resistance to colonizing violence in the way we live our lives. The present work seeks to show that aesthetic sharing has great ethical-political power in the formation

⁵⁸ Mestra em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. É integrante do Coletivo Políticas do Narrar (UFRGS). E-mail: karem.pamplona@gmail.com

⁵⁹ Professor adjunto do Programa de pós-graduação em Psicologia Social e Institucional e do Departamento de Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: larturcosta@gmail.com

and strengthening of collectives, having in ancestral practices an intense memory of other narrative policies which can build new ways of living together.

Keywords: Care of us; Collective; Share of histories; Enchant.

Resmuen: Somos tramas de narrativas que constituyen juegos de afectaciones, de relaciones, de estilos de vivir, de reconocernos y contarnos a nosotros mismos y al mundo. Son estas tramas de narrativas verbales, sonoras, visuales, corporales, las que modulan el campo de nuestras experiencias probables y también de las posibles e improbables, pudiendo suscitar encantamientos y desencantos de nuestros colectivos. La materialización de estas narraciones establece comunidades de narración, es decir, erige políticas narrativas que modulan nuestras estilísticas de convivencia. Las políticas narrativas moderno-coloniales (patriarcales, cisheteronormativas, eurocéntricas) reiteran objetivaciones, aislamientos, fetichizaciones y reducciones de la singularidad al valor económico general. Sin embargo, tenemos en nuestros antepasados un intenso recuerdo de otras políticas narrativas que nos ayudan a afirmar la resistencia a la violencia colonizadora en la forma en que vivimos nuestras vidas. El presente trabajo busca mostrar que el compartir estético tiene un gran poder ético-político en la formación y fortalecimiento de colectivos, teniendo en las prácticas ancestrales una memoria intensa de otras políticas narrativas que pueden construir nuevas formas de convivencia.

Palabras clave: Cuidado de nosotras; Colectivo; Compartir historias; Encantamiento.

Introdução: o compartilhamento de histórias como estratégia clínico-política de formação de coletivos de mulheres

Noites seguidas escuto gritos de rasga-mortalha pelas redondezas. Pode ser engano dos meus ouvidos, mas o reconhecimento imediato acontece pela fama de agourento presente nas diversas narrativas que li e escutei em Belém. Por isso, é fácil pensar em suas asas cortando ares na escuridão a produzir o som característico de pano rasgando. Ao contrário da chuva diária que molha e alivia o calor, sua aterrissagem nos telhados é indicadora de desgraça e morte iminente para algum morador da casa. “Oxe, cruz credo”, diria qualquer um que sabe que não se trata apenas de uma pequena coruja branca com marrom, mas uma das possíveis metamorfoses da Matinta Perera.

Matinta desassossega qualquer um com seu assobio estridente e sua presença nas ruas facilmente afasta a circulação ao anoitecer. Embora, em sua forma humana, ela se apresente como uma velha pedinte com vestimentas sujas e rasgadas, cabelos desarrumados sobre o rosto, traz consigo uma lamparina que lhe confere aparência sobrenatural.

O conselho é dado: “Mana, convida ela pra buscar fumo ou tomar café na tua casa”. Geralmente, é dessa maneira que se descobre quem se transforma em Matinta na vizinhança, pois sempre surge alguma mulher para cobrar o prometido no dia seguinte. Aos que lhe negam os pedidos ou zombam, ela persegue, dá surra e amaldiçoa.

[...] às mulheres resta a redobrada atenção caso escutem a pergunta “Quem quer?”. As Matintas quando estão próximas da morte devem passar adiante seu legado, logo, se alguma mulher responde “Eu quero!”, acreditando que irá

receber algo bom, receberá a sina de se transformar em Matinta (PIRES, 2022, p. 31, no prelo).

A narrativa que inicia este artigo faz parte de uma grande trama de narrativas tradicionais, histórias que eram compartilhadas em uma noite estrelada na volta de uma fogueira. São narrativas que vão se perdendo e dando lugar às narrativas globalizantes que requerem que todos falemos a mesma língua, aniquilando as diversidades (KRENAK, 2019). A narrativa da Matinta nos conecta às práticas ancestrais de sentar em roda e expressar por meio da oralidade as experiências vividas. Experiências como estas, de escuta de histórias e compartilhamento de saberes não tradicionais, nos remetem ao que Krenak aponta como constituintes de um sujeito coletivo.

Pessoas que cresceram escutando histórias profundas que reportam eventos que não estão na literatura, nas narrativas oficiais, e que atravessam do plano da realidade cotidiana para um plano mítico das narrativas e contos. É também um lugar da oralidade, onde o saber, o conhecimento, seu veículo é a transmissão de pessoa para pessoa. É o mais velho contando uma história, ou um mais novo que teve uma experiência que pode compartilhar com o coletivo que ele pertence e isso vai integrando um sentido da vida, enriquecendo a experiência da vida de cada sujeito, mas constituindo um sujeito coletivo. (KRENAK, 2018, p. 4,5)

O enredo e sua personagem dão corpo à complexa inscrição das mulheres em um meio de capturas e resistências diante das lógicas patriarcais e sua usual produção de uma postura de suspeição diante do “querer” das mulheres. Para tanto, a história, por um lado, incorpora certo receio em erguer a voz em meio à comunidade e afirmar “eu quero”, no entanto, por outro lado, a mesma narrativa enseja uma série de práticas de hospitalidade para com as mulheres de idade avançada e condição financeira vulnerável.

Por meio desta complexidade de posições proporcionadas pela narrativa da Matinta, podemos abrir aqui uma reflexão sobre a grande relevância de determos nosso olhar sobre nossas políticas narrativas (COSTA, 2020), ou seja, sobre os jogos narrativos que compomos coletivamente, os quais, por sua vez, compõem coletivos e seus jogos de interação. Atentarmos para as nossas políticas narrativas é uma forma de afirmarmos um “cuidado de nós” (PIRES, 2022): nos tornarmos sensíveis e intervirmos sobre a trama de narrativas na qual estamos imersos e a partir das quais somos afetados e afetamos ao mundo.

Nossas intervenções sobre estas tramas de compartilhamentos de histórias podem ensejar ou resguardar lugares narrativos, enredos de vida, modos de nos relacionarmos conosco

e com as alteridades do mundo. Para tanto, temos de buscar que formas de vivermos juntas, que formas de narrarmos a nós mesmxxs que tais narrares estão cerzindo? Podemos tanto resguardar antigas narrativas quanto (re)inventar novos narrares a partir do perscrutar de tais questões. O presente trabalho se propõe a pensar as políticas do narrar como estratégia de resistência, promoção de saúde e formação de coletivos, desde uma perspectiva feminista e desmanicolonial (GOMES, 2017), posto que promovem outras práticas de cura para além das prescritas pelas ciências psis.

Cada narrar, assim como cada palavra e cada língua, carrega consigo um mundo inteiro: em sua gramática, em seus modos de significar e destacar elementos da trama-mundo que habitamos, as histórias e as línguas trazem consigo conceitos e valores, formas de perceber e de sentir, delimitando, assim, campos possíveis da nossa experiência, desenhando blocos de perceptos e afectos, isto é, blocos de sensações (DELEUZE; GUATTARI, 1992). Cada conjunto de narrativas, assim como cada língua, é um ecossistema que pode enriquecer a complexidade e singularidade dos nossos modos de existir. Experimentar tal imersão em narrares múltiplos, sem homogeneizá-los em um narrar hegemônico, é uma experiência de suspender o céu: “Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas o existencial” (KRENAK, 2019, p.32).

Na companhia de Krenak (2019), também nos questionamos sobre a insistência em atualizar o que remete à “servidão voluntária”, ao fazermos alianças com o projeto colonial que fixa nossas existências, vivacidades e inventividades ao modelo dominante proposto, conforme bell hooks (2013, p.104) afirma “há certas coisas que sabemos na nossa vida e cujo conhecimento nós vivemos, além de qualquer teoria que já tenha sido teorizada”. Faz-se, assim, fundamental a retomada de um território narrativo: a reinvenção de um plano imaginário que transforme os modos como narramos a nós mesmas, que desloque nossas formas de narrar os acontecimentos da nossa história e os eventos do mundo. Retomar a potência política do simples gesto de compartilhar histórias por meio de poemas, canções, contos e prosas: afirmar a retomada de outras políticas do narrar para além daquelas moderno-coloniais fundadas em uma predileção por traduzir as vidas e os eventos em termos econômicos, seja enquanto recursos presentes ou *commodities* futuras. Se tais políticas narrativas moderno-coloniais, em sua fome de formalização matemática e universalização abstrata, proporcionaram, por um lado, a construção de um plano geral da humanidade, que uniu esta espécie e possibilitou erigir a ideia de direitos humanos, foi a mesma política narrativa que estabeleceu uma desigual hierarquia

entre humanos marcando-os a partir de distinções de raça, gênero, classe, sexualidade, nacionalidade, etc.. Assim, foi exatamente esta trama de narrativas da colonialidade que sustentou e sustenta, em nossos dias, uma série de violências, que objetualizam e aniquilam as potências de vida de todas e todos que escapam dos esquadros coloniais.

O presente artigo pretende, portanto, provocar fissuras nas políticas de desencantamento colonial, a partir dos compartilhamentos de narrativas como estratégia para a produção de coletivos. A prática poética de contar histórias, declamar poemas, cantar músicas, entre outras, territorializam aqui o uso de narrativas poéticas para criamos respiradouros, para suspendermos o céu diante do sufocamento das ideias de destruição e fim do mundo.

A palavra poética como encanto contra o desencantamento colonial

[...]Era uma vez um Brasil conservador
Aprenda a sentar feito mocinha
Ou prende o cabelo ou alisa de chapinha
Mesmo acompanhada de uma, duas, três, dez
mulheres
Dirão que estás sozinha
Vê se não encurta a roupa
Mulher trabalhadora é puta
Mulher que questiona é louca
Mulher inteligente é plágio?!
Fala por cima da nossa voz porque homem é o
sexo frágil
Vadias, vagabundas, putas
bruxas, feiticeiras queimadas na fogueira da
inquisição
Assediadas por amigos, pelo patrão, por parentes,
desconhecidos
e até líder de religião
Nosso corpo
As regras deles
Violadas dentro de casa, na mais movimentada das
avenidas
Espaço público é cenário de guerra com macho que
te seca
No ônibus abre as pernas, se esfrega sem a nossa
permissão
E até ejacula sem receber punição
Não!
Eu grito, denuncio homens abusivos, agressores
Desde mãe África ancestrais cheias de cores
Em senzalas estupradas
Por brancos senhores

Índias aculturadas em nome de cristo
Tantas irmãs perdidas para o machismo,
Mão direita do capitalismo fez da américa
desgostosa
A beira do abismo
Eu sou isso
Apenas uma moça latino-americana
Me agarro as lutas do passado
Pra ter força no presente [...]
(Bell PUÃ⁶⁰, 2018)

Qualquer pessoa que já teve a experiência de participar de uma roda de *Slam*⁶¹ sabe da potência que vibra entre os corpos unindo-os em um corpo múltiplo e singular. Nestes espaços vive-se o intenso compartilhamento de histórias de vida, feitas de poesias, experiências cotidianas rimadas e ritmadas de modo a se erguerem como potentes dispositivos de produzir afetações por meio do trabalho poético da palavra feita performance. Existe ali um complexo processo de constituição de coletivo e de elaboração coletiva das opressões vividas. Verter poesia à dor impingida pelas lógicas coloniais capitalísticas é uma forma de resistir coletivamente diante delas, contagiando- a de alegria, indignação e força para resistir entre os corpos que participam do *Slam*.

Como na escrevivência de Conceição Evaristo (2017), tais narrativas não tem como finalidade aplacar conflitos, mas sim produzir um levante para além das narrativas tornadas hegemônicas. São narrares que transgridem as normas do narrar eurocentrado da branquitude patriarcal cisheteronormativa burguesa. É uma denúncia das políticas de narrar coloniais e uma enunciação de novas políticas do narrar: um “ato de desobediência, transgressão, invenção e reconexão: afirmação da vida em suma” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 6). Conforme Simas e Rufino (2020, p.12), é urgente que o Brasil comece a dar errado, pois até então, o projeto colonial do Brasil obteve sucesso em torna-lo “excludente, racista, machista, homofóbico, concentrador de renda, inimigo da educação, violento, assassino de sua gente, intolerante, boçal, misógino, castrador, faminto e grosseiro”. Num padrão de desencanto e desmantelo existencial,

⁶⁰ Isabella Puente de Andrade, poeta de nome artístico Bell Puã, venceu o campeonato brasileiro de poesia falada Slam BR em 2017. Sua principal obra é “Lutar é crime”, publicado em 2019 e finalista do Prêmio Jabuti de Literatura de 2020.

⁶¹ As competições de slam surgiram na década de 80 nos Estados Unidos, competições de poesias faladas julgadas pelo público presente. No Brasil, as competições geralmente ocorrem nos espaços públicos, tendo três regras principais: poesias devem ser de autoria do poeta, o tempo de apresentação deve ser no máximo três minutos e não podem ser utilizados adereços durante a apresentação, somente a voz.

que aprisiona a vida num modo obediente aos ritmos de consumo, produção e utilidade, temos as existências transformando-se em zumbis com o esvaziamento de tudo aquilo que representa prazer na vida (SIMAS; RUFINO, 2020; KRENAK, 2019). “O desencantamento diz sobre as formas de desvitalizar, desperdiçar, interromper, desviar, subordinar, silenciar, dismantelar e esquecer as dimensões do vivo, da vivacidade como esferas presentes nas mais diferentes formas que integram a biosfera” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 11).

Os narrares compartilhados no *Slam* são uma batalha poética e um acolhimento amoroso (hooks, 2020), uma prática de cuidado e franqueza contra a persistência de uma história única que reserva sempre os mesmos personagens e os mesmos enredos para algumas pessoas que são marcadas socialmente a partir de esquadros de raça, gênero, classe e sexualidade. Chimamanda Adichie (2019) alerta o perigo da produção de histórias únicas, pois, assim, diversas vozes são desconsideradas e é revelado apenas o lugar de poder de quem narra esta história. Audre Lorde (2019, p. 53), por sua vez, questiona: “Quais são as tiranias que você engole dia após dia e tenta tomar para si, até adoecer e morrer por causa delas, ainda em silêncio?”. A autora evidencia a socialização das mulheres, onde as questões de linguagem e definição são colocadas abaixo do medo, provocando-as a aguardar a dissolução do medo ainda em silêncio.

Tais políticas do narrar moderno-coloniais nos encerram em espaços de sufocamento existencial, sem possibilidades de inventar novos enredos e novos personagens, restando, muitas vezes, o lugar narrativo da pessoa que adoece enquanto lugar de inscrição do corpo oprimido pelas desiguais distinções sociais que permeiam as práticas societárias de narrar raça, gênero e classe. Assim, para as mulheres periféricas racializadas fora da branquitude, muitas vezes tais narrativas levam a uma política de inimizade alterocida (MBEMBE, 2018; 2019), pela qual elas são encaradas fisicamente, sendo aniquiladas subjetivamente por tais práticas necropolíticas de afirmação da morte em vida: “A doença, o abatimento, o desarranjo das memórias, é o dismantelo existencial. O desencantamento às vezes, aniquila, às vezes aquebranta, lançando-nos em uma contínua perda de vivacidade que imobiliza e tampa nossos ouvidos ao canto dos pássaros dos sonhos.” (SIMAS; RUFINO, 2020, p.16).

Para Simas e Rufino (2020), diante da ameaça dos venenos expelidos continuamente pelo fenômeno da colonização, transformando os sujeitos em apenas mais uma peça da engrenagem ao desconsiderá-los como também os seus saberes, temos o encantamento como política de vida para afirmar o ser como ecológico, contrariando a lógica colonial que o perpetua

como total num modo único de existir. Rufino (2020, p.56) expõe que o encantado “é aquele que em uma situação de morte se transmutou, adquirindo outro corpo/linguagem. Dessa forma, ao se encantar, ele se amplia, se alarga, se multiplica e pode vir a ser manifestar vestindo as mais diferentes carapuças”. Assim, o encanto multiplica nossas maneiras de existir, nossas linguagens e modos de produção de conhecimento.

Muniz Sodré afirma elementos estratégicos de resistência, onde há não somente oposição, mas também criação. Ele fala do cantar e do dançar enquanto afirmação de ritmos, de ritos que produzem territórios de resistência permeados por uma alegria lúdica e festiva (SODRÉ, 2002), constituindo jogos poéticos que escapam aos esquadros colonizadores e não apenas denunciam as muitas violências colonizantes, mas também enunciam territórios, atualizando virtualidades ancestrais e experimentando outras narrativas para além daquelas que se queriam únicas.

A dança é um jogo de descentramento, uma reelaboração simbólica do espaço. Considere-se a dança do escravo. Movimentando-se no espaço do senhor, ele deixa momentaneamente de se perceber como puro escravo e refaz o espaço circundante nos termos de uma outra orientação, que tem a ver com um sistema simbólico diferente do manejado pelo senhor e que rompe limites fixados pela territorialização dominante (SODRÉ, 2002, p.135)

A dimensão poética é aquela que se debruça com um olhar cuidadoso sobre a modulação de nossas experiências, buscando, em seu cuidado, promover os encontros alegres e evitar os tristes (DELEUZE, 2008), ou seja, ampliar nossas possibilidades de composição coletivas e evitar os isolamentos solitários que diminuem nossa capacidade de agir e sustentar tais ações no mundo. Deste modo, toda prática estética carrega consigo um estilo composicional o qual, por sua vez, afirma uma certa política, ou seja, uma certa modulação da experiência do viver juntas. Tal potência política de composição coletiva permite que em diferentes linguagens as práticas estéticas possibilitem escaparmos das armadilhas narrativas coloniais, tal como nos descreve acima Muniz Sodré ao referir-se à dança. Dançar, cantar, fazer música em improvisos ou ainda compartilhar histórias, oralmente ou de modo escrito, são todas formas de afirmar territórios de resistência, constituir arquipélagos de alegria em pleno continente triste da colonialidade. Os corpos em sua expressividade fazem vibrar ondas, pelo movimento, pelo som e pelo verbo, de modo ressoarem um coletivo capaz de transformar até mesmo nas caixas coloniais voltadas ao silenciamento mais agudo como as escolas, os hospícios e as prisões.

Por isso, quando cantávamos, fazíamos bem alto e sincronizadas, aquilo nos acalmava diante da perda de tantas referências. Uma iniciava uma canção, e

as outras acompanhavam até o final. Tentávamos prolongar a nossa válvula de escape ao emendar o fim de uma música no início de outra, nos olhares que dialogavam, nos sorrisos que se confundiam, nas mãos que batucavam e nos corpos que, às vezes, dançavam ao som das músicas.

Nossas vozes, ao se erguerem, abalavam o prédio feito da lógica manicomial. Instantes nos quais nos envolvíamos de coragem, que podíamos contagiar e ser contagiadas pela alegria, escutar as melodias umas das outras e o momento de reagrupar nossas forças. As vozes percorriam os corredores em direção à construção de um novo território no qual podíamos sustentar umas às outras (PIRES, 2022, p. 54).

Cuidado de nós: composições estético-políticas como retomada de práticas ancestrais

Bell hooks (2019) aponta que, ao propor que as mulheres se manifestem, ergam suas vozes e contem suas histórias, reforçamos um dos aspectos centrais e transformativos do feminismo, que a nossa luta também é feita no campo da linguagem. Bell hooks (2013) acrescenta que contar histórias é um ato potente para construção de comunidades, espaços nos quais a fala e a escuta possam ser compartilhados e, assim, também considerados e respeitados os saberes dos sujeitos. A autora evidencia o processo de autorrecuperação como um processo de recuperação da própria história, de reconciliação e busca por reparar e transformar o que a colonização propaga como história única (hooks, 2019).

Na resistência, o explorado, o oprimido, trabalha para expor a falsa realidade-para reivindicar e recuperar a nós mesmos. Nós fazemos a história revolucionária, contando o passado como aprendemos no boca a boca, contando o presente como o vemos, sabemos e sentimos em nossos corações e com nossas palavras (hooks, 2019: 26, 27)

De acordo com Almeida (2019, apud HOOKS, 2019), a ideia de autorrecuperação dialoga com o cuidado de si de Foucault (2010), pois no campo político o investimento não pode estar somente na denúncia e crítica dos outros, mas também em um olhar para si e revisitar nosso cotidiano a fim de reconhecer as atitudes que corroboram com aquilo que denunciemos. Para Foucault (2010), o cuidado de si está interligado com o cuidado com os outros. No entanto, pensamos que Foucault fala de um cuidado, numa cultura centrada nos homens e na tradição europeia, um cuidado que não inclui explicitamente as mulheres ou os demais berços

civilizatórios em sua trajetória histórico-filosófica. Estamos imersos em uma cultura na qual as mulheres são levadas a assumir o cuidado dos outros, antes do cuidado de si.

Na real, mulheres encarnam, por vezes, esse papel da guerreira, de um heroísmo, no qual salvar o mundo é mais importante que salvar a si mesma. [...] Desde pequena, aprendi que ser mãe e esposa é algo sagrado, você tem a obrigação de ser uma leoa feroz a fim de defender seus semelhantes. Em vários momentos, você tem que sacrificar bem-estar e conforto para que outra pessoa o tenha, é sua responsabilidade. É como assumir o compromisso eterno de que as questões e necessidades de outra pessoa serão mais importantes que as suas. Uma tarefa interminável, pois a partir do momento em que se liga o alerta, você não consegue mais reconhecer quais são as suas questões e necessidades enquanto as dos outros não forem suficientemente satisfeitas.

Ser reconhecida como uma heroína é ser admirada e respeitada. Inúmeras vezes, vi mulheres orgulhosas quando reconhecidas como mães, esposas, filhas ou profissionais que se sacrificam, que abdicam do cuidado de si para investimento no cuidado dos outros. Não é à toa a presença de muitas mulheres nas profissões que envolvem o cuidado de outras pessoas.

Mas também, vi mulheres sobrecarregadas e esgotadas de ocuparem seus lugares de mártir, que tiveram seus corpos marcados como defeituosos, como não heroínas, quando demonstraram suas fraquezas e vulnerabilidades. Mulheres que vão ser nomeadas como péssimas mães, esposas, filhas e profissionais ou distanciadas dessas nomenclaturas, sendo desconsideradas até como mulheres, que são facilmente descartadas para não receberem visitas em hospitais psiquiátricos (o que acontece também nos presídios) (PIRES, 2022, p. 71)

Em nossa discussão, inserimos que bell hooks (2019) nos fala sobre um cuidado de nós. Um cuidado que escape da socialização que faz as mulheres priorizarem o cuidado dos outros, no qual ninguém precisa se sacrificar. O cuidado de nós é um convite para formação de uma comunidade onde o cuidado circula, um lembrete da importância de cuidarmos e sermos cuidadas também. Assim, vemos que, no movimento de composição estética de um compartilhar de histórias, de um encontro entre vozes, palavras e movimentos, torna-se tão relevante quanto a fala, a escuta. Tal prática de promoção de um compartilhar de palavras para a formação de um coletivo de escuta passa por diferentes personagens que antecedem em muito as ciências psicológicas: djéjis e griôs, por exemplo, envolvem uma complexa diversidade de papéis nas suas comunidades, pois são, ao mesmo tempo, contadores de histórias, diplomatas, médicos, artistas, poetas. Eles escutam, narram e guardam a memória viva de um coletivo, são artistas da composição dos encontros em comunidade e, por isso, estão muito além do que nossa terminologia colonial é capaz de nomear. Nas palavras do Djéli Sotigui Kouyaté (2006): “Um verdadeiro encontro, não se dá senão pela escuta. E que escuta é essa? Não é ouvir com o

ouvido. Mas é ser sensível ao outro. (...) A escuta é questão de sensibilidade. Eu sou sensível ao outro. O outro é sensível a mim”.

Para além desta comunidade de escutas, vemos também a promoção de apoios mútuos na composição dos corpos, no compartilhar de presenças e olhares como forma de, por meio dos coletivos, potencializar a possibilidade de estar presente em diferentes espaços, mesmo quando estes são permeados por lógicas patriarcais que ameaçam e objetificam constantemente aos corpos das mulheres. De maneira semelhante à proposta de Babi Souza (2016) no movimento “Vamos Juntas?”, que formava aliança entre mulheres que sentem medo quando andam sozinhas na rua, o cuidado de nós reforça a relevância de “estarmos juntas”. Sabemos bem que as tramas narrativas que costumam imperar em nossos espaços públicos afetam os corpos das mulheres e tornam a permanência no espaço público uma exposição constante a múltiplas violências: as palavras adentram aos ouvidos como mosquitos dos quais não conseguimos nos livrar nem nos desviar, por mais que tentemos, muitas vezes, movimentos de esquiva, ignorando tais palavras-flechas que cravam em nossa escuta e que carregamos conosco em nossos corpos. Estar juntas não só em palavras ou teorias, mas em ações de escuta e acolhimento. O termo “tóxico” tão utilizado inúmeras vezes para se referir a diferentes situações é extremamente apropriado para tal ecossistema dos olhares, dos dizeres e dos gestos nos quais os corpos femininos são constantemente assolados por interpelações das mais variadas, em sua grande maioria operando objetificações das mulheres que permanecem em tais espaços.

A única forma de enfrentar tal toxicidade que despontecializa, que desencanta as vidas das mulheres nas cidades, é a promoção de outras tramas narrativas as quais possam servir de paraquedas coloridos (KRENAK, 2019) a suspenderem o céu e ampliarem a possibilidade de respirar no espaço público e, assim, ocupar tal relevante espaço político, com uma marca, que desloque as políticas narrativas moderno-coloniais. Tal composição de coletivos por meio de uma partilha estética permite, pelo cuidado de nós, potencializar e sustentar a presença das mulheres em espaços antes inóspitos e promover, assim, outras territorialidades, outros ritmos e estilísticas do conviver, que desloquem as lógicas destes lugares tão plenos de desencantos.

Considerações finais

As políticas narrativas moderno-coloniais (patriarcais, cisheteronormativas, eurocentradas) reiteram objetificações, isolamentos, fetichizações e reduções da singularidade ao valor geral econômico. Temos, no entanto, em nossas antepassadas uma intensa memória de outras políticas narrativas, que nos auxiliam a afirmar resistências às violências colonizadoras do modo como vivemos nossas vidas.

O presente trabalho evidenciou a grande potência ético-política do compartilhamento estético na formação e fortalecimento de coletivos, e que possuímos, em práticas ancestrais uma intensa memória de outras políticas narrativas, por meio das quais podemos erigir novos modos de vivermos juntas. São práticas muito simples de tramar coletivos, práticas que há muito fazem parte das nossas tecnologias sociais de afirmar um bom-conviver. Tal singeleza e o fato de serem práticas que permeiam nossos cotidianos desde tempos imemoriais, fazem com que muitas vezes subestimemos sua potência ético-política. Tal desvalorização destes exercícios estéticos de promoção de coletivos políticos se dá, inclusive, por seu contraste com as tecnologias sociais moderno-coloniais, em sua pantomima espetacular, na constante busca por uma atmosfera de “inovação”, a renovar sempre um sedutor brilho fetichista do consumo de novas soluções. Mas, e se a promoção dos bons-conviveres, que possibilitam bem-viveres, estiver em gestos tão simples quanto contar uma história, declamar um poema, cantar uma canção, dançar uma música, compartilhar uma presença? Vemos, assim, que a retomada de práticas ancestrais de compartilhamento de histórias (pela escrita e pela contação oral), assim como a promoção de encontros, por meio da composição estética coletiva, são estratégias potentes para fazer frente às violentas lógicas moderno-coloniais, com sua produção de isolamento, objetificação, mercantilização e aniquilação alterocida. Assim, a retomada das cidades e dos imaginários pelos corpos e narrativas das mais diversas mulheres podem se sustentar na força da composição coletiva e de suas potências estético-políticas.

Em especial, vemos que, por meio destes exercícios estéticos de potencialização de coletivos ético-políticos de mulheres, podemos retomar o campo da promoção da saúde mental para além das políticas narrativas tecnocientíficas de psiquiatrias e psicologias centradas em lógicas moderno-coloniais, nas quais as pessoas são enredadas em processos de objetificação e perdem a possibilidade de agenciamento. Obviamente não se trata aqui de querer estabelecer qualquer oposição entre as políticas narrativas “psis” e estas outras narratividades ancestrais, pelo contrário, falamos de uma retomada do espaço narrativo da saúde mental, hoje um ecossistema de ideias e práticas ainda muito homogeneizado por lógicas moderno-coloniais, de modo a complexificar e singularizar tal ecossistema de fazeres, pensares e sentires. A

construção de tais coletivos de compartilhamento estético são uma forma de retomada dos imaginários da saúde, por parte de práticas que vinham sendo destes excluídas, permitindo, assim, o novo viscejar de antigas práticas que podem promover a saúde mental na atenção básica de saúde, por exemplo, desde uma perspectiva feminista e antimanicolonial.

Para concluir o presente artigo abrindo mão de conclusões, permitindo que ele siga sendo escrito por novos encontros que ele mesmo enseje, queremos lhes fazer um convite a adentrar uma trama de compartilhamentos narrativos em seus encontros cotidianos e acadêmicos. Abrimos, assim, uma encruzilhada pela qual uma multitude de trajetórias poderá se encontrar sem outro fim que não este: o encontro, o compartilhamento e a promoção de bons-viveres em prol de bens-viveres sempre singulares e fortalecidos pelo encontro entre as muitas formas de ser mulher que cada uma de nós erigiu em suas vidas.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Marilea de. Prefácio. IN: HOOKS, Bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.

COSTA, Luis Artur. Narrar-se para se desgarrar do razoável: a ficção como dispositivo clínico-político ético-estético. *Revista Paralelo* 31, ed. 15. Pelotas, dez 2020; pp.180-207. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/paralelo/article/view/21006/12956>.

DELEUZE, Gilles. *En Medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 1992.

EVARISTO, Conceição. Entrevista concedida à Estação Plural - TV Brasil. Disponível em: <https://tvbrasil.ebc.com.br/estacao-plural/2017/06/escritora-conceicao-evaristo-e-convidada-do-estacao-plural>. Acesso em 24/02/ 2022.

FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

GOMES, Bárbara dos Santos (2017). Encontros Antimanicoloniais nas trilhas Desformativas (Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização – Residência Integrada Multiprofissional em Saúde Mental Coletiva), Universidade Federal do Rio Grande do Sul), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/196363>.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

HOOKS, Bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2020.

KOUYATÉ, Sotigui. Entrevista concedida. Em: Handfest, Alexandre. Sotigui Kouyaté: um griot no Brasil. São Paulo: SESCSP Produções, 2006. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sJd1te_3pJL.

KRENAK, Ailton. A potência do sujeito coletivo - Parte I. Revista Periferias. Rio de Janeiro, v.01, n.01, 2018. Disponível em: <http://revistaperiferias.org/materia/apotencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>. Acesso em 24 fev. 2022.

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

LORDE, Audre. *Irmã outsider*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1, 2018.

PIRES, Karem Sâmia Pamplona. *À escuta das mulheres: a poética periférica como dispositivo clínico-político*. 2022. Mestrado (Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional) - Faculdade Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil (no prelo).

PUÃ, Bell. Especial Poesia - Bell Puã. 2018. (3m15s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zu2Ij_ypkQw. Acesso em 23 fev. 2022.

RUFINO, Luiz. Casa de caboclo: feitiço de brasilidade. Periferia, v. 12, n. 3, p. 53-66, set./dez. 2020.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento (sobre política de vida)*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020. E-book.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma-social negro brasileira*. Rio de Janeiro: Imago. Ed. Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUZA, Babi. *Vamos juntas? - O guia da sororidade para todas*. Rio de Janeiro: Galera Record, 2016.

COLONIALISMO E A DESTRUIÇÃO AMBIENTAL: A QUESTÃO DA MINERAÇÃO EM RONDÔNIA

COLONIALISM AND ENVIRONMENTAL DESTRUCTION: THE MINING ISSUE IN RONDÔNIA

COLONIALISMO Y DESTRUCCIÓN AMBIENTAL: LA CUESTIÓN MINERA EN RONDÔNIA

Fábio Rodrigues Carvalho⁶²

Resumo: O atual trabalho buscou discutir em forma de ensaio teórico as contradições e os limites da mineração no Brasil, mais propriamente no estado de Rondônia. Se propondo a questionar o conceito de desenvolvimento, o colocando como um reflexo de nossa herança colonial, que concebe crescimento somente através da exploração desmedida e da subjugação da Natureza. Como saída desse labirinto capitalista predatório é proposto voltar-se para as cosmovisões originárias e locais latinoamericanas, como o Bem Viver, a luta pelos Direitos da Natureza, e a construção de outras formas de consumo e produção que relacionem os conceitos do decrescimento e do pós-extrativismo para o desenvolvimento de possibilidades efetivas para além da destruição do capital.

Palavras-chave: Colonialismo. Mineração. Rondônia. Bem viver.

Abstract: The current work sought to discuss in the form of a theoretical essay the contradictions and limits of mining in Brazil, more specifically in the state of Rondônia. Proposing to question the concept of development, placing it as a reflection of our colonial heritage, which conceives growth only through the excessive exploitation and subjugation of Nature. As a way out of this predatory capitalist labyrinth, it is proposed to turn to the original and local Latin American cosmovisions, such as Good Living, the struggle for the Rights of Nature, and the construction of other forms of consumption and production that relate the concepts of degrowth and the post -extractivism for the development of effective possibilities beyond the destruction of capital.

Key words: Colonialism. Mining. Rondônia. Well live.

Resumen: El presente trabajo buscó discutir en forma de ensayo teórico las contradicciones y límites de la minería en Brasil, más específicamente en el estado de Rondônia. Proponiendo cuestionar el concepto de desarrollo, situándolo como reflejo de nuestra herencia colonial, que concibe el crecimiento sólo a través de la explotación y sometimiento excesivos de la Naturaleza. Como salida de este laberinto capitalista depredador, se propone acudir a las cosmovisiones originarias y locales latinoamericanas, como el Buen Vivir, la lucha por los Derechos de la Naturaleza, y la construcción de otras formas de consumo y producción que relacionen los conceptos de decrecimiento y post-extractivismo para el desarrollo de posibilidades efectivas más allá de la destrucción del capital.

Palabras-clave: Colonialismo. Minería. Rondônia. Bien vivir.

Introdução

O processo de expansão comercial europeia, a partir do século XVI, e o consequente “descobrimento” das Américas é condição *sine qua non* para o desenvolvimento do que conhecemos hoje como Colonialismo. Arelado ao próprio desabrochar capitalista, o

⁶² Graduado pela UNIFACIMED. fabio.relativity@gmail.com.

Colonialismo europeu se nutriu das colônias nas Américas para desenvolver de forma metabólica o sistema capitalista industrial (Wendell Ficher Teixeira ASSIS, 2014). Nesse aspecto, o nascente capitalismo europeu se nutriu da dependência da colônia para sistematizar a construção de um regime de exploração e exportação de matérias-primas, através da servidão e escravização de povos originários e de populações negras trazidas do continente africano (Eric WILLIAMS, 2012).

A acumulação primitiva feita pela expropriação das terras e extermínio de incontáveis povos indígenas, fez-se validada por uma dita superioridade europeia, superioridade esta construída por demarcadores raciais, o diferente passa a ser o não humano, o indígena e o negro têm sua humanidade negada, o sujeito europeu é teleológico, o colonizado é apenas um acidente (Aimé CÉSAIRE, 2006). Essa diferença ontológica, constrói uma fratura civilizacional, que valida o pacto colonial de exploração, natureza e populações inteiras são renegadas à condição de coisas. Desse modo, as diversas formas de opressão como as de gênero, raça e classe, tem sua condição de existência intrínseca ao jugo colonial, fincando historicamente suas raízes no imaginário coletivo (Leandro MISSIATTO, 2020).

É importante pontuar que para a sobrevivência do colonialismo é necessário muito mais que uma dominação física, faz-se necessário também uma dominação subjetiva do colonizado, a inferiorização da identidade autóctone, de seu modo de vida, visa criar uma aceitação e valorização da cultura do colonizador, nisso, o colonizado nega seu ser dialeticamente, subjugando-se em espírito ao pacto colonial (Frantz FANON, 1968). Nesse sentido, como afirma Aníbal Quijano (2005) a lógica colonial cria em seu bojo a subalternização do ser colonizado pelo eurocentrismo, efetivando uma colonialidade do poder, que inferioriza e desumaniza aqueles que vivem no sul global.

Nessa dinâmica, na América Latina desde os primórdios do “descobrimento”, o colonialismo é uma ferida aberta, a natureza, os povos originários e afrodescendentes foram transformados em substratos potencializadores da máquina capitalista (Eduardo GALEANO, 1999). Alberto Acosta (2019) argumenta que essa lógica predatória de corpos e componentes naturais, teve como base uma concepção antropocêntrica do mundo, o ser humano é a medida de todas as coisas, o meio natural inteiro é explorado como se fosse ilimitado para alimentar o capital, a natureza é destinada como recurso inesgotável para a exploração humana. Nessa separação dicotômica entre sujeito e natureza, o indivíduo colonizado não se sente parte integrativa do meio ambiente, a natureza e se torna um corpo estranho que deve ser dominado. Para Alberto Acosta e Ulrich Brand (2019) o colonialismo capitalista foi a gênese do desequilíbrio ecológico latinoamericano, a exploração da natureza, retirando da terra muito

mais do que ela poderia dar, rompeu com o ciclo de uso harmônico da terra praticado pelos povos originários. As novas formas de produção advindas do florescer capitalista, e a necessidade dos países europeus de matérias primas, produziu as bases para a dependência econômica latino-americana de exportação de matéria primas, condição essa, que ainda hoje fomenta a economia de praticamente todos os países latino-americanos.

Nesse sentido, a colonização dos espaços geográficos, o extermínio e marginalização dos povos tradicionais, sempre foram uma realidade na América Latina. A dependência da exploração de matérias primas para suprir a grande demanda dos países capitalistas centrais, produziram e produzem nas terras latino-americanas uma devastação sem precedentes da natureza, assim como a marginalização e exclusão das diversas comunidades tradicionais (Eduardo GUDYNAS, 2020). A mineração em grande escala é um dos exemplos mais dramáticos dessa lógica predatória, seus impactos à biodiversidade e a populações inteiras, têm muitas vezes um caráter irremediável (Maristella SVAMPA, 2019).

A mineração foi umas das principais formas de exploração de muitos países colonizados latinoamericanos, temos como exemplos, Potosí na Bolívia, que se converteu no principal produtor de prata do período colonial, através da exploração do trabalho de milhares de indígenas, e as minas de Ouro Preto no Brasil, que transformaram o país no maior produtor mundial de ouro, as custas, é claro, do trabalho forçado do sistema escravista (GALEANO, 1999). Nisso, temos a história do desenvolvimento latinoamericano atrelado a uma dependência de exploração de matérias primas, os solos ricos em minérios passaram a ser literalmente saqueados, pela exploração da força de trabalho de populações inteiras racializadas e inferiorizadas pelo domínio colonial.

Para Horacio Machado Araújo (2020) a colonização criou o ideário da mineração em grande escala como única prática possível de desenvolvimento, mesmo que esse desenvolver fosse calcado numa violência social e ambiental, Potosí se torna o exemplo mais evidente dessa perspectiva, a exploração de suas minas de prata trouxe riquezas para poucos, e uma quantidade enorme de pobreza que se expandiu cada vez mais, principalmente com o declínio da mineração na região.

A partir dessa problemática, já no século XX, principalmente em sua segunda metade, a mineração teve um enorme salto de investimento e expansão, as mega-minerações em céu aberto surgem com maior intensidade, se expandindo para áreas antes pouco exploradas, essa expansão se deve a própria dinâmica do capital monopolista e sua necessidade de exploração de matérias primas (Francisco Rego Chaves FERNANDES; Eliane Rocha ARAÚJO, 2016). Além disso, Ricardo Junior de Assis Fernandes Gonçalves (2016) explica que no decorrer da

primeira década do século XXI, com o aumento do preço das *commodities* minerais no mercado mundial, ocorreu um novo aumento em grande escala da exploração mineral, alavancada pelo crescimento da demanda mundial, principalmente de países asiáticos, diversos países latino-americanos buscaram expandir suas zonas de exploração. Este modelo extrativista de grande mineração fortaleceu políticas de domínios de territórios inteiros por gigantescas corporações, tendo impactos diretos no meio ambiente e nas populações locais.

O cenário que se apresenta no Brasil atual, um dos principais exportadores de *commodities* mundiais, é uma tendência cada vez maior no fortalecimento das atividades mineradoras, com megas empresas expandindo progressivamente suas atuações, acarretando como consequência uma reprimarização econômica (GONÇALVES, 2016). Nessa lógica, a dependência econômica de atividades mineradoras se estabelece em diversas regiões brasileiras como uma das principais fontes de renda, todavia, os impactos socioambientais dessas atividades produzem contradições que se sentem principalmente nas comunidades locais, ao mesmo tempo que produzem riquezas, a mineração retira essas populações de seus territórios, explora seu trabalho a baixo custo e contamina seus corpos com substâncias tóxicas (Elias Antonio VIEIRA, 2011).

A Amazônia brasileira, por seus vastos territórios ainda pouco explorados, é um dos principais alvos da expansão mineradora no Brasil. A história da Amazônia sempre foi marcada por projetos pensados fora dela, suas populações locais sempre ficaram à margem da instituição de grandes projetos econômicos, pode-se falar explicitamente de uma invisibilização da realidade e demandas dos povos amazônicos (Marlon Aurélio Tapajós ARAUJO; Patrícia DE SALES BELO, 2009). Como consequência direta dessas invisibilização das realidades locais, as diversas atividades mineradoras em curso em estados como: Pará, Amapá, Roraima, Amazonas e Rondônia, vem acarretando sérios problemas ambientais e de saúde pública, fora as atividades ilegais em terras indígenas que trazem impactos diretos a essas populações originárias (Philip Martin FEARNside, 2019).

Abordando especificamente o estado de Rondônia pode-se argumentar que sua história é marcada por uma colonização de exploração direta da natureza. A imigração por causa da borracha e a construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré no início do século XX, demonstram o lugar que esta região amazônica ocuparia como provedora de “recursos naturais”. Entretanto, podemos afirmar que é no auge dos governos militares, a partir de 1970, que o estado expandiria sua massa populacional, com promessas de fácil acesso à terra, e a melhoria da qualidade de vida. Todavia, as estratégias para a ocupação do estado foram feitas de forma não planejadas ambientalmente, atendendo a interesses econômicos e políticos, o que

propiciou muitos conflitos por terra no estado (Maria Aparecida DA SILVA; Odete BURGEILE, 2015).

Para Cláudia Muler (2019) a colonização do estado de Rondônia também está fortemente atrelada à descoberta de extensas quantidades de minérios em seu solo, principalmente a Cassiterita. Vários grupos de empresas passam a explorar esses minérios na década de 1970, em sua maioria de forma manual e ilegal com a crescente exploração ilegal, na década de 1980, o garimpo manual é liberado pelo Departamento Nacional de Pesquisa Mineral, com isso, diversas áreas de garimpos foram abertas no estado, consolidando essa prática na região.

Dentre os diversos impactos relacionados à mineração no estado, os mais diretos se relacionam aos próprios trabalhadores dessas atividades, que geralmente trabalham de forma precarizada, se submetendo a contato direto com substâncias tóxicas como o mercúrio, constante exposição ao sol e a água, sem o uso adequado de equipamentos de proteção (Vagner Ferreira do NASCIMENTO *et al.*, 2019). Entretanto, apesar do risco à saúde e da degradação ambiental em maior ou menor escala, a população local, vulnerável socialmente, tem poucas opções de trabalho diferentes, isso acarreta uma dependência direta da atividade extrativista (Aurelio Diaz HERRAIZ; Maria de Nazaré Souza SILVA, 2015). Essa dependência econômica das atividades mineradoras produz no imaginário popular, de que a única saída possível para sua sobrevivência é a mineração, e isto de fato não está errado, pois esta visão está baseada numa necessidade real, todavia a própria dependência da mineração cria as condições de manutenção da vulnerabilidade social dessas pessoas.

A grande questão que se coloca na atual conjuntura, sabendo dos avanços da degradação ambiental, e os impactos do extrativismo capitalista, é como oferecer outras opções para o próprio modelo de desenvolvimento que se atrela a necessidade de exploração desenfreada de componentes naturais? Acosta e Brand (2019) assinalam alguns caminhos possíveis em construção, como a concepção do pós-extrativismo, que procura gerir de uma forma harmônica os recursos naturais, de acordo com os limites da natureza, o estabelecimento dos Direitos da Natureza, que compreende a Natureza como sujeito de direitos e com valor intrínseco, muito além do valor econômico, e o ideal do Bem Viver (Sumak Kawsay), que se pauta na relação não destrutiva com o meio ambiente, e o desenvolvimento de uma sociedade justa em interrelação com os saberes indígenas.

Essas novas possibilidades buscam construir um imaginário descolonizado que não se baseie na exploração econômica de povos e da natureza para a construção de uma outra sociedade (Gerhard DILGER; Jorge PEREIRA FILHO, 2016). Estas outras formas de relação

humano/natureza, podem ser a forma potencializadora, para conseguirmos lidar com as contradições que se impõem pela exploração sem controle do meio natural.

O debate da mineração em Rondônia tende a se enriquecer se estiver aberto para esses novos caminhos. Diante da ótica apresentada, o presente trabalho tem como objetivo discutir em forma de ensaio teórico, as contradições inerentes da prática da mineração em Rondônia, prática essa herança da colonização, que se perpetua no imaginário popular, e também propomos apresentar algumas saídas possíveis para o labirinto da exploração capitalista inconsequente da natureza.

Crescimento baseado na exploração de recursos naturais: uma perspectiva colonizada

A exploração da natureza sempre foi o objetivo do projeto colonizador implantado nas Américas. Aráoz (2020) argumenta que o processo colonizador só teve sentido de existir, quando logo após o “descobrimento” teve-se provas da existência de ouro e outros minérios nesses territórios, a exploração mineral foi o princípio potencializador da expansão colonial. Desde o início, baseado numa perspectiva de progresso, a exploração desenfreada da natureza legitimou barbáries humanitárias e degradação ambiental sem precedentes, o modelo de desenvolvimento do colonizador passou a se constituir como única forma de desenvolvimento possível.

Neste aspecto, Aráoz (2020) vai ainda mais longe, para o autor, Potosí na Bolívia, foi o princípio da modernidade capitalista, e não a revolução industrial inglesa, foi em Potosí, que as primeiras grandes experimentações do florescente capitalismo tiveram espaço. A prata entranhada em suas montanhas, foi o combustível para o desenvolvimento e fortalecimento do comércio marítimo, e a consolidação da Espanha como potência mundial naquele período. O que é interessante nos argumentos de Aráoz, é o papel primordial da mineração para o desenvolvimento do capitalismo mundial, estabelecendo desde os primórdios uma dependência substancial da exploração do ambiente natural dos países colonizados, para alimentar as metrópoles em seu capitalismo emergente.

O caráter da dependência econômica dos países latino americanos, que se expressa desde o início do jugo colonial tem características muito específicas, que, segundo Raphael Lana Seabra (2019) podem ser explicados da seguinte forma: a) o subdesenvolvimento é resultado direto e necessário da expansão capitalista mercantil do século XVI; b) a dependência envolve uma relação de dominação e exploração entre países, e também de classes sociais, que se articulam interna e externamente, não podendo ser pensadas apenas como fator externo. Diante disso, a exploração ambiental, aliada a subserviência da burguesia nacional ao capital estrangeiro,

foram fundamentais para alavancar o caráter da dependência econômica dos países latino-americanos.

Para além da dependência econômica, o colonialismo é uma doença que contamina mente e corpos, como aponta Fanon (1968) a chaga do colonialismo se insere na mente e no corpo do colonizado como um vírus que infecta o ser colonizado em sua plenitude. A violência colonial subverte a potência criadora em trauma colonial, produzindo nesse processo um ser em ruptura, que escapa do seu próprio eu, se perdendo na mentira do mundo colonial. Entretanto, como afirma Césaire (2006) a colonização também tem seu efeito negativo no colonizador, o embrutecendo na violência, no ódio racial, no despertar de instintos ocultos, da cobiça, levando o colonizador ao extremo da violência contra o outro.

O colonialismo é algo ainda presente na realidade dos países latino-americanos, muito mais que uma dominação pela violência física feita pelo estado, o colonialismo classifica e produz identidades raciais. Para Quijano (2005), a *colonialidade do poder* é justamente um tipo de racionalidade específica, que nasce nos primórdios da colonização, através de uma perspectiva eurocêntrica, cria a ideia de raça moderna, consolidando um novo padrão de poder mundial, fundamentado no conceito de raça. Esse padrão de poder domina até hoje, consolidando a dominação e inferiorização de povos originários e afrodescendentes na América Latina.

Essa nova concepção de raça, produzida pela colonialidade, hierarquizou sociedades humanas, claro, com a sociedade europeia no topo civilizacional, a Europa era o grande modelo do mundo, que tinha por direito explorar e dominar outros povos. Mesmo com o fim do colonialismo, em sua forma de dominação estatal, a colonialidade se mantém arraigada na cultura, e no pensamento dominante, naturalizando posições sociais desiguais, em forma de trabalho, populações, subjetividades, conhecimentos e territórios. Apagar o caráter colonial da modernidade é olvidar como foi estruturada a própria sociedade moderna, mesmo hoje, quando se pensa em “modernizar” alguma região como a Amazônia, por exemplo, a ideia de colonizá-la já surge como uma consequência lógica (Carlos Walter PORTO-GONÇALVES; Pedro DE ARAUJO, 2012).

Outro ponto importante a se analisar dos efeitos do colonialismo, é o da construção de uma relação da natureza como objeto. Diferentemente dos povos originários que tinham uma relação de conexão profunda com o meio natural, a dominação colonial estabeleceu um regime antropocêntrico, que vê a natureza como coisa a ser explorada pelo ser humano como um recurso inesgotável, essa concepção rompeu com a cosmovisão indígena biocêntrica, de utilização harmônica da natureza (ACOSTA, 2019). Essa ruptura tem impactos diretos na forma

de exploração em solos latino-americanos.

O extrativismo em grande escala, é uma das maiores heranças de nosso passado colonial, se mantendo ainda hoje no imaginário colonizado como única forma possível de desenvolvimento. Em diversos países latino-americanos, incluindo o Brasil, a ideia de soberania regional, crescimento econômico e melhoria social passa diretamente pela exploração em escala ampliada dos diversos componentes naturais como; petróleo, gás natural, minérios, entre outros. Essa perspectiva prevalece intacta entre governos conservadores e progressistas, o que muda é apenas a forma de exploração, se envolve e/ou não empresas privadas estrangeiras ou nacionais, ou empresas estatais (ACOSTA; BRAND, 2019).

Para Acosta e Brand (2019) a concepção de crescimento moderna é uma construção colonial, que se estabelece através do modelo capitalista de exploração, no capitalismo a exploração de “recursos” é contínua e predatória, a mentalidade capitalista não percebe a natureza como limitada em suas possibilidades, e sim como meio necessário para a acumulação do capital. Nesse processo, em países dependentes como os latino-americanos, a forma mais comum de se pensar desenvolvimento é atrelada a ideia de crescimento econômico, que se conecta intrinsecamente à exploração desenfreada da natureza.

Nessa lógica de crescimento através da exploração da natureza, o capitalismo predatório explora e destrói ecossistemas inteiros, afetando o ciclo natural, e prejudicando populações locais que tem uma forma de relação não predatória com seu meio natural. A mineração, nesse aspecto, surge como um ideário para o crescimento econômico, diversos países latino-americanos, inclusive no dito ciclo de governos progressistas, a partir dos anos 2000, aumentaram a exploração mineral em diversas áreas antes inexploradas, expandindo cada vez mais a fronteira de mineração, para áreas antes protegidas (ARÁOZ, 2020).

Entretanto, para Svampa (2019) essa lógica de crescimento baseada na exportação de *commodities*, sustenta uma ilusão de progresso, que esquece do caráter dependente de nossa economia, depender desse tipo de exportação é extremamente inapropriado ao longo prazo. Cria-se uma dependência substancial de produtos de alto impacto socioambientais, que oscilam seus preços no mercado mundial de forma muito frequente, causando crises cíclicas de capital, crises essas muito frequentes nos países latino-americanos.

Este ideário de crescimento carrega consigo o apagamento de outras alternativas sistêmicas, tendo apenas a ideia de desenvolvimento atrelada ao crescimento econômico capitalista como única saída possível. Outras possibilidades envolvendo relações mais saudáveis com a natureza, que levem em conta saberes ancestrais, se perdem por concepções coloniais antropocêntricas, que enxergam a natureza apenas como coisa a ser explorada

(ACOSTA, 2019). Esse tipo de percepção capitalista de exploração, ainda domina massivamente países latino-americanos, como o Brasil, que cada vez mais expande sua exploração ambiental, os olhos do capital no Brasil se voltam cada vez mais para os territórios amazônicos, ricos em recursos naturais, é nesse jogo de interesses de dominação e exploração que o estado de Rondônia está inserido.

A mineração em Rondônia e suas contradições

A partir de 1970, tem-se início o que podemos chamar de colonização dirigida de diversas regiões da Amazônia brasileira, esse tipo de colonização tinha como característica o importante papel assumido pelo estado na implantação e coordenação desse projeto. De forma abrangente, com os diversos incentivos do estado para adquirir terras na região, a expansão da fronteira agrícola foi uma realidade que já começava a se concretizar em 1980. Com a necessidade de disciplinar e assentar diversas famílias que chegavam na região, o estado de Rondônia tornou-se em um dos grandes expoentes do processo de colonização da região amazônica (Lenita Maria TURCHI, 2015).

Como indica Cláudia Pinheiro Nascimento (2010), Rondônia, assim como outras regiões amazônicas, teve sua colonização marcada pela necessidade da abertura de novas áreas de exploração de matérias primas, que pudessem abastecer as outras regiões do país. Os ciclos do extrativismo mineral-vegetal, que se estabeleceram no estado junto com a agropecuária, não conseguiram desenvolver tecnicamente setores de transformação de produtos primários, o que propiciou uma dependência econômica direta dessas outras regiões.

Abordando propriamente a questão da mineração no estado, sabe-se que ela foi uma importante fonte de recursos, principalmente pela exploração do ouro no Rio Madeira e da Cassiterita, na reserva de Bom Futuro, em Ariquemes. A mineração foi um dos principais fatores de imigração e urbanização, deslocando para as regiões mineradoras uma grande quantidade de mão de obra, entretanto esses deslocamentos desorganizados social e ambientalmente, ajudaram a inflar de forma desordenada grandes perímetros urbanos no estado (NASCIMENTO, 2010).

Os impactos ambientais acarretados pelas empresas mineradoras são significativos, no caso de Bom Futuro, envolveu uma grande área desmatada, escavações, depósito de rejeitos e abertura de estradas (NASCIMENTO, 2010). Ainda hoje, o garimpo aurífero em Porto Velho-RO, e no norte do estado de Rondônia são exemplos do uso predatório dos recursos naturais, acarretando impactos socioambientais diversos nas regiões em que estão instaladas as zonas de mineração (HERRAIZ; SILVA, 2015).

Segundo Valdenize Ramos de Amorim (2018) apesar que hoje a atividade de garimpo tenha decaído significativamente, ainda existem muitas atividades sendo feitas ao longo do Rio Madeira, muitas de forma ilegal em áreas protegidas, atividades essas de alto impacto ambiental, seja pela devastação ambiental ou pela utilização de substâncias tóxicas, como o mercúrio na lavra do ouro.

Os altos níveis de contaminação por mercúrio nas regiões do Rio Madeira, é um problema grave e de impactos diretos em comunidades locais que dependem do Rio para sobreviver. Estudos como o de Henrique Neuto Tavares (2020) demonstram altos níveis de contaminação por mercúrio de comunidades ribeirinhas do alto Madeira, podendo estar relacionado diretamente com os hábitos alimentares, que envolvem o consumo regular de peixes contaminados. Mourão *et al.* (2016) em outro estudo evidenciou em seus dados, uma taxa elevada de mercúrio em peixes da região do Madeira, fazendo uma correlação do consumo desses peixes, com as taxas altas de mercúrio encontradas em populações ribeirinhas da região de Porto Velho.

Além disso, outro estudo constata que crianças da região estão sob o efeito da exposição de mercúrio e que concentrações do metal foram encontradas em seus cabelos, sendo associadas a um menor desempenho em medidas neuropsicológicas (Cassio dos Santos LIMA, 2018). Apesar de que mais estudos precisam ser feitos para investigar a correlação direta entre as atividades mineradoras e as altas taxas de mercúrio encontradas em peixes e populações ribeirinhas, as pesquisas aqui pontuadas já apresentam dados alarmantes.

Com relação a mineração em terras indígenas, a situação é extremamente preocupante, segundo aponta Ricardo Gilson da Costa Silva e Luís Augusto Pereira Lima (2019) na Nota Técnica 001/2019: *Cartografia da Mineração em Terras indígenas em Rondônia*, diversas terras indígenas em Rondônia sofrem com a grande pressão mineradora, sendo que existem mais de 5.436 solicitações/registros para a atividade, o que evidencia a disputa econômica de áreas para mineração no estado. Muitas das terras indígenas estão com suas áreas ameaçadas em até 60% por requerimentos para a exploração mineradora, o que poderia acarretar impactos ambientais sem precedentes.

Terras indígenas como a *Uru-Eu-Wau-Wau*, a maior área indígena de Rondônia, representam 45% do território requerido para mineração, o que significa a possibilidade de um impacto ambiental e cultural enorme, tendo em vista os povos que vivem ali isolados. É preciso destacar que são nessas terras que estão localizadas as principais nascentes dos rios da bacia do Rio Madeira, o que cria a necessidade de uma ampla preservação ambiental (SILVA; LIMA, 2019). As constantes tentativas de avanço em terras indígenas das atividades mineradoras,

demonstra como o território rondoniense está em disputa, não importando os impactos socioambientais.

A dependência das atividades mineradoras é um fator importante a se analisar, apesar das diversas problemáticas como o trabalho precarizado na mineração, o envenenamento por substâncias tóxicas, o desmatamento, a manutenção de níveis de desigualdade social (HERRAIZ; SILVA, 2015). A mineração tem contribuições significativas nas economias locais, criando uma dependência direta dessas atividades. Todavia, essa dependência não produz um desenvolvimento para essas regiões que supere as contradições socioambientais, o que se presencia é uma grande apropriação por capitais extra regionais e estrangeiros, dos recursos produzidos regionalmente, reforçando o caráter dependente da economia (Indira Rocha MARQUES; Gilberto de Souza MARQUES; Fernando Araújo ALVES, 2019).

Todas essas contradições posicionam Rondônia, assim como outras regiões amazônicas, num cenário muito particular de exploração de recursos naturais pelo capitalismo, pensada sempre através de uma visão colonialista, que nunca levou em conta a realidade e as demandas dos povos que aqui residiam, a Amazônia brasileira foi e é um polo de intensa exploração, e a mineração ocupa cada vez mais espaço nesse contexto (ARAÚJO; DE SALES BELO, 2016). A colonialidade, como mentalidade que domina e apaga outras formas de vivências (QUIJANO, 2005), têm em Rondônia um laboratório em constante florescer. Diante de todas essas questões, como pensar em outras possibilidades, que vão para além do modelo capitalista predatório atual?

Descolonizando o imaginário

O colonialismo em sua essência foi um regime da violência (CÉSAIRE, 2006), as marcas dessa violência ainda se mantêm no imaginário social, o racismo entranhado em nossa sociedade é a herança direta desse sistema, é através da colonialidade, como reprodutora do *modus* colonial (QUIJANO, 2005), que se legitima a dominação geográfica de novos espaços, hierarquizando em relações de poder, raça, cultura, territórios, gênero e epistemes. O imaginário sobre a necessidade de expandir a colonização da Amazônia, é um exemplo nítido dessa colonialidade.

Desta forma, para construir outros mundos possíveis, temos como possibilidade pensarmos formas de existência que vão para além da colonialidade, escapando de uma perspectiva norte-cêntrica, que limita as possibilidades de imaginação de outros mundos contrários à lógica capitalista. Nesse sentido, Acosta (2019) pontua algumas possibilidades já existentes em nossos territórios, em seus povos originários, que podem trazer algumas direções

a seguir para fora deste labirinto.

Entre essas possibilidades temos o Bem Viver (Sumak Kawsay), que é um modo de vida que preza o equilíbrio com a natureza, com a diversidade, respeitando os ciclos naturais do planeta, e reconhecendo seu valor intrínseco. Este saber ancestral, que em palavra é de origem Quéchua, tem, entretanto, suas perspectivas comuns entre diversos povos indígenas da América Latina (ACOSTA, 2019). O Bem Viver, pode ser o caminho para se construir outras relações com a natureza, fortalecendo o seu valor intrínseco, diferindo totalmente da concepção colonial capitalista de exploração desmedida.

A construção do entendimento de que a natureza é um sujeito de direitos também é muito importante para rompermos com os processos de destruição de florestas e de seus povos originários. Os Direitos da Natureza, tem como base a ruptura de uma concepção antropocêntrica de relação humano-natureza, que percebe o meio natural apenas como coisa subjugada para a exploração, para uma visão biocêntrica, que entende os ciclos da natureza, entendendo seu valor como algo intrínseco (GUDYNAS, 2020). Essa ruptura de visão antropocêntrica é fundamental para construir outras formas de vivência com o próprio meio, pensando na Amazônia e nos processos de expansão predatória na região, essa ruptura pode significar a sobrevivência de seu ecossistema.

Um exemplo concreto sobre a implementação dos Direitos de Natureza, é o caso emblemático do Equador, que em 2008 implementou na elaboração de sua constituição os Direitos da Natureza, delimitando de forma objetiva, os direitos intrínsecos da natureza, e a responsabilidade do estado e sociedade civil na preservação dos biomas do país (ACOSTA, 2019). Os Direitos da Natureza foram um passo muito grande para a preservação ambiental no Equador, que apesar das limitações, é o primeiro caso mundial de uma iniciativa concreta nesse sentido.

Outro ponto urgente a se analisar, se quisermos construir um outro modelo de sociedade, é questionar essa perspectiva unitária de desenvolvimento, baseado na ideia de crescimento econômico, que tem suas raízes fincadas num processo colonial de dependência econômica, e de exploração socioambiental. Nesse ponto, Acosta e Brand (2019) elucidam algumas alternativas sistêmicas que podem ser tomadas a nível regional e global, entre elas temos as perspectivas do Decrescimento e do Pós-extratativismo, que se pensadas em conjunto com o ideário do Bem Viver e dos Direitos da Natureza, podem construir pontes concretas para um mundo melhor.

O termo Decrescimento é um conceito econômico, e também político, que entende que o aumento constante do Produto Interno Bruto (PIB) de um país, não é algo sustentável a longo

prazo para o ecossistema global. Nisso, é necessário construir outras relações econômicas, que passam por questionar o consumismo global, optando por formas de consumo menos danosas ao meio ambiente, isto também significa, que países do norte global devem rever seus padrões de importações em grande escala de matérias primas de países periféricos do capitalismo. Já o conceito de Pós-extrativismo, trabalha com a construção de possibilidades sistêmicas para o próprio modelo de extrativismo industrial atual, que é insustentável ecologicamente, não é acabar com o consumo ambiental, mas propiciar transições que degradem o meio ambiente o menos possível, isso passa por rever a dependência econômica nesses setores da economia, e propor outras formas de desenvolvimento que afetem menos possível a natureza (ACOSTA; BRAND, 2019).

É necessário ter em mente, como afirma Acosta e Brand (2019) que essas perspectivas do Decrescimento e do Pós-extrativismo, só podem se efetivar de maneira conjunta, pensando Decrescimento principalmente como uma perspectiva para o norte global, e o Pós-extrativismo, como uma saída dos países periféricos, do labirinto de destruição ecológica do capitalismo. Esses dois modelos, pensados ainda na perspectiva do Bem viver, contemplando os Direitos da Natureza, podem ser importantes para construir outros caminhos possíveis.

Pensarmos em alternativas para o modelo extrativista atual, parece muitas vezes uma utopia, todavia é uma necessidade urgente, sabendo que nosso planeta é limitado em recursos e o aquecimento global é uma realidade. Cada vez mais se expande a fronteira de devastação da amazônia, o desmatamento, para a criação de gado, ou plantio de soja, a mineração, são atividades predatórias, com impactos socioambientais enormes. No caso específico da mineração, a “febre do metal”, avança de forma ilegal em terras indígenas, levando doenças, e destruição da fauna e flora local. O “homem-mercadoria”, como afirma os Yanomami, deixou de se comunicar com os espíritos ancestrais, se perdendo em sua ganância por metais, esquecendo da integração direta entre ser humano e natureza (Davi KOPENAWA; Bruce ALBERT, 2019).

Considerações Finais

A mineração na América Latina é um produto direto do colonialismo e do capitalismo predatório, países como o Brasil cada vez mais expandem sua fronteira extrativista, causando impactos diretos e indiretos a biodiversidade e a comunidades locais. Rondônia como um dos maiores exemplos de degradação ambiental no país, também sofre com os malefícios do avanço minerador, terras indígenas e reservas ambientais no estado estão cada vez mais ameaçadas pela

ilusão cega de crescimento a qualquer custo, sem medir os impactos a curto e a longo prazo dessas atividades.

As possíveis saídas desse labirinto colonial/capitalista em que este trabalho se propôs como objetivo, estão em questionar a própria noção de desenvolvimento unitário economicista que se tem no capitalismo. Voltando-se para cosmovisões dos povos originários e locais latinoamericanos como o Bem viver, que pensa uma sociedade para além de um ideário capitalista de produção e consumo, resgatando a valoração das relações humanas, e de sua relação harmônica com a natureza. Nesse aspecto, temos que também pensar nos Direitos da Natureza, fazendo uma mudança de uma perspectiva antropocêntrica, para uma biocêntrica, que tenha a natureza como sujeito de direitos, com valor intrínseco em si. Nisso, pensando Bem Viver e direitos da Natureza de maneira conjunta, podemos elaborar outras formas de produção e consumo, como as perspectivas do decrescimento e do pós-extrativismo, que contemplem a superação de um ideário de crescimento que nos leva para a destruição do planeta.

Por fim, sabendo que os componentes naturais não são infinitos, temos uma necessidade urgente de conceber outras formas de relação com a Natureza, que escapem do extrativismo predatório irracional capitalista, que sangra a terra, destrói biomas, envenena rios, adoecendo seres humanos e outros animais. As propostas trazidas neste texto passam essencialmente por ressignificar os horizontes, valorizando a vida e não a mercadoria em seu processo. Rondônia, assim como outros estados da região amazônica brasileira estão no centro atual da expansão extrativista, cabe a nós lutarmos em conjunto contra a barbárie generalizada, pensando não em outro tipo de desenvolvimento no capitalismo, mas questionando a própria noção capitalista colonial de desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Aberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. *Pós-extrativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

AMORIM, Valdenize Ramos de. *Garimpo: legalização da extração na frente de Porto Velho em que corresponde a APA (Área de Proteção Ambiental)*. [S.I.]. 2018.

ARÁOZ, Horacio Machado. *Mineração, genealogia do desastre: o extrativismo na América como origem da modernidade*. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

ARAÚJO, Marlon Aurélio Tapajós; DE SALES BELO, Patrícia. “Grandes projetos minerários

e comunidades tradicionais na Amazônia: impactos e perspectivas”. *Revista de Políticas Públicas*, v. 13, n. 2, p. 265-277, 2009. Disponível em <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/4770>. Acesso em 07 mar. 2021.

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. “Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo”. *Cad. CRH*, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, 2014. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/mT3sC6wQ46rf4M9W7dYcwSj/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 1 mar. 2021.

CÉSAIRE, Aimé. *Discursos sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

DA SILVA, Maria Aparecida; BURGEILE, Odete. “A Política de Migração e Colonização na Amazônia e em Rondônia e as diversas formas de se pensar esta região sob o viés político e econômico”. *Revista Labirinto (UNIR)*, v. 21, p. 383-399, 2015. Disponível em <https://periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/1238/0>. Acesso em 24 abr. 2021.

DILGER, Gerhard; PEREIRA FILHO, Jorge. “Apresentação à edição brasileira: Ousar pensar “fora da caixa””. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam Antonia; PEREIRA FILHO, Jorge (Ed.). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento; grupo permanente de trabalho sobre alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. P. 13-22.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
FEARNSIDE, Philip Martin. “Exploração Mineral na Amazônia Brasileira: o custo ambiental”. In: CASTRO, Edna Ramos de; CARMO, Eunápio Dutra do. *Dossiê Desastres e Crimes da Mineração em Barcarena*. Belém: NAEA: UFPA, 2019. p. 35-42. Disponível em https://www.researchgate.net/profile/Jondison-Rodrigues/publication/339913737_O_Capital_Internacional_na_Amazonia_a_exploracao_do_caulim_pela_Empresa_Imerys_em_Barcarena/links/5e6bb267a6fdccf994c63f19/O-Capital-Internacional-na-Amazonia-a-exploracao-do-caulim-pela-Empresa-Imerys-em-Barcarena.pdf#page=36. Acesso em 03 mar. 2021.

FERNANDES, Francisco Rego Chaves; ARAUJO, Eliane Rocha. *Mineração no Brasil: crescimento econômico e conflitos ambientais*. CETEM. 2016.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 12. Edição. São Paulo: L&PM, 1999.

GONÇALVES, Ricardo Junior de Assis Fernandes. “Capitalismo extrativista na América Latina e as contradições da mineração em grande escala no Brasil”. *Brazilian Journal of Latin American Studies*, vol. 15, n. 29, p. 38-55, jul/dez., 2016. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/prolam/article/view/133593>. Acesso em 7 mar. 2021.

GUDYNAS, Eduardo. *Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais*. São Paulo: Elefante, 2020.

HERRAIZ, Aurelio Diaz; DA SILVA, Maria de Nazaré Souza. “Diagnóstico socioambiental do extrativismo mineral familiar (garimpo) na calha do Rio Madeira, em Humaitá, Amazonas”. *Pegada: A Revista da Geografia do Trabalho*, v. 16, n. 2, 2015. Disponível em

<https://revista.fct.unesp.br/index.php/pegada/article/view/3892>. Acesso em 04 mar. 2021.

KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Cassio dos Santos. *Efeitos neuropsicológicos da exposição ao mercúrio em crianças e adolescentes da região do rio Madeira – Rondônia*. 2018. Mestrado (Instituto de Psicologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil. Disponível em <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/25938>. Acesso em 29 mar. 2021

MARQUES, Indira Rocha; MARQUES, Gilberto de Souza; ALVES, Fernando Araújo. A apropriação de recursos naturais na Amazônia: dependência, espoliação e saque. In: *A apropriação de recursos naturais na Amazônia: dependência, espoliação e saque*, [S.I.]. 2019, p. 99-108. Disponível em: <https://sep.org.br/anais/2019/Sesseos-Ordinarias/Sessao3.Mesas21_30/Mesa30/303.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2021.

MISSIATTO, Leandro. “Diferença ontológica: A dicotomia humana como espaço de produção da diferença colonial”. *Revista Epistemologias do Sul*, v. 4, n. 1, p. 22-45, 2020. Disponível em <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/2645>. Acesso em 01 mar. 2021.

MOURÃO, Dennys de Souza *et al.* *Avaliação da exposição ao mercúrio em comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia*. 2016. Mestrado em Ciências (Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública e Meio Ambiente) - Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Disponível em <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/20050>. Acesso em 29 mar. 2021.

MULER, Ana Cláudia. “Dimensão Vivencial das Mulheres que viveram no Garimpo Bom Futuro (1987–1991)”. *Jamaxi*, v. 3, n. 2, 2019. Disponível em <https://periodicos.ufac.br/index.php/jamaxi/article/view/1325>. Acesso em 04 mar. 2021.

NASCIMENTO, Cláudia Pinheiro. “O processo de ocupação e urbanização de Rondônia: uma análise das transformações sociais e espaciais”. *Revista de Geografia*, Recife, v. 27, n. 2, p. 53-69, 2010. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistageografia/article/view/228806/23218>. Acesso em 21 abr. 2021.

NASCIMENTO, Vagner Ferreira do *et al.* “Vulnerabilidades em saúde de garimpeiros de uma região amazônica”. *Enfermería Actual de Costa Rica*, San José, n. 37, p. 30-49, dec., 2019. Disponível em <https://www.scielo.sa.cr/pdf/enfermeria/n37/1409-4568-enfermeria-37-30.pdf>. Acesso em 04 mar. 2021.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; DE ARAÚJO QUENTAL, Pedro. “Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina”. *Polis. Revista Latino-americana*, n. 31, 2012. Disponível em <https://journals.openedition.org/polis/3749>. Acesso em 20. abr. 2021.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo. (Ed.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales= Conselho Latino-americano de Ciências Sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 227-278.

SEABRA, Raphael Lana. “Dependentismo à teoria marxista da dependência: uma sintética

crítica desta transição”. *Soc. Estado*, Brasília, v. 34, n. 1, p. 261-283, 2019. Disponível em <https://www.scielo.br/j/se/a/z9cXfjmNFJsXkhmCWvzRNVF/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 19 abr. 2021.

SILVA, Ricardo Gilson da Costa; LIMA, Luís Augusto Pereira. *Nota Técnica 001/2019: Cartografia da Mineração em Terras Indígenas de Rondônia*. Rondônia: Fundação Universidade Federal de Rondônia, 2019. Disponível em https://www.unir.br/noticias_arquivos/27556_nota_tecnica_001_2019_gtga_unir.pdf. Acesso em 29 mar. 2021.

SVAMPA, Maristella. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante, 2019.

TAVARES, Henrique Neuto. *Exposição humana ao mercúrio associada aos hábitos alimentares de comunidades no alto Rio Madeira*. 2020. Mestrado em Ciências Ambientais (Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais) - Universidade de Brasília. Brasília, DF, Brasil. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/40221>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

TURCHI, Lenita Maria. “A colonização dirigida no processo de expansão e ocupação da fronteira agrícola: território federal de Rondônia”. *Anais*, p. 297-334, 2015. Disponível em <http://abep.org.br/~abeporgb/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/196/192>. Acesso em 21 abr. 2021.

VIEIRA, Elias Antonio. “A (in) sustentabilidade da indústria da mineração no Brasil”. *Estação Científica (UNIFAP)*, v. 1, n. 2, p. 1-15, 2011. Disponível em <https://periodicos.unifap.br/index.php/estacao/article/view/248>. Acesso em 03 mar. 2021.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

EMOÇÃO, MOVIMENTO, TRANSFORMAÇÃO: RESISTÊNCIA ÀS DITADURAS NO CONE SUL

EMOTION, MOVEMENT, TRANSFORMATION: RESISTANCE TO
DICTATORSHIPS IN THE SOUTHERN CONE

EMOCIÓN, MOVIMIENTO, TRANSFORMACIÓN: RESISTENCIA A LAS DICTADURAS
EN EL CONO SUR

Renata Cavazzana da Silva⁶³

Resenha

WOLFF, C. S. *Políticas da emoção e do gênero no Cone Sul*. Curitiba: Brazil Publishing, 2021.

“As emoções estão, afinal, em movimento [...]” –
Sara Ahmed, 2013.

“*Políticas da emoção e do gênero no Cone Sul*” conta histórias de mulheres que lutaram contra as ditaduras em Argentina, Brasil, Chile, Paraguai e Uruguai, entre as décadas de 1960 e 1980, a partir do encontro profícuo dos campos da história das emoções e dos estudos feministas e de gênero. Contestando as fronteiras entre a razão e a emoção, os artigos da coletânea buscam evidenciar os afetos como um dos elementos centrais para a formação dos diversos movimentos sociais nos quais se engajaram as militantes, bem como a importância das emoções para a manutenção da luta organizada contra a ditadura. Cada um dos capítulos analisam o tema através de uma emoção diferente, como amizade, amor, voluntariedade, coragem, medo, riso, luto, solidariedade, maternidade e culpa, raiva e ódio, e, por fim, esperança.

A obra é um dos materiais produzidos ao longo do projeto de pesquisa “*Políticas das emoções e do gênero na resistência às ditaduras no Cone Sul*”⁶⁴, desenvolvido sob a coordenação de Cristina Scheibe Wolff, pesquisadora feminista e professora titular do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), recentemente homenageada pelo Prêmio Mulheres na Ciência 2021, promovido pela Pró-Reitoria de Pesquisa (Propesq/UFSC). Desde 2004, a trajetória da historiadora tem sido dedicada a pesquisas sobre

⁶³ Feminista negra. Mestranda em História Global pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGH/UFSC). Integrante do Laboratório de Estudos de Gênero e História (LEGH/UFSC). O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil (132001/2021-7).

⁶⁴ O projeto foi desenvolvido entre 2016 e 2021, com o apoio do Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia (CNPq), viabilizado pelo Edital Universal 2016. Além do livro, um material audiovisual foi produzido como recurso didático. Para cada capítulo, há um vídeo correspondente. As produções audiovisuais estão disponíveis gratuitamente no canal do YouTube do Laboratório de Estudos de Gênero e História (LEGH/UFSC), que pode ser acessado através do link <https://www.youtube.com/generoehistoria>

gênero, feminismo e ditaduras no Cone Sul, concretizadas por um intenso trabalho colaborativo ao lado de colegas pesquisadoras reunidas em torno do Laboratório de Estudos de Gênero e História (LEGH/UFSC).

Durante o projeto, as pesquisadoras que assinam os artigos puderam se debruçar sobre um rico acervo de fontes orais e impressas, que tem sido construído por meio da coleta de entrevistas e publicações feministas (como jornais e boletins) desde investigações anteriores, em um esforço de reunir e organizar documentos em um acervo acadêmico feminista – prática metodológica e política que tem se consolidado no campo da pesquisa histórica (Binah IRE; Janine SILVA, 2019). Dessa forma, o livro pode ser considerado como um dos frutos de mais de uma década de pesquisa coletiva, que viabilizou diversos outros projetos e publicações, como a coletânea “*Mulheres de luta: feminismo e esquerdas no Brasil (1964-1958)*”, publicada em 2019.⁶⁵

“*Políticas da emoção e do gênero...*” é um trabalho que dialoga com a “virada afetiva”, a partir de uma crítica feminista. Sem almejar uma definição unívoca das emoções, o objetivo do livro é buscar o que havia de inteligível nos afetos que emergiram das experiências das mulheres que viveram sob a ditadura, refletindo também sobre como as emoções compunham as mobilizações e as estratégias dos movimentos sociais. Nesse sentido, os afetos são compreendidos como forças potencializadoras da ação e como ferramentas epistemológicas para a elaboração de um novo projeto de sociedade. Portanto, as emoções são apreendidas como práticas sociais e culturais, conforme as reflexões da teórica feminista Sara Ahmed (2013). É importante destacar que o livro parte de uma abordagem que não diferencia as categorias de emoção e afeto, escolha que reflete o foco dado à historicização das emoções e a rejeição da noção de emoção como um aspecto universal e essencialista, descolado da realidade social.

Como analisa Mabel Moranã (2012), o afeto modela a relação da comunidade com seu passado, as formas de leitura do presente e a projeção do futuro, em concordância ou oposição aos projetos dominantes, permeando relações intersubjetivas, o doméstico e a intimidade, infiltrando-se em todos os níveis da esfera pública. Ou seja, se o afeto expressa as emoções, estados e modos de ser da subjetividade, conecta indivíduos, espaços e eventos, dissemina energia, desorganiza e desnaturaliza produtivamente o *status quo*, é através do afetar e ser afetado que o sujeito participa de uma dinâmica de interpelação que, longe de ser mecânica ou

⁶⁵ Todas as publicações do grupo podem ser acessadas gratuitamente no link <http://www.leg.h.cfh.ufsc.br/publicacoes/>. O projeto “*Mulheres de luta...*” também deu origem a uma série de materiais audiovisuais, disponíveis no mesmo canal do YouTube.

deliberada, se abre imprevisivelmente à criatividade da resistência e da mudança (MORAÑA, 2012). É o que veremos a seguir.

O capítulo que abre o livro, intitulado “‘As pessoas não podem resistir sozinhas’: memórias, amizade e gênero na resistência às ditaduras no Cone Sul” e escrito por Alina Nunes e Lara Lucena Zacchi, aborda a amizade nascida em grupos de reflexão no exílio e no cárcere, como um sentimento que toma forma de luta, resistência e sobrevivência. De acordo com as autoras, amizade é uma emoção voluntária, fruto de escolhas e construções sociais, e também de contextos e gostos, envolvendo um sentimento de identidade com práticas de sociabilidade e trocas, além das opressões, ideias e sonhos compartilhados. Foi a partir de um “nós” feminista que laços duradouros de amizades foram possíveis.

Também o amor foi instrumento de resistência e de luta, como analisa Luisa Dornelles Briggmann, em “Amores revolucionários: casais militantes nas ditaduras do Cone Sul”. A ditadura restringiu as possibilidades de formação de casais entre militantes de esquerda, ao mesmo tempo em que a emergência de um novo modelo de relacionamento, baseado na compreensão, na realização pessoal e na equidade, estimulava o envolvimento romântico entre companheiros e companheiras de luta. Nesse contexto, o amor vinha sempre acompanhado do medo da morte, do desaparecimento e do sofrimento: os casais militantes eram frequentemente submetidos ao que os militares chamavam de “teste do amor”, que consistia no uso da tortura de um companheiro como fonte de tortura psicológica, com o objetivo de extrair informações a respeito das organizações. Entretanto, muitas mulheres relatam que, ao serem submetidas a esse tipo de situação, sentiam-se ainda mais fortalecidas pelo amor, assim como aquelas que continuaram a luta em nome dos companheiros mortos.

Na sequência, Elaine Schmitt e Cristina Scheibe Wolff exploram, em “Voluntariedade na fotojornalismo de Adriana Lestido”, o caráter gendrado das emoções: enquanto mulheres são caracterizadas como voluntárias, os homens considerados sujeitos com força de vontade. Para as autoras, voluntariedade é uma vontade que deseja e contraria as prescrições sociais, movendo-se contra a corrente. E foi essa emoção que levou Adriana Lestido à arte como uma forma de lidar com as dores da perda de Guillermo “Willy” Moralli, militante da Vanguardia Comunista com quem foi casada. A câmera fotográfica se tornou sua ferramenta de resistência diante das violações dos direitos humanos, e a fotografia, uma possibilidade de construção e denúncia.

A voluntariedade exige coragem. Isabela Marques Fuchs e Gabriele Marchioro Gomes contam, em “Coragem, resistência e afetos nas ditaduras do Cone Sul”, tristes atos de bravura de mulheres e homens diante da luta armada e da tortura. Submetidas à violência, as mulheres

que resistiram às ditaduras foram duplamente corajosas ao enfrentar o poder militar e ao transgredir papéis de gênero. As autoras mostram que coragem era exigida não apenas em grandes atos, na luta armada ou na resistência à tortura, mas era também necessária à sobrevivência cotidiana.

Luiz Augusto Possamai Borges, analisando o movimento homossexual paulista, lembra que coragem não significa ausência do medo. Em “Cartografias do medo e das sexualidades dissidentes nas ditaduras do Cone Sul”, aborda o conflito entre a esperança e o medo, que coloca um impasse para aqueles que desejam transformar a própria vida através da ação coletiva. Segundo o historiador, o medo reflete uma situação de vida precária, de incerteza, de ansiedade e está ligado à sobrevivência, como um mecanismo de defesa. Contudo, mina a potência e separa os corpos, tentando impedir a ação, o movimento e, em consequência, a transformação. O uso do medo como ferramenta política e ideológica do Estado impede a liberdade de circular, bem como as redes de afeto e de amizade, imprimindo nos corpos as forças das hierarquias de poder.

Em “O melhor do humor e dos feminismos: o riso feminista na resistência às ditaduras do Cone Sul”, Cintia Lima Crescêncio escreve sobre o riso em tempos sérios. O riso é lembrado pelas mulheres com sentimentos como a raiva, causados por memórias de pequenas traições machistas, como as “brincadeiras” dos companheiros de luta e das charges antifeministas publicadas em jornais como O Pasquim, analisadas pela historiadora como manifestações de violências simbólicas contra as mulheres e uma quebra do pacto democrático. Por outro lado, mesmo que pouco lembrado, o riso feminista sobre o absurdo, entre companheiras, na imprensa alternativa, no humor gráfico feminista, nas memórias das festas e encontros proporcionados pelo feminismo, colocam em xeque o estereótipo de feministas mal-humoradas.

Mateus Gustavo Coelho, em “Transformando luto em luta: o papel do luto como mobilizador na luta contra as ditaduras do Cone Sul” analisa o luto e seu papel mobilizador, que levou muitas mulheres a desafiar os limites entre espaço doméstico e esfera pública. As Mães da Praça de Maio são comparadas a Antígonas da luta contra as ditaduras. De acordo com o filósofo, na medida que a emoção solitária não é uma moção, um movimento – isto é, uma emoção –, o luto é sempre um processo e um sentimento coletivo, posto que ao nos depararmos com a morte e a nossa própria finitude, instala-se um desejo de mudança.

Em “Afetos construídos: solidariedade na resistência às ditaduras do Cone Sul”, Kelly Cristina Teixeira e Tamy Amorim da Silva refletem sobre a solidariedade como um ato, uma intervenção na realidade, uma forma de resistência que se expressa em propostas políticas e práticas coletivas racionalizadas, sendo a emoção um conjunto de movimentos afetivos que

produzem ações. A despeito da cultura do medo como uma prática política produzida pelo Estado, a solidariedade foi exercida cotidianamente, à margem da lei das ditaduras por organizações como a Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Paraguay (CODEHUP) e o Movimento Feminino pela Anistia, núcleo de Minas Gerais. A solidariedade é um afeto potencializador do movimento, pois significava seguir impulso de participar, de fazer algo, apesar do risco constante.

A partir de um distanciamento do julgamento moral, Athaysi Colaço Gomes e Laíza Fuckner Molmelstet, analisam a culpa, enquanto um sentimento cristão, e sua relação com a maternidade, mobilizada como ferramenta de repressão pelos agentes da ditadura em “‘Quem me leva os meus fantasmas?’: Culpa e maternidade nas ditaduras do Cone Sul”. Como analisam as autoras, os discursos militares defendiam ideais de sociedade conservadores e coloniais, baseados na imposição da performance dos estereótipos de gênero em construção pela cisgeneridade. Nesse sentido, era fundamental o ideal da mulher como dona de casa, esposa e mãe, em oposição às mulheres que estavam identificadas com a resistência à ditadura, vistas como uma ameaça à estabilidade das normas de gênero, à família e à pátria. Entretanto, os discursos normativos de sacralização do relacionamento entre mãe/filhas foram deliberadamente negligenciados pelos torturadores: separavam mães e filhas, torturavam crianças e as utilizavam como moeda de troca para extrair informações das militantes sobre as organizações de que faziam parte.

“A potência da raiva e os efeitos do ódio político nas narrativas sobre as ditaduras no Cone Sul”, de Ale Mujica Rodriguez, Aline Dias dos Santos e Morgani Guzzo, aborda as potências da raiva como uma emoção coletiva e sobre os usos políticos do ódio pela ditadura. A partir de marcos teóricos do feminismo negro, as autoras analisam a raiva como um sentimento que marca a identificação das mulheres com o feminismo. O “nós” feminista se constrói com a percepção e a identificação com a raiva da outra, mediada pela dor. A resposta à dor exige a raiva na elaboração de um sentido para mover-se contra a dor, para pôr fim a esse ultraje. Por outro lado, o ódio é a fúria que promove a exclusão, cuja finalidade é a morte e a destruição.

Cristina Scheibe Wolff e Vera Fátima Gasparetto, em “Esperança Equilibrada: emoções e gênero nas lutas contra as ditaduras no Cone Sul”, delineiam a presença da esperança em todos os movimentos políticos, analisando que, sem essa emoção, não há razões para lutar e os objetivos políticos são perdidos. A esperança marcou discursos e símbolos das esquerdas, sendo força motora dos sonhos, das utopias e das lutas dos movimentos sociais contra a ditadura e por

um mundo melhor. Dessa forma, a esperança surgia de um projeto de futuro e se transformava em uma ação no presente.

Para pesquisadoras e leitoras que desejam se aprofundar mais no debate sobre gênero e emoções, o texto “Gênero, emoções e afetos na política”, assinado por Cristina Scheibe Wolff encerra a coletânea abordando as questões teóricas e epistemológicas que conduziram a pesquisa.

“*Políticas das emoções e do gênero...*” nos mostra que escrever uma história das emoções a partir de uma análise de gênero exige um olhar novo, muito diferente do que estamos acostumadas. Dessa nova perspectiva, a história pode ser contada de maneira muito mais humana, trazendo à tona um aspecto significativo das lutas contra as ditaduras, ignorado por boa parte da historiografia: as emoções, silenciadas pelo contexto da repressão e dificilmente nomeadas pela história.

Como analisa Sara Ahmed (2013), as emoções não existem por si só, mas são informadas pela cultura, delineadas por histórias e memórias e, portanto, são aprendidas. Embora esse conhecimento seja certamente corporificado, o sentir está sempre mediado pela história, de modo que dizer o que alguém sente diante de determinado objeto, é dizer quem é essa pessoa. Nesse sentido, as emoções analisadas estão bem apresentadas e articuladas ao contexto histórico, assim como a expressão dos afetos são enquadradas nas experiências das mulheres a partir de uma análise de gênero. Esse esforço de historicização das emoções, combinados às fontes orais e fotográficas apresentadas no livro, conferem ainda maior impacto às histórias contadas.

Apesar do evidente cuidado com o caráter histórico e contingente das emoções, a grande maioria dos artigos ignoram as implicações da raça em suas análises, compreendendo o gênero como a diferença fundamental das relações sociais, e as experiências das mulheres brancas como suficientes para explicá-la. Entretanto, como critica Lélia Gonzalez (2021), a razão é branca, enquanto a emoção é negra. De acordo com a filósofa, ainda na década de 1980, feministas negras foram apontadas por serem “emocionais” ao se indignarem e levantarem suas vozes contra o racismo e o sexismo. Apesar disso, a emoção e a subjetividade atribuídas à militância dessas mulheres foram apropriadas pelo discurso feminista negro, de modo que não implicaram a renúncia à razão, mas, ao contrário, consistiam em uma forma de torná-la mais concreta e humana, e menos abstrata e metafísica (GONZÁLEZ, 2021).

Mais recentemente, teóricas feministas da “virada afetiva”, como Helena López (2014), têm também constatado que as emoções são uma instância epistemológica, que provém da racionalidade e exigem uma reelaboração produtiva para se ativar como uma ação

transformadora. A partir desse quadro, evocando a emoção nas lutas contra as ditaduras no Cone Sul, o livro “*Políticas das emoções e do gênero...*” evidencia que o uso das emoções é um meio indispensável e potencial para o pensamento e os movimentos sociais, especialmente em um contexto em que a morte e a tortura têm sido normalizadas. Dessa forma, prova que o afeto é um aspecto fundamental para a compreensão e transformação do mundo. Não há razão pura na construção de uma nova sociedade.

REFERÊNCIAS

AHMED, S. *The cultural politics of emotion*. [s. l.], p. 1–224, 2013. Available at: <https://doi.org/10.4324/9780203700372>.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. RIOS, Flavia; LIMA, Márcia. *Lélia Gonzalez, Por um feminismo afro-latino-americano*. Ensaios, intervenções e diálogos. 2020.

IRE, Binah. SILVA, Janine Gomes. O acervo do Laboratório de Estudos de Gênero e História – LEGH: pesquisas e histórias feministas. DE MELLO, Soraia Carolina; ZANDONÁ, Jair; WOLFF, Cristina Scheibe (Orgs.). *Mulheres de luta: feminismo e esquerdas no Brasil (1964-1985)*. Editora Appris, 2019.

LÓPEZ, Helena. Emociones, afectividad, feminismo. SABIDO, Olga. GARCÍA, Adriana (eds.) *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*. México: UAM-A, 2014: 257-275. ISBN: 978-607-28-0261-2.

MORAÑA, Mabel. El afecto en la caja de herramientas. In: MORAÑA, Mabel y PRADO, Ignacio M. S. (eds.) *El lenguaje de las emociones*. Madrid: Iberoamerican, 2012. P. 313-338.

WOLFF, C. S. *Políticas da emoção e do gênero no Cone Sul*. Curitiba: Brazil Publishing, 2021.

SEM MEDO, VIVER UMA VIDA DE MULHER-MILITANTE: ENTREVISTA COM ROSELITA VITOR DA COSTA ALBUQUERQUE⁶⁶

WITHOUT FEAR, LIVE THE LIFE OF A WOMAN MILITANT:
INTERVIEW WITH ROSELITA VITOR DA COSTA ALBUQUERQUE

SIN MIEDO, VIVA LA VIDA DE UNA MUJER MILITANTE:
ENTREVISTA A ROSELITA VITOR DA COSTA ALBUQUERQUE

Dayane Nascimento Sobreira⁶⁷

Glória de Lourdes Freire Rabay⁶⁸

Roselita Vitor da Costa Albuquerque é mulher negra, mãe de três filhos, camponesa e sindicalista. É integrante da ASA Paraíba⁶⁹ e da coordenação do Polo Sindical da Borborema⁷⁰, este responsável pela realização da Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia, que ocorre anualmente no território. Roselita, ou Rose, como é conhecida, é natural de Remígio, no agreste da Paraíba, e é assentada da Reforma Agrária. Sua história de militância iniciou-se já na juventude, tendo atuado junto à Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP). Ingressou, após cinco anos na PJMP, no sindicalismo rural no município de Remígio-PB. Sua história é atravessada pela luta pela terra e contra as diversas formas de exploração e opressão que incide sob a classe trabalhadora no Nordeste e no Brasil, principalmente entre as mulheres, impactadas por múltiplas violências. Considerada uma referência para o movimento de mulheres do campo, Rose se ergue enquanto uma voz insurgente em meio a espaços predominantemente masculinos, como os sindicatos dos/das trabalhadores/as rurais. Em abril de 2021, foi homenageada, juntamente com a professora Glória Rabay e Gilberta Santos Soares, pela Assembleia

⁶⁶ Entrevista concedida ao Podcast Paraibanas, que conta histórias de mulheres e grupos de mulheres que fizeram e fazem história na Paraíba. O episódio foi ao ar no dia 13 de março de 2022 em todas as plataformas digitais. Cf.: <<https://linktr.ee/podcastparaibanas>>. Acesso em: 13 abr. 2022. A transcrição foi realizada por Flávia Pereira Machado (professora do IFG/Goiânia e Doutoranda em História/UFG). A revisão foi feita pelas autoras.

⁶⁷ Doutora em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo pela Universidade Federal da Bahia. É professora substituta na Universidade Estadual da Paraíba e integrante da equipe do Podcast Paraibanas. E-mail: dayanesobreira26@gmail.com.

⁶⁸ Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. É professora na Universidade Federal da Paraíba e integrante da equipe do Podcast Paraibanas. E-mail: gloriarabay@gmail.com.

⁶⁹ Articulação do Semiárido Brasileiro é uma rede que propaga e põe em prática o projeto de convivência com o semiárido. É formada por organizações da sociedade civil, fóruns e redes nos dez estados que compõem o semiárido brasileiro (Cf. <https://www.asabrasil.org.br/sobre-nos/historia>).

⁷⁰ O Polo Sindical da Borborema é formado por uma rede de 14 sindicatos de trabalhadoras e trabalhadores rurais (STRs), aproximadamente 150 associações comunitárias e uma organização regional de agricultores/as agroecológicos na região do agreste da Paraíba (Cf. <https://www.facebook.com/polodaborborema/>).

Legislativa da Paraíba (ALPB), que concedeu a elas o Diploma Mulher Cidadã Anayde Beiriz⁷¹, por suas histórias, ações e representatividade na luta pela cidadania das mulheres na Paraíba.

Glória Rabay: Rose, fala um pouco sobre a sua história de vida, onde você nasceu, como se deu os primeiros passos na militância.

Roselita Vitor: Eu me chamo Roselita, mas todo mundo me conhece por Rose. Eu nasci no Sítio Jenipapo, uma comunidade rural aqui de Remígio, fica numa área mais de brejo, mais úmida. Lembro muito dessa infância, onde tinha muito pé de jaca, tinha muita fruta, laranja, então me criei nesse ambiente. E me apaixonei muito. Ao sair do sítio, eu sou filha e neta de agricultores sem-terra, e como muita gente, quando eu estava, mais ou menos com 12 anos de idade, o patrão disse: “– Oh vou vender aqui o sítio e vocês precisam sair daqui”. Então eu fui morar numa das primeiras favelas de Remígio, isso em 1984, que se chamava Matadouro, porque lá tinha um abatedouro público e uma comunidade de muitas famílias como a nossa, de agricultores sem-terra que trabalhavam para outros e iam fazendo casas, ali iam ficando. Eu vivi muito tempo nessa comunidade e lá eu me encontrei com o movimento, que foi uma das referências para minha vida e para minha militância, que foi a Pastoral da Juventude do Meio Popular. E nessa época o arcebispo da Paraíba era Dom José Maria Pires, ainda tinha as Comunidades Eclesiais de Base. E o movimento, ele era um movimento de juventude rural e movimento de juventude da periferia. Foi nesse movimento que eu descobri a minha militância, foi nesse movimento que eu comecei a me questionar que a desigualdade que a minha família vivia e que os outros vizinhos viviam, não era por acaso. Era uma injustiça social que vivíamos e entender que não era por conta de Deus que tinha tanta gente pobre, que tinha tanta gente que não tinha um lar digno para viver. Então eu me descobri militante nesse período. E é uma comunidade ainda muito forte na minha vida porque minha mãe mora lá, minha irmã mora lá, meu irmão também mora lá, é uma comunidade que eu visito, porque lá tenho muitas comadres, afilhadas, jovens que militaram comigo e que vivem lá ainda. Outros foram embora, moram em São Paulo. Mas esse foi o início da minha militância, foi nessa pastoral, e a gente fazia muito trabalho de base com os jovens da periferia da cidade de Remígio, mas também com jovens rurais. Então esse foi o momento que eu entendi que precisávamos falar das injustiças sociais,

⁷¹ O Prêmio Diploma Mulher Cidadã Anayde Beiriz foi instituído em 2002 pela referida Assembleia Legislativa da Paraíba com o objetivo de homenagear mulheres que contribuíram e contribuem na defesa dos seus direitos. Anayde Beiriz foi uma poeta e professora paraibana, personagem central nos acontecimentos que foram o plano de fundo para a chamada Revolução de 1930 (Cf. <http://www.al.pb.leg.br/39368/assembleia-homenageia-mulheres-paraibanas-com-o-diploma-mulher-cidada-anayde-beiriz.html>).

inclusive começar a fazer um trabalho de reflexão de que a pobreza não era uma coisa que Deus queria, que algumas pessoas vivessem bem e outras não. Esse foi o meu primeiro momento de militante jovem nesse período.

Dayane Sobreira: E como foram os primeiros passos no sindicalismo? Você pode falar para a gente um pouquinho sobre o processo de formação do Polo da Borborema?

Roselita Vitor: Então, na militância, por exemplo, da Pastoral de Juventude, em 1991 a gente começa a construir o Partido dos Trabalhadores no município, depois a gente, não tinha só eu, eu estava vindo da Pastoral, mas tinha companheiros que estavam criando o partido, tinha o companheiro Euzébio que vinha do Movimento Sem Terra, tinha outros jovens que vinham também de outras atividades, e eram todos jovens de origem rural. O sindicalismo, inclusive em Remígio, era um sindicalismo que estava à beira do fracasso, só para vocês terem uma ideia, era um sindicato que em 1992 tinha cinquenta sócios em dias, e um senhor já muito idoso, ele disse assim: “ – Vocês querem tomar conta desse sindicato?”. Já era hora da gente ir para um espaço, para a gente realizar aquele desejo que tínhamos de organizar os agricultores e as agricultoras. Então em agosto de 1993 eu fui participar, fui convidada a contribuir no Sindicato, isso porque eu já conhecia muitas pessoas da Pastoral, meus pais ainda continuavam trabalhando na agricultura, mesmo a gente morando no bairro, mas meu pai e minha mãe sempre tiveram roçados. Começamos a articular eleição, fizemos uma eleição, ficou ainda algumas pessoas da antiga diretoria. E lá na parede do sindicato tinha os generais, a gente já foi tirando aquilo tudo de lá e foi assim, foi bem complicado também porque outras pessoas que estavam lá a mais tempo disseram que não era para a gente tirar, esse foi um momento muito forte. Isso foi em agosto de 1993, quando eu entrei, e em dezembro de 1993 a AS-PTA⁷² chegou na região. A AS-PTA é uma organização não-governamental que tem uma sede no Rio de Janeiro, e estavam montando um escritório na Paraíba e sabiam mais ou menos a região onde a agricultura era forte e tinham a intenção de trabalhar com os sindicatos, a partir do departamento rural da CUT⁷³, que existia nesse período. Foi quando a gente teve uma reunião com a CUT e com essa articulação que tinha aqui no Brejo, era uma articulação da CUT que fazia um processo de formação. Era aquele sindicalismo muito mais de discurso, um sindicalismo que

⁷² AS-PTA (Agricultura Familiar e Agroecologia) é uma associação de direito civil sem fins lucrativos que atua, desde 1983, com o objetivo de fortalecer a agricultura familiar e promover o desenvolvimento rural sustentável no Brasil. A organização tem escritórios nos estados do Rio de Janeiro e Paraíba (Cf. <http://aspta.org.br/quem-somos/>).

⁷³ Central Única dos Trabalhadores.

não tinha muita raiz na prática da vivência dos camponeses. A gente começa uma experiência também em sindicalismo e agroecologia com dois sindicatos do município de Remígio, onde eu moro, e o sindicato de Solânea, e a gente começou um trabalho de sindicalismo e de agroecologia, que era ir para as propriedades das famílias agricultoras, entender quais eram os problemas da agricultura, o que os agricultores e as agricultoras estavam fazendo para sobreviver no campo. Nesse momento o município era tomado pelo latifúndio. Você tinha muitos poucos agricultores que eram donos da terra, a maioria trabalhava para o patrão, esses não tinham muita autonomia de dizer o que queriam fazer, a terra não era deles. Mas a gente iniciou esse trabalho. Mais tarde envolveu os sindicatos de Lagoa Seca e de Alagoa Nova, eram sindicatos que já tinham uma luta em torno da EMPASA⁷⁴ de Campina Grande, que era para garantir um espaço para que os agricultores pudessem vender os seus produtos. O Polo começa a se articular por essa luta. Depois, uma outra luta forte na construção do Polo foi a ocupação do INSS⁷⁵, aqui no município de Esperança, muito próximo a Remígio, pela forma como tratavam os trabalhadores no acesso aos direitos previdenciários, da aposentadoria, de pensão. Muitos dos funcionários pediam as mãos dos agricultores e das agricultoras para dizer se era agricultor ou não, e aquilo era uma forma de humilhação. A gente fez a ocupação do posto em 1997, ocupamos o posto do INSS com os sindicatos da região, muitos sindicatos se envolveram. Na verdade, nossa experiência no Polo começou com três sindicatos, hoje a gente atua em 14 municípios aqui do território da Borborema, construindo esse projeto de agricultura familiar agroecológica e de sindicalismo. Então, é mais ou menos essa ação que a gente tem. E a gente vai se organizando, as experiências em agroecologia vão assumindo um papel muito forte porque o sindicato que até então era de birô, onde os diretores ficavam lá esperando as pessoas virem, os diretores passam a sair daquelas cadeiras de ficar esperando e vão para o campo entender os problemas da agricultura. E isso foi um momento muito forte, em que os agricultores começam a dizer que esse sindicato é importante, porque ele sai da sua sede e vem para cá, para entender quais são os nossos problemas. Isso foi gerando uma série de reflexões nos sindicatos vizinhos, a ponto de em 2001 a gente ampliar a nossa ação que até então estava em sete e foi para 14 municípios. E assim tem sido essa a ação política do Polo, de construir um sindicalismo que seja menos burocrático e mais participativo. Claro que isso tem sindicatos que avançaram mais, compreenderam com mais clareza a nossa ação, tem uns ainda com dificuldades, mas na maioria é uma ação muito forte de reconhecimento da ação política. E os agricultores que antes não eram vistos como sujeitos de construção de um processo de inovação

⁷⁴ Empresa Paraibana de Abastecimento e Serviços Agrícolas.

⁷⁵ Instituto Nacional do Seguro Social.

do seu território, começam a se reconhecer, que eles têm saber, que eles podem mudar, que eles têm sabedoria, que eles são pessoas importantes. Isso foi uma diferença muito grande na ação política aqui no território.

Dayane Sobreira: No Polo é importante a atuação da Comissão de Mulheres, que se organizam anualmente para a realização da Marcha pela Vida das Mulheres. Nas marchas, além de participar do processo de formação e preparação, você também atua junto a um grupo de teatro, fazendo geralmente, o papel de Margarida, nas peças que já viraram tradição, não é verdade?!

Roselita Vitor: A gente tem aqui uma das ações que é a Marcha pela Vida das Mulheres e pela Agroecologia. Essa ação de trazer as mulheres é porque elas foram invisíveis muito tempo, no sindicalismo, um sindicalismo marcado muito fortemente pela presença dos homens, e também da invisibilidade das mulheres agricultoras. Então a gente, muitas vezes, fazia uma reunião do Polo e estava lá aquela reunião cheia de homens, e onde estão as mulheres? Cadê as mulheres? E quando a gente acampa, a gente via que tinha muitas mulheres que faziam experiências, que estavam lá conservando as plantas medicinais, as sementes, a criação. E por que que essas mulheres não aparecem? Era a pergunta que a gente se fazia. Por que essas mulheres não vêm? Então a gente começou a sistematizar experiências de mulheres, trazer essas experiências para os espaços coletivos, que deu origem à Comissão Regional de Saúde e Alimentação, e foi a partir daí que a luta das mulheres foi sendo visibilizada dentro do espaço do Polo. A gente foi trazendo a importância das experiências delas, que tinha para a agricultura familiar, o conhecimento, a sabedoria das mulheres. Esse foi um ponto inicial do nosso trabalho. Depois a violência começa a chegar a partir de falas muito tímidas das mulheres, inclusive quando a gente convidava as mulheres agricultoras para esses espaços, muitas vezes a gente mandava o bilhetinho pelo companheiro, e esse bilhete não chegava e nem a mulher também chegava na reunião. E a gente perguntava: “– A senhora recebeu?”, “– Não recebi”. A gente começou a saber que eles não entregavam as comunicações que a gente mandava, geralmente, ele quem mais vinha à cidade, o homem. Mas depois a gente começou a ver que tinha mulher que não podia vir nem de mototáxi para a reunião, porque eles não deixavam. E essas violências assim, começaram a chegar no espaço e a gente começou a ver que a gente deveria tratar, que essa era uma violência. Então a Marcha vai se construindo por dentro desse espaço de formação e de visibilidade das experiências das mulheres. Hoje a gente diz que a gente tem aquele dia da Marcha, mas a Marcha para a gente, é todo dia quando a gente enfrenta o machismo no sindicalismo, quando a gente enfrenta o machismo em uma reunião de coordenação, quando a

gente fica sabendo porque a mulher não participou, tal agricultora não veio. Esse enfrentamento, ele é cotidiano e gerou muita polêmica. E eu acho que nem sempre as coisas mudam dentro da vontade desejada, que muitas até falavam: “– Eu queria que ele reconhecesse”. A gente disse também, mas esse reconhecimento, muitas vezes, precisa ser dentro de muita polêmica para ele poder dizer: “– Poxa vida! Eu estou dando uma mancada, nem reconheço a minha companheira”. E quando a gente começou a construir intercâmbio entre as mulheres, chegava aquele monte de mulheres na casa dela para conhecer a experiência dela, o cara ficava meio assim: “– Poxa vida! Eu não reconheço e esse monte de mulheres vem aqui para ouvir minha companheira”. Uns começaram a se tocar e começaram a entender que ou ele contribuía nesse processo de valorização da companheira ou então ele ia ficar fora. E muitas mulheres resolveram, inclusive, nem reatar suas relações, preferiram ficar sozinhas, disseram que era melhor desse jeito. Deu muita polêmica porque teve uma hora que disseram que estávamos fazendo um movimento para descascar as mulheres. Olha só! Muito grave! Hoje eu morro de rir com isso! Mas assim, foi dentro de muita polêmica que o movimento foi se reafirmando enquanto um movimento de mulheres. Então assim, só para você entender que ainda tem muita reflexão, ainda tem muitas coisas assim que acontecem, mas eu diria que é nesse contexto mesmo que as mulheres vão se reafirmando, muitas delas dizem que foram felizes depois que o marido morreu porque enquanto ele vivia ela não tinha felicidade. Isso é muito triste para a gente saber disso. Então a marcha é exatamente essa reflexão. Disso aí tem um grupo de teatro, porque a gente disse que para a gente mudar, refletir as suas realidades, a gente entendia que não era numa oficina, por exemplo, sobre gênero, que elas iriam, talvez, entender as marcas da violência, e que a gente precisava de um instrumento sutil que pudesse falar para as mulheres. O teatro é um dos instrumentos que a gente usa na Marcha e nas comunidades para fazer as mulheres refletirem sobre essas questões da violência. Margarida foi um nome que a gente deu porque poderia ser Joana, poderia ser muitas outras, mas aí saiu Margarida. E assim, é engraçado, porque as mulheres, muitas vezes, me veem nas comunidades, nas reuniões, e dizem: “– Lá vem Margarida! Chegou Margarida”, não conseguem diferenciar Roselita do personagem. Mas é muito engraçado porque tem umas que dizem: “– Eu baixei o vídeo no YouTube só para ver, eu vejo não sei quantas vezes o vídeo que você faz”. É muito engraçado isso porque as mulheres vão se enxergando na Margarida, suas situações, as questões que a Margarida traz sobre a violência, sobre muita coisa, elas se veem lá. E engraçado, elas dizem que chamam a vizinha para ver, que dão para a irmã. Teve um momento que a gente fez muito

vídeo⁷⁶ sobre os teatros que a gente faz, sobre os vídeos, e teve um vídeo sobre a vida de Margarida, que traz uma reflexão sobre o cotidiano de violência que as mulheres camponesas sofrem, e foi engraçado porque isso era multiplicado, as mulheres faziam cópias, levavam para a cidade para fazer cópia para dar para a irmã, para não sei quem que estava em São Paulo. É muito prazeroso, eu acho. E as mulheres na Marcha: “– Chegue Rose, que eu quero tirar uma foto com você, eu sou fã de você”. Tem hora que eu digo que não posso dar mancada porque senão, imagina, as mulheres vão se decepcionar com Margarida! Elas viram na Margarida, no personagem, o que elas não conseguiam dizer há anos, não conseguiam dizer nas famílias delas. É muito forte! A Marcha tem tudo isso para a gente chegar naquele dia, não é, Dayane?! Você foi para a Marcha das Margaridas com a delegação do Polo. E como é fervoroso e como tudo isso mexe. E é assim a nossa luta, exatamente essa. Sem teatro na Marcha não tem graça. Ali, sem teatro, a Marcha não vai para frente, as mulheres dizem.

Glória Rabay: Muito, muito interessante, muito empolgante, a história que você está contando para a gente, Rose. A forma como você conta essa experiência, tanta atuação, tanta luta, tantas frentes. Eu sei que tem mais uma porque na hora de lhe apresentar você se apresenta como uma mulher negra e mãe do campo! O que significa isso, ser mulher negra no campo?

Roselita Vitor: Isso aí é uma das coisas que eu diria que é de uns dois anos para cá, na verdade. Eu até diria, reconheço isso. Antes todo mundo me dizia que eu era morena, é engraçado, porque eu acho que é a cultura que nos leva a isso, de não se reconhecer como mulheres negras, então assim dizer: “– Mas você não é negra, é morena”. Eu olhava para minha mãe, minha mãe é uma mulher negra! Eu olhava para os meus tios, meus tios são pretos! Eu olhava para meu avô. E dizia, como eu posso não ser mulher negra? E essa morena não era uma coisa que me contentava, porque dentro de mim eu era negra mesmo. Foi na Marcha de Remígio, dos dez anos de comemoração da Marcha, que a gente quis trazer um debate sobre as mulheres negras camponesas. Como é que é a situação dessas mulheres? Foi um momento muito rico, não só para mim, mas para muitas outras mulheres, que a gente começou a perceber que no semiárido, nas grandes secas, da fome e da miséria, muitas dessas mulheres iam para a casa das patroas trabalhar, da classe média, apenas pela comida e pela roupa, e que nessas casas, muitas vezes, foram abusadas pelos filhos dessas famílias, pelo marido, muitas vezes foram humilhadas. Foi muito forte retratar isso, a gente sabe que no semiárido, de fato, essa situação foi muito forte,

⁷⁶ Alguns desses vídeos podem ser acessados em: <https://www.youtube.com/watch?v=kkIbWQIBn2o> e <https://www.youtube.com/watch?v=ZYU1hBqYsHA>. Acesso em: 13 abr. 2022.

muitas meninas iam trabalhar na cidade, pela pobreza. E aí eu vou me reconhecendo, eu não sou morena, eu sou negra mesmo! Quando eu olhava para a história da minha mãe, minha mãe sofreu racismo. Meu pai é branco e casou com a minha mãe, eu lembro dela ter muitas mágoas do período que ela noivou com o meu pai, todo mundo dizia: “– Por que que Zé vai casar com aquela negra?” e isso ainda marca muito a história dela. Inclusive os cabelos dela, o cabelo dela é muito pequeno, ela nunca deixou crescer porque ela diz que o cabelo é ruim, e, para ela, o cabelo ruim tem que ficar bem pequenininho. É impressionante isso! São as marcas que ficam nas mulheres. Então assim, me enxergar, enxergar a história da minha mãe, dos meus ancestrais nisso, foi uma descoberta muito forte. Eu digo que eu tenho vivido esses últimos tempos, eu tenho trazido muito forte isso para a minha vida. Morar no campo é outro aspecto. Toda essa infância, que eu nasci e vivi no campo, eu nunca esqueci, na verdade. E meu sonho era morar na roça. Eu morei sete anos na cidade, quando casei em 2000, moramos sete anos, mas o nosso sonho, meu e de Euzébio, era morar, era achar um canto para a gente viver. A gente participou da luta aqui, em 1998, foi a primeira área ocupada pelo MST, acampamos com os agricultores, foi um espaço muito forte. Ficamos morando na cidade e vindo para o lote junto com as pessoas para segurar essa terra. A gente já era sindicalista nesse período e a gente botava roçado aqui bem próximo onde era a sede da fazenda e voltava para fazer a militância no sindicato. Quando chegou o dia da gente vir para cá eu não acreditava que a gente estava tendo direito à terra, por tudo que meus pais passaram e por tudo que meus avós passaram também, eles nasceram aqui nessa propriedade. Nessa área existe dois assentamentos, são três mil hectares que estava na mão de uma única pessoa. Hoje são 150 famílias cadastradas pelo INCRA⁷⁷, mas é muito mais que isso. E nessa terra aqui morou meus avôs, os pais da minha mãe, o pai e a mãe, meus tios todos nasceram aqui, mas essa terra era de um fazendeiro de Areia⁷⁸, eles trabalhavam aqui, era mão de obra barata. Meu sonho era que minha avó soubesse, e acho que ela sabe disso lá no plano superior, de que essa terra aqui hoje é minha. Eu tenho muito, assim, essa certeza, porque eu digo para a minha avó que a gente fez justiça pelo tempo que eles trabalharam aqui de graça para o patrão e que era apenas para viver porque não tinha outra oportunidade, ou era aqui ou não tinha onde morar. Então são coisas assim da nossa história, reconhecer que eu sou camponesa foi uma coisa que me fez um bem enorme. Eu me sinto assim, eu digo (e Euzébio toma um susto quando ele ouve eu dizer isso) que se hoje eu partir para outro plano, parto muito feliz por tudo que eu vivo aqui. Aqui é um lugar que eu venero todos os dias, que eu tenho muita gratidão. Eu ajeto esse lugar para que as pessoas que vêm aqui, espero que um dia vocês

⁷⁷ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

⁷⁸ Município do agreste da Paraíba, que, a oeste, faz divisa com Remígio. Distância 130 km da capital, João Pessoa.

venham, para que as pessoas que chegam aqui sintam essa paz. Sintam a paz de chegar aqui e saber que esse espaço é um espaço de reforma agrária, de luta, e é por isso que a gente luta pela reforma agrária. Porque o que passa na TV sobre a reforma agrária é que os assentados não querem nada, que ninguém não quer trabalhar, isso é o que passa na mídia na maioria das vezes, mas não passa o bem-estar que é morar nesse lugar, a paz que é viver. Nessa pandemia, se não fosse esse lugar, não sei dizer como eu estaria. Aqui a gente planta, eu trabalho nas minhas flores, nas minhas ervas, sem máscara, os meninos correm. Eu tenho uma filha no espectro do autismo, aqui ela corre, ela brinca com a terra, com as folhas. Tem algumas dificuldades, a gente morar na roça sem transporte, por exemplo, é uma das dificuldades, mas isso a gente vai se reinventando. Eu tenho uma filha que tem autismo, para estudar e para fazer terapia, eu tenho que pagar o transporte para ela ir, porque esses são os desafios que a gente tem de morar porque o poder público não considera isso. Mas das coisas que a gente tem na vida, a gente vai se reinventando nesse processo. E vai casando, eu acho que é isso, essa é um pouco da minha vida, enquanto mãe, mulher negra, camponesa, mãe. Tenho filhos, tenho três filhos, tenho Ruth que é minha filha mais velha, que também me ensina muito, é uma jovem lésbica, e isso foi muito forte na minha vida, não porque ela é assim, mas porque a gente aprende a viver, a gente aprende a aceitar as pessoas e eu nunca tive medo. Eu sempre dizia que eu nunca ia ter medo de ter filho diferente, e eu acho, não sei, me parece que o universo conspirou com tudo isso, de ter Ruth, minha filha mais velha, que se assume na comunidade LGBT; tenho uma filha no espectro do autismo, eu sofro pela discriminação que elas sofrem, mas não porque elas são assim. Eu acho que isso, eu digo sempre, a gente vai enfrentar juntas, a gente vai remar juntos. Eu sou como uma leoa mesmo, se vier pegar eles, eu vou para cima. Como tudo isso nos ensina! Eu sempre digo que eu nunca tive medo, eu tenho medo da fome, eu tenho medo do racismo, eu tenho medo da homofobia, mas não por ter filhos diferentes, isso eu não tenho. Acho que essas questões são questões do cotidiano e a gente, muitas vezes, enfrenta essas coisas dentro da família da gente, em outros espaços. Mas eu diria que enquanto vida eu tiver eu vou falar sobre isso e eu vou falar sem medo sobre isso. Mas a gente vai se construindo nos espaços também com as mulheres.

Dayane Sobreira: Rose, conversar com você é sempre um aprendizado, renova na gente a esperança por dias melhores, ainda mais diante desse cenário que a gente se encontra de pandemia. Gratidão por essa conversa.

Glória Rabay: Rose, você é uma mulher que nos inspira, nos fortalece. Nós estamos muito orgulhosas de ter recebido você neste programa. Muito obrigada pela sua disponibilidade, pelo seu carisma, pela sua força.

Roselita Vitor: Eu quero agradecer a oportunidade de poder estar com vocês. Quem sabe quando a gente sair dessa pandemia, a gente vai poder trocar mais conversa e nos visitar para conversar sobre tudo isso, reinventar, fortalecer nossa luta, e agradecer. Para mim foi um momento muito forte com Glória, lá naquele momento importante de reconhecimento da luta das mulheres, e a gente dizia, que aquela homenagem que a gente recebeu do Diploma Anayde Beiriz não era só nosso, é de todas essas mulheres que constroem, a gente está sempre aprendendo umas com as outras, eu acho que é isso a nossa luta. Eu quero também agradecer e dizer que estamos juntas.

