



Thaís Suisso Santos

“PODE A QUILOMBOLA FALAR?” - Um estudo sobre a construção do poder das mulheres quilombolas da Região dos Lagos

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, do Departamento de Serviço Social da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a Nilza Rogéria de Andrade Nunes
Co-orientadora: Prof^a Nadia Xavier Moreira

Rio de Janeiro
abril de 2024



Thaís Suisso Santos

“PODE A QUILOMBOLA FALAR?” - Um estudo sobre a construção do poder das mulheres quilombolas da Região dos Lagos

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Profª Nilza Rogéria de Andrade Nunes
Orientadora
Departamento de Serviço Social - PUC-Rio

Profª Nádia Xavier Moreira
Co-orientadora
Escola Superior de Defesa

Profª Magali da Silva Almeida
UFBA

Profª Valéria Pereira Bastos
Departamento de Serviço Social – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 24 de abril de 2024

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, da autora, e da orientadora.

Thaís Suisso Santos

Graduada em Serviço Social pela Universidade Norte do Paraná e mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Integrante do Núcleo de Estudos de gênero, raça e saúde, registrados no DGP/CNPq.

Ficha Catalográfica

Santos, Thaís Suisso

“Pode a quilombola falar?” : um estudo sobre a construção do poder das mulheres quilombolas da Região dos Lagos / Thaís Suisso Santos ; orientadora: Nilza Rogéria. – 2024.

105 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Serviço Social, 2024.

Inclui bibliografia.

1. Serviço Social – Teses. 2. Mulheres quilombolas. 3. Racismo estrutural. 4. Subalternidade. 5. Decolonialidade. 6. Interseccionalidade. I. Nunes, Nilza Rogéria de Andrade. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Serviço Social. III. Título.

CDD: 361

À minha filha, Maya.
Meu sol e estrelas, lua da minha vida.

Agradecimentos

Peço licença às regras de etiqueta acadêmica, para assim, agradecer primeiramente a mim mesma, por todo trabalho e esforço empenhado, por não ter desistido desta pesquisa mesmo em meio à descoberta de uma depressão, à uma demissão traumática e a mudança de país. Somente cada um sabe os desafios que vencemos para alcançarmos nossos objetivos, como bem disse Caetano, “cada um sabe a dor e a delícia de ser o que é.”

Agradeço à todas as mulheres que vieram antes de mim e abriram caminhos.

À minha mãe Maria Cândida, por sua persistência impetuosa e graça em impulsionar todos ao seu redor, por ser minha maior incentivadora e acreditar em mim, mesmo quando eu não acreditei.

Ao meu pai Célio, o qual seu incentivo e fé em mim me impulsionam a buscar o melhor.

À minha irmã Milena, meu ouvido nas horas difíceis, e parceria sempre presente, obrigada por todas as trocas e palavras de incentivo.

À minha filha Maya, minha força e motivação para ser a mulher que sou hoje e me tornar a mulher que quero ser amanhã.

À minha avó Geny, minha bendita Geny, com sua sabedoria infinita, e seu exemplo de amor e força.

Vocês são minha base, meu porto seguro! Essa pesquisa também é para vocês!

A todos os meus amigos, em especial, Ana Caroline, Júlia, Matheus, Camila, Flávia, Francisco e Pedro. Eu sou porque somos, e vocês fazem parte desta história. Obrigada pelas trocas, conversas, incentivo e apoio quando eu sempre precisei. Amo vocês.

À minha orientadora, Nilza Rogéria, que desde o nosso encontro em 2018, despertou em mim o interesse pela pesquisa. Obrigada por toda parceria e motivação, por celebrar junto comigo cada etapa desse processo.

Agradeço a professora Nádia, por ter topado a coorientação, realizando um trabalho incrível juntamente da Rogéria.

Agradeço as professoras Valéria e Magali por terem aceitado o convite para participar deste processo árduo, desde a qualificação, até a banca de defesa desta dissertação, e por cada contribuição trazida para este trabalho.

Aos meus colegas do Mestrado em Serviço Social da PUC-Rio da turma de 2022, pelas trocas e cooperação mútua durante este percurso, foi bom saber que não estávamos sozinhos!

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUC-Rio. Gratidão por cada troca e ensinamento.

A minha eterna gratidão à cada um que contribuiu direta ou indiretamente na realização deste trabalho!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Santos, Thaís Suisso. Nunes, Nilza Rogéria de Andrade. **“PODE A QUILOMBOLA FALAR?” - Um estudo sobre a construção do poder das mulheres quilombolas da Região dos Lagos.** Rio de Janeiro, 2024. 105p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa, realizada nos Quilombos de Baía Formosa e Rasa, em Armação dos Búzios - RJ, analisa as dinâmicas de poder em situações de subalternidade para mulheres quilombolas, abordando o feminismo presente em suas ações diárias, suas formas organizativas, redes de articulação, e espaços que ocupam como lideranças. Busca compreender suas estratégias de resistência a partir do conhecimento situado, reconhecendo as complexidades em suas vivências. A realidade brasileira enfrenta o persistente impacto do racismo estrutural, originado no passado colonial, impactando as comunidades quilombolas, especialmente as mulheres quilombolas, uma das categorias mais oprimidas na sociedade brasileira. Metodologicamente, adota uma abordagem compartilhada com as mulheres, usando narrativas pessoais e histórias de vida para analisar padrões de poder pós-coloniais. Destaca-se o papel das mulheres quilombolas em lutas políticas e resistência contra opressões históricas. Essas mulheres enfrentam complexidades interseccionais de raça e gênero, resistindo à invisibilidade e disputando narrativas. A força dessas *sujeitas* reside na preservação cultural, luta pela terra e busca por autonomia. A pesquisa enfatiza a necessidade de reconhecimento e valorização de identidades, promovendo a desconstrução do pensamento hegemônico. Essa dissertação fundamenta-se no diálogo com teorias decoloniais e feminismo negro, e contribui com os estudos de quilombos e gênero. A pesquisa revelou que mulheres quilombolas enfrentam opressões por diversas estratégias. A identidade negra e feminina é um ponto crucial na formação dos Quilombos, centrando-se na luta pelo território. Reforçaram o compromisso com a valorização de suas vozes, promoção da igualdade e reconhecimento das contribuições únicas que oferecem para o Brasil.

Palavras-chave

Mulheres quilombolas; Racismo estrutural; Subalternidade; Decolonialidade; interseccionalidade.

Abstract

Santos, Thaís Suisso. Nunes, Nilza Rogéria de Andrade (Advisor). **"CAN THE QUILOMBOLA SPEAK?" - A study on the construction of power of quilombola women in the Lakes Region.** Rio de Janeiro, 2024. 105p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research, conducted in the Quilombos of Baía Formosa and Rasa, in Armação dos Búzios - RJ, analyses the dynamics of power in situations of subalternity for quilombola women, addressing the feminism present in their daily actions, their organisational forms, networks of articulation, and spaces they occupy as leaders. It seeks to understand their resistance strategies based on situated knowledge, recognising the complexities of their experiences. The Brazilian reality faces the persistent impact of structural racism, which originated in the colonial past, impacting Quilombola communities, especially Quilombola women, one of the most oppressed categories in Brazilian society. Methodologically, it adopts a shared approach with women, using personal narratives and life stories to analyse post-colonial power patterns. It emphasises the role of quilombola women in political struggles and resistance against historical oppressions. These women face intersectional complexities of race and gender, resisting invisibility and disputing narratives. Their strength lies in cultural preservation, the struggle for land and the quest for autonomy. The research emphasises the need to recognise and value identities, promoting the deconstruction of hegemonic thinking. This dissertation is based on a dialogue with decolonial theories and black feminism and contributes to quilombo and gender studies. The research revealed that quilombola women face oppression through various strategies. Black and female identity is a crucial point in the formation of Quilombos, centred on the struggle for territory. Reinforcing the commitment to valuing their voices, promoting equality and recognising the unique contributions they offer to Brazil.

Keywords

Quilombola women; Structural racism; Subalternity; Decoloniality; intersectionality.

SUMÁRIO

1. Introdução	11
2. Nas encruzilhadas do Ser mulher negra e Quilombola	19
2.1 Entre raízes e lutas: Uma reflexão sobre poder e subalternidade	34
3. Raízes da Resistência: decolonialidade e a herança dos Quilombos	38
3.1 Perspectivas decoloniais e resistência negra	39
3.2 Existe uma história do povo negro sem o Brasil, mas não existe uma história do Brasil sem o povo negro	39
3.3 O Impacto do colonialismo na formação dos Quilombos	50
3.3.1 Caminhos de liberdade: a formação dos Quilombos no Brasil	53
3.3.2 “Terra de defunto?”: A história da formação dos Quilombos de Armação dos Búzios	56
4. Violência Colonial e a rebeldia como forma de resistência	67
5. A ciranda das mulheres quilombolas: desde a argila ao poder em suas mãos	73
5.1 “Somos Divas na Luz do candeeiro”	85
6. Considerações Finais	91
7. Referencias	94
8. Anexos	100

Lista de gráficos e figuras

Figura 1 – Pintura de uma mulher negra com bebê branco nos braços	20
Figura 2 – Imagem da escrava Anastácia	27
Figura 3 – Foto na Praia da Marina na Rasa em Búzios, conhecido como antigo ponto de desembarque de navios negreiros	56
Figura 4 – Imagem via satélite da Região da Rasa e Baía Formosa	57
Figura 5 – Ata de pedido de aprovação autodefinição da Comunidade quilombola de Baía Formosa	60
Figura 6 – Quilombolas de Baía Formosa em ato de reconhecimento de suas terras	61
Figura 7 – Dados população quilombola no Brasil	63
Figura 8 - Fotografia tirada no início do projeto “Somos Divas na Luz do Candeeiro”, em 2021, Esila em pé finalizando uma peça	83
Figura 9 – Fotografia da Cerimônia de formatura do curso de cerâmica, realizado em dez/22, na Casa Museu Carlos Scliar, em Cabo Frio – RJ	84
Figura 10 – Valquíria em pé apreciando a construção do forno	85

Introdução

“O Quilombo é memória, que não acontece só para os negros, acontece para nação.”

Beatriz Nascimento

Esse trabalho, vinculado à linha de pesquisa sobre Trabalho, Políticas Sociais e Sujeitos Coletivos do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), busca analisar as dinâmicas de poder das mulheres quilombolas das comunidades de remanescentes do quilombo de Baía Formosa e Rasa, localizadas no município de Armação dos Búzios, Região dos Lagos do estado do Rio de Janeiro. O enfoque da pesquisa se dá em compreender suas formas organizativas como sujeitas políticas, e espaços que ocupam como lideranças, reconhecendo as complexidades em suas vivências.

A conjuntura atual brasileira resulta das consequências do racismo estrutural, proveniente do passado colonial, escravocrata, violento e desumano, e de um projeto de abolição que nunca ocorreu de fato, o qual deixou a população negra em situação de total abandono. Este cenário ocasionou diversas formas de resistência dos negros diante dos abusos e violências sofridas.

Dentre as formas organizativas de resistência e sobrevivência ante a dominação colonial, surge os Quilombos no Brasil, sendo considerados espaços de resistência, fuga e proteção, ademais, espaços de reconhecimento e reconexão com seu povo, cultura, identidade e ancestralidade. Até os dias atuais, as comunidades quilombolas são diretamente afetadas pelas relações de poder e impactos da crise econômica, somado a carência de políticas públicas voltadas a sua proteção social efetiva e de suas comunidades.¹

¹ Baseado na reflexão do artigo: Sob a égide da crise e da barbárie: Comunidades Quilombolas e Capitalismo-Contemporâneo. (<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/RFM/article/view/13873/11234>).

Diante do contexto apresentado, ocorre à mulher negra situação de grande desvantagem social, constituindo uma das categorias mais oprimidas e exploradas na sociedade brasileira. Sendo assim, esta pesquisa pretende compreender como se estabelecem as relações de poder em condições de subalternidade para as mulheres quilombolas, através das suas formas organizativas, de mobilização, conquistas e estratégias de sobrevivência mediante as consequências cruéis desse passado de escravidão negra e colonização, reconhecendo sua liderança e protagonismo, através de suas articulações como formas de resistência enfrentadas cotidianamente, e o poder que exercem através de suas vozes. Além disso, busca-se enegrecer o debate a respeito da violência e racismo estrutural e as desigualdades de gênero existentes até os dias atuais.

O silenciamento histórico destas mulheres, que são sujeitas políticas ativas em defesa de suas comunidades e seus territórios, deve ser compreendido considerando as diferentes formas e encruzilhadas de opressões.

Por falar em silenciamento, os assuntos relacionados à questão de gênero, relações de poder e subalternidade me atravessam profundamente, desde antes de minha formação profissional iniciada em 2012. Em um processo de autoanálise, no qual me sinto implicada com o objeto de pesquisa, a partir do meu lugar de enunciação, de mulher não negra, periférica, nascida e criada em uma comunidade de Nova Iguaçu, Baixada Fluminense, no estado do Rio de Janeiro. Durante minha trajetória, me deparei com tais questões e injustiças bem de perto, oriundas de uma estrutura familiar de base religiosa protestante e militar, logo, o suprasumo de um cenário no qual a mulher é submetida a diversas opressões², sendo excluídas dos espaços de fala, decisão e poder, todavia, sendo base estruturante para o desenvolvimento de suas famílias, ocupando um lugar estratégico e essencial, do trabalho reprodutivo e de cuidado.

Mariléia de Almeida (2022) reivindica reflexões do conceito antropológico de Jeanne Favret-Saada (2005) a respeito do “ser afetado”, no qual se tem o afeto como um método da pesquisa, combinando a bagagem de vida do pesquisador com as experiências narradas pelos pesquisados, a partir da aproximação e distanciamento, da subjetividade e objetividade de ambos. Baseado nesse conceito, afirmo que fui profundamente afetada, ao conhecer e conviver com essas mulheres quilombolas, e

² A religião tem perpetuado a submissão das mulheres ao longo da história, influenciando a violência de gênero na sociedade atual. (SIRELLI; SOUSA 2017).

em diversos momentos vi em suas histórias um pouco da minha história, da história da minha avó, da história da minha mãe, da minha irmã e da minha filha. Um dos maiores questionamentos que me seguiu durante todo esse processo de pesquisa e escrita, foi justamente como eu, uma mulher de pele não branca, pude me sentir tão afetada, implicada e com tantos pontos em comum com as histórias dessas mulheres? Eu me aproximei das interlocutoras, e percebemos diversas linhas que nos aproximam, porém ao mesmo tempo, um abismo de diferenças e privilégios que eu, como uma mulher não negra e quilombola, obviamente vivenciei. Penso que as relações de afeto nos unem, diante de situações semelhantes de subalternidade e injustiças sociais e de gênero.

Como uma escolha fundamentalmente política, decidi destacar nesta pesquisa as perspectivas e contribuições de teóricas feministas negras em diversas áreas de estudo. Mesmo considerando minha própria condição de mulher não-negra, busco proporcionar uma compreensão mais profunda de como se pode avançar em direção à igualdade e justiça racial. Baseado no conceito da análise de implicação (Paulon, 2005), considero essencial a reflexão sobre o impacto que as ações do pesquisador e as escolhas metodológicas podem ter nos participantes da pesquisa, no contexto em que a pesquisa é conduzida. Busca-se ir além dos aspectos puramente técnicos e objetivos da pesquisa, levando em conta as implicações éticas, sociais, políticas e epistemológicas envolvidas no processo de investigação. Ao realizar uma análise de implicação, examino como as decisões metodológicas, suas relações com os participantes da pesquisa e o contexto em que a pesquisa foi realizada podem influenciar nos resultados da pesquisa e as interpretações feitas a partir deles. Isso inclui considerar questões como poder e autoridade, representatividade e voz das participantes, potenciais impactos negativos ou positivos da pesquisa nas comunidades quilombolas estudadas, entre outros.

As relações de poder e subalternidade sempre me soaram como um incômodo, e desde nova questionava os padrões hierárquicos e as desigualdades de gênero presentes na sociedade, não me sentindo pertencente a eles. Tais relações são encontradas no nosso dia a dia, seja na estrutura social, nos relacionamentos interpessoais, na hierarquia nos ambientes de trabalho, nas relações familiares de estrutura nuclear, local onde o patriarcado, literalmente, fala mais alto, contudo, não se reflete a respeito da raiz dessas relações tão naturalizadas em nosso cotidiano,

resultantes do que discutiremos no decorrer do estudo, da colonialidade do poder (Quijano, 2005).

Deste modo, buscando agregar conhecimento, e compreender melhor sobre os temas já citados, no ano de 2019 realizei um curso de extensão na PUC-Rio sobre Violência contra a mulher e as expressões da desigualdade de gênero, o qual me trouxe maior compreensão da essência de algumas opressões vivenciadas. No ano de 2020, durante a pandemia de Covid-19, atuei como Analista de Projetos Sociais em uma empresa privada chamada Prolagos, Concessionária de água e esgoto na Região dos Lagos. Durante essa atuação, estive inserida em diversos projetos sociais, com foco em educação ambiental, saúde e geração de renda. Dentre tais projetos, ressalto o de maior relevância para o nascimento do interesse na pesquisa com mulheres quilombolas, o projeto “Somos Divas na luz do candeeiro”, o qual participei no desenvolvimento e execução. O projeto foi desenvolvido em meio à pandemia, com o objetivo de promover a capacitação em arte de cerâmica para seis mulheres quilombolas. O projeto também contava com oficinas de educação financeira e empreendedorismo.

O Quilombo escolhido inicialmente foi o de Baía Formosa, em Armação dos Búzios. A escolha ocorreu devido ao fato de que na localidade, por ser um território rural, não havia rede de abastecimento de água, tão menos de coleta e tratamento de esgoto. O projeto foi realizado em parceria com a Casa Museu Carlos Scliar, localizada em Cabo Frio- RJ, e teve a duração de três meses, no qual as mulheres aprenderam a confeccionar peças de louça e de decoração em cerâmica, e iniciaram a produção para vendas, o que permitiu as mesmas o alcance de uma renda complementar.

Durante o projeto, vi de perto a vida e realidade dessas seis mulheres quilombolas, conhecendo sua comunidade, suas casas, e as relações estabelecidas por elas. Percebi como se articulam em rede, buscando sempre o bem-estar de toda a sua comunidade, sem medir esforços, apoiando umas às outras e suas famílias. Essa aproximação me trouxe diversos questionamentos e inquietações, discutidos ao longo da pesquisa, principalmente em relação a temas como feminismo, interseccionalidade, decolonialidade, além das relações de poder e subalternidade.

A líder do Quilombo na época, Elizabeth Fernandes, que também participou do projeto, despontou como uma grande figura de liderança e referência para as

outras mulheres, entretanto, pude perceber em cada uma delas a postura de liderança, e a reverência e respeito pelas matriarcas, ainda que não ocupassem oficialmente tal posição. Essas mulheres são sinônimas de força e resiliência, de luta e resistência, mesmo diante de condições de extrema vulnerabilidade. São diversas questões que atravessam o contexto vivido pelas mulheres do quilombo, o histórico de dominação colonial, a conquista e reconhecimento de seus territórios, e até mesmo do reconhecimento identitário, em se ver e reconhecer como mulher quilombola.

Em sua maioria, os estudos sobre as comunidades tradicionais quilombolas visam discutir questões de espaço, disputas territoriais, tradição, e memórias³, o que não se objetiva aqui. A finalidade desta proposta tem o quilombo como local de pesquisa, a fim de reconhecer seus sujeitos coletivos e sua materialidade política.

Observa-se que a mulher quilombola ao longo da história, desde os primeiros relatos históricos como Dandara dos Palmares, Tereza de Benguela e Aqualtune, ocupam posições estratégicas e de liderança em suas comunidades. Com a luta e resistência do quilombo, os negros escravizados resgataram, ainda que de forma limitada, sua autonomia sobre a força de trabalho, obtendo assim, a “liberdade”. Sabe-se que não há uma distribuição da riqueza produzida socialmente, e que as desigualdades sociais são marcadas pela relação capital e trabalho, no qual as comunidades quilombolas se encontram neste quadro fragilizado economicamente, e, além disso, há a questão histórica advinda da mão de obra escrava, sendo crucial para a acumulação do capital, contudo, tais sujeitos e comunidades não receberam os frutos de toda essa riqueza, situando-se à margem da sociedade.

Patricia Hill Collins (2019) afirma que o feminismo negro vem da resolução de problemas da vida cotidiana, e não parte de uma bandeira ideológica. Deste modo, deseja-se identificar, através das práticas cotidianas dessas mulheres, este feminismo popular presente em suas ações.

³ Carvalho, R. M. A., & Lima, G. F. da C. (2013). Comunidades quilombolas, territorialidade e legislação no Brasil: uma análise histórica. *Política & Trabalho: Revista De Ciências Sociais*, 1(39). Recuperado de

<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/12745>;

Schmitt, Alessandra, et al. "A Atualização Do Conceito de Quilombo: Identidade E Território Nas Definições Teóricas." *Ambiente & Sociedade*, 1 June 2002, pp. 129–136, www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2002000100008&lng=en, <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2002000100008>.

Rocha, Gabriela de Freitas Figueiredo. "A Territorialidade Quilombola Ressignificando O Território Brasileiro: Uma Análise Interdisciplinar." *E-Cadernos CES*, no. 07, 1 Mar. 2010, <https://doi.org/10.4000/eces.417>.

A partir da aproximação com as leituras étnico-raciais e decoloniais (Quijano 2005; Maldonado-Torres 2007; Mignolo 2004; Lugones, 2020) juntamente com a vivência nas comunidades quilombolas, ocorreu em mim uma explosão de sensações e inquietudes que me levaram ao interesse pelo estudo. As categorias de análise de estudo da pesquisa serão interseccionalidade, feminismo negro e estudos decoloniais (Fanon 2008; Almeida 2018; Akotirene, 2018; Gonzalez, 2020; Nascimento, 2018), com a raça no centro do debate, buscando romper com as epistemologias reprodutoras da ideologia dominante, como alternativa ao pensamento eurocêntrico-colonial.

A metodologia adotada para este estudo foi qualitativa, o que possibilitou uma análise crítica baseada em um referencial teórico com perspectiva decolonial. Adotou-se uma abordagem participativa com as mulheres quilombolas, incorporando suas narrativas pessoais e histórias de vida para examinar os padrões de poder pós-coloniais. Durante o estudo, foram coletadas histórias orais de cinco mulheres reconhecidas como líderes quilombolas em suas comunidades, são elas: Marta da Costa, da comunidade da Rasa, Sheila da Conceição, Esila Pereira, Valquíria da Conceição, e Cássia da Conceição⁴, da comunidade de Baía Formosa, analisando suas narrativas, percepções e papéis como líderes negras ainda que em condições de subalternidade. Isso contribuiu para uma variedade de perspectivas sobre eventos históricos específicos. Essas mulheres são figuras de destaque nos quilombos, tanto formal quanto informalmente, e são reconhecidas como líderes em seus quilombos, representando poder em suas comunidades e desempenhando papéis fundamentais. Suas narrativas, percepções e contribuições oferecem uma análise significativa da pluralidade de pontos de vista sobre determinados fatos históricos, destacando-se seu comprometimento integral com as questões quilombolas, tanto em lutas externas como em questões internas de suas comunidades.

O trabalho de campo teve início após o contato com o presidente da Associação Quilombola de Baía Formosa, Ricardo Bem Querer, conhecido como Zé Ricardo, e Esila Pereira, integrante da liderança do Quilombo. No dia 13 de maio, fui convidada pela diretoria do Quilombo para participar de uma cerimônia no território do Núcleo Zebina, data essa marcada pela assinatura da Lei Áurea. Simultaneamente, o Quilombo da Rasa realizava uma ação em outro ponto da cidade, chamado "porto

⁴ O uso dos nomes foi realizado mediante ciência e autorização das mulheres quilombolas participantes da pesquisa, e de acordo com o Comitê de Ética da PUC-Rio.

de desembarque”⁵. Ao chegar em Baía Formosa, encontrei aproximadamente 30 pessoas da comunidade reunidas em torno de uma roda de capoeira e dança, seguido por um projeto de atendimento médico na comunidade, em parceria com o SUS e Prefeitura Municipal de Búzios, com tratamento à base de canabidiol, oferecido a toda população do município. O presidente do quilombo destacou a parceria pioneira com a Prefeitura e a boa receptividade da comunidade, ocorrendo em um espaço religioso descrito como “espaço democrático” pela comunidade. Ambas as comunidades, Rasa e Baía Formosa, possuem origens compartilhadas, sendo diferenciadas apenas pela localização geográfica.

Enquanto Assistente Social, formada desde 2016, destaco a importância do olhar profissional ao atuar nas comunidades quilombolas, pois essas comunidades enfrentam desafios diários e específicos relacionados a questões como acesso a serviços básicos, reconhecimento de direitos territoriais, preservação cultural e enfrentamento ao racismo e discriminação. O assistente social, ao empregar um olhar e abordagem sensível à estas questões, contribui para fortalecer os vínculos comunitários, promover o acesso a políticas públicas adequadas e fortalecer estratégias de empoderamento, bem como a promoção de processos participativos e o fortalecimento da autonomia e autogestão das comunidades, respeitando suas tradições e formas de organização social. Este estudo pode oferecer contribuições significativas para o Serviço Social, ao abordar a urgência do debate sobre questões raciais dentro da profissão, e essa dissertação acrescenta-se ao esforço contínuo de ampliar o arcabouço teórico sobre a questão racial no Serviço Social.

A introdução ao campo, antes desta pesquisa sequer ser idealizada, foi inicialmente em 2019, enquanto trabalhadora da área de Responsabilidade Social de uma empresa local, o que me proporcionou estar mais envolvida em interações diárias com as comunidades estudadas. Isso requereu uma sensibilidade extra para entender as dinâmicas locais, as necessidades específicas das pessoas envolvidas e as relações de poder que estão presentes no contexto. É preciso estar ciente do impacto tanto positivo quanto negativo das ações e intervenções, e trabalhar em colaboração com as comunidades quilombolas de forma a garantir que suas necessidades e

⁵ Na região da Rasa, existia um local conhecido como um porto de navios negreiros, chamado pelos quilombolas de “desembarque”, localizado na Praia da Marina, tal assunto será explorado ao longo do texto.

perspectivas sejam sempre levadas em conta e representadas da maneira mais autêntica possível.

Já enquanto pesquisadora, foi preciso pensar nas relações que estabeleci com as pessoas que participaram da pesquisa e como minhas decisões metodológicas poderiam afetar as comunidades quilombolas. Questões como poder, identidade, representatividade, confidencialidade e até mesmo as possíveis consequências negativas do meu trabalho precisaram ser levadas em consideração. Além disso, também é essencial estar consciente das implicações mais amplas do que descubro, e em como essas informações podem ser utilizadas e interpretadas por diferentes partes interessadas.

Este trabalho possui quatro partes, a primeira seção do trabalho será a Introdução, onde serão apresentadas as ideias principais que serão exploradas ao longo da pesquisa. No segundo capítulo apresenta-se o conceito e sentido ser mulher quilombola, e toda sua complexidade, formas de resistência contra a violência colonial. Caminhando para o terceiro momento, será abordado acerca da decolonialidade e todo processo de resistência negra ao longo da história do Brasil, bem como a formação, história e especificidades dos Quilombos abordados na pesquisa. No quarto momento, discute-se brevemente acerca da violência colonial sobre as mulheres negras ao longo do processo histórico, e em suas formas de resistência denominadas como “rebeldia”. Na quinta e última parte, apresenta-se a análise e resultados da pesquisa realizada com as mulheres quilombolas de Armação dos Búzios, através das narrativas pessoais e histórias de vida, analisando os padrões de poder pós-coloniais.

2

Nas encruzilhadas do Ser mulher negra e Quilombola

“Quem nunca passou por uma encruzilhada não sabe escolher caminhos.”

Antônio Nêgo Bispo

Assim como Kilomba (2018), peço licença à regra ortográfica, e utilizo o termo "sujeita" ao me referir às mulheres quilombolas. Essa referência diz respeito em como o gênero é reduzido ao masculino em nossa língua, "revelando a problemática das relações de poder e violência na língua portuguesa" (Kilomba, 2018). Sendo assim, será usado a palavra sujeita como uma opção terminológica ao referir às mulheres citadas ao longo do texto.

As singularidades que contornam o sentido e o significado de ser mulher negra atravessam diversas concepções do tornar-se sujeita, por meio das encruzilhadas de opressões que produzem vulnerabilidades muito específicas contra essas mulheres. Neste arco teórico, será tratado, por meio de uma análise interseccional, a respeito desta situação vivenciada pelas mulheres negras, e, por conseguinte das mulheres quilombolas.

Em 1851, Sojourner Truth, ex-escravizada, abolicionista e ativista dos direitos das mulheres afro-estadunidenses, realizou um discurso potente, conhecido como "*E eu não sou uma mulher?*", em um de seus trechos ela fala:

"Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?"

Truth (1851) questiona a respeito de como a mulher negra realizava tarefas que, segundo a cultura sexista, eram tarefas masculinas, mas na realidade, tais

mulheres eram tratadas apenas como criaturas sub-humanas, e que, quando levantavam suas vozes para romper com o silêncio, ameaçavam a estrutura hetero-branca-patriarcal-colonial instaurada. Seu discurso foi um marco fundamental, apontando a incoerência e contradições de se universalizar as experiências vivenciadas pelas mulheres negras e brancas.

É indissociável pensar nas várias formas de violência contra a mulher negra sem discutir a respeito do racismo e sexismo, que são estruturantes em nossa sociedade. Ao observar declarações absurdas como a de Gilberto Freyre (1933) “Mulheres brancas são para casar; mulatas para fornicar e negras pra trabalhar”, ocorre uma revolta diante da lógica patriarcal e escravista, que se apropriou dos corpos das mulheres negras como objetos, desde seus papéis como mucama, ama de leite, cozinheira, arrumadeira. O fato é que por muito tempo foi contada a história de que a “mãe-preta” representava algum tipo de integração e harmonia entre os escravos e seus senhores, contudo, o que existiu foi uma espécie de miscigenação forçada, construída por meio de estupros e diversas violências física e sexual contra as mulheres negras.

Lélia Gonzalez (2020) apresenta essa imagem da mulher negra em três perspectivas: a mulata, doméstica e mãe-preta, e as formas de domesticação sobre essas mulheres. Segundo ela, “na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violação, da manipulação sexual da escrava”. (Gonzalez, 2020 [1981]), reforçando o mito da mulher negra como uma mulher “fácil”. Gonzalez apresenta uma interpretação sobre a formação histórica do Brasil a partir da cultura, e se vale do pensamento psicanalítico, associando o racismo, enquanto ideologia, a uma neurose cultural brasileira, que irá privilegiar os brancos, tanto socialmente, quanto economicamente.

A mulher negra desponta como figura central em sua obra, trazendo a necessidade urgente de compreender o papel das mulheres negras dentro do processo de formação da história brasileira, e o papel social dessas mulheres na transformação dessa história, principalmente através de suas práticas e lógica cotidiana. Importante ressaltar, que a autora, ainda nos anos 80, já adiantava a discussão sobre os conceitos de interseccionalidade, enquanto militante e acadêmica, articulando os temas de racismo, gênero e capitalismo, criticando o colonialismo, e sua “missão civilizatória”, sendo assim sua discussão extremamente atual, tornando-

se referência no pensamento feminino decolonial do Sul global, buscando a construção de novos modelos de sociedade.

Rita Segato (2020) faz essa busca, de onde foi parar a “mãe preta”, que abunda na literatura ficcional, representada em diversos relatos, imagens, mas que simplesmente desaparece nos textos de formação intelectual brasileira. Ela fala acerca dos mitos e formação de um imaginário e simbólico da cultura brasileira, o qual delimita duas posições de mãe, uma mãe legítima, biológica, hierárquica, que seria entendida como Iemanjá, e uma mãe de cuidado e carinho que seria Oxum. Interessante perceber que Iemanjá aparece branca em quase todas as imagens conhecidas, sendo associada ao oceano, este mesmo que trouxe as pessoas escravizadas para o Brasil. Neste simbólico da sociedade brasileira, aparece essas duas posições de mãe, a mãe da casa grande, e a mãe da senzala, a mãe de direito e a mãe de afeto, que vão se perpetuar no imaginário da população.

Segato (2020) afirma sobre a continuidade histórica desse dado, segundo dados do IPEA de 2006 aponta sobre isso, onde 81% das populações de regiões metropolitanas estão ligadas com o trabalho doméstico, sendo 94% mulheres, e mais de 61% são pretas ou pardas, isso sem mencionar todas as relações de trabalho sem registros, sejam eles de empregadas domésticas, diaristas, babás etc. Os dados nos mostram que a sociedade brasileira ainda vive essa continuidade de se alimentar do corpo da mulher negra, de se nutrir desse afeto, mas ao mesmo tempo recusar essa posição, fingindo que isso não existe, em *forcluir* (de forclusão) isso, termo psicanalítico Lacaniano que se refere a um tipo específico de exclusão ou rejeição psíquica, o qual Segato utiliza em sua análise.

A pintura, localizada no Museu Imperial de Petrópolis, no Rio de Janeiro, que inclusive é capa da crítica de Rita Segato, demonstra uma ama de leite preta, com um bebê em seu colo, e que supostamente seria um quadro do Dom Pedro II com a sua ama preta. Essa imagem específica trás diversos questionamentos, como por exemplo, não havia inscrição de quem foi retratado, ou de quem pintou tal quadro, em uma tentativa explícita de se desvencilhar de um passado, e de esconder o real dessa construção social brasileira.

Figura 1 – Pintura de uma mulher negra com bebê branco nos braços.



Fonte: Google Imagens. (<https://images.app.goo.gl/5rRGJxFNiXknMdKu9>).

Gonzalez também fala sobre isso, no sentido do racismo e sexismo na sociedade brasileira, através da junção das palavras “Pretuguês” e “América Ladina”, no qual é impossível se pensar sobre Brasil sem uma herança histórica negra, mas que devido aos interesses da classe dominante, e o processo violento colonial, precisa ser apagado, pois essa classe se pleiteia como branca, e logo se desfaz de sua “mãe”. O trabalho de Gonzalez traz as categorias de análise raça, sexo e classe juntamente com os casos de opressão e discriminação, que seriam o racismo, sexismo, desigualdades, entre outros, articulando com os movimentos sociais, os quais foi imensamente atuante, e ressalta a respeito de um novo sentido da história do Brasil, a partir da experiência dos negros escravizados e a conexão com a sua ancestralidade como forma de construção de uma identidade, baseada na resistência à dominação colonial escravista.

Com o processo de modernização no Brasil, o discurso higienista cresce, tornando ainda mais absurdo o que já estava posto, se dirigindo as mulheres negras, que até então nutriam as crianças brancas, como sujas, propiciadoras de doenças etc. São dois discursos que serão criados, tanto um científico quanto um pedagógico. Segato demonstra, até por publicações de jornais da época, a preocupação da classe dominante ao relatar que as crianças iriam reproduzir os erros e trejeitos das mães/empregadas negras. Também denominado como o "pacto da branquitude"

esse modo de ser está intrinsecamente relacionado à análise das relações raciais e estruturas de poder. Este pacto representa um conjunto de acordos, muitas vezes inconscientes, entre membros da comunidade branca, visando manter e perpetuar os privilégios sociais associados à branquitude. No contexto brasileiro a sociedade, historicamente, tem se organizado em torno desse pacto para preservar a supremacia branca, operando em várias dimensões, incluindo a política, a econômica e a cultural. Porém, esta é a estrutura de funcionamento da classe dominante brasileira, que usa, usufrui, destrói e depois descarta os corpos negros.

Segato (2020) relata como houve também uma tentativa de romantização da mulher negra ao longo da história, mostrando a mãe preta como alguém que você deve gostar, colocada no seio da família branca, cuidando de tudo e de todos, mas sendo super explorada, e sem o reconhecimento como sujeita, e de uma posição humana de dignidade. Ela afirma que “o racismo e a misoginia no Brasil estão entrelaçados em um gesto único, a forclusão dessa mãe preta”. À medida que o discurso higienista vai crescendo, essas mulheres vão sendo retirada das fotos, sendo apagada e desaparecendo da história.

Até os dias atuais, a classe dominante delega esse trabalho, que é feito por outras mulheres, não sendo remuneradas pelo capital, e sendo considerados subempregos. Em sua crítica, Segato conclui:

“Cada sociedade tem a sua forma própria de racismo, acredito que no Brasil essa operação cognitiva e afetiva de expurgo, exclusão e violência, não se exerce sobre outro povo, mas emana de uma estrutura alojada no interior do sujeito, plantada na origem mesma da sua trajetória e emergência.” (SEGATO, 2020).

Neste sentido, o retrato das mulheres quilombolas não é diferente do que se vê em todo Brasil, no qual 63% das casas chefiadas por mulheres negras estão abaixo da linha da pobreza, segundo pesquisa do IBGE (2019). Esses dados demonstram a força ativa das mulheres negras e, dentre elas, das mulheres quilombolas, ao mesmo tempo em que demonstram sua vulnerabilidade diante do abandono do Estado. As mulheres negras são fundamentais para o desenvolvimento e fortalecimento de suas comunidades, o trabalho acerca do cuidado, ou seja, o trabalho reprodutivo, por vezes não é classificado como trabalho, visto que não gera riquezas, contudo, é o trabalho essencial para a sobrevivência e manutenção de suas famílias e comunidades.

As múltiplas expressões da desigualdade social permeiam as comunidades quilombolas, sendo considerados locais de luta e resistência. O papel dessas mulheres é essencial, sendo notório o protagonismo e liderança feminina que nasce das ações da vida e luta cotidiana, porém a violência contra a mulher quilombola não pode ser compreendida sem considerar suas formas de opressão e de exploração.

De acordo com Nunes (2018), conceitua-se tal lugar de destaque como “feminização do poder” (Fonseca 2008), no qual afirma que é um movimento que emerge no cenário atual, compreendendo que há um protagonismo da mulher em condições de subalternidade.

Para entender a realidade de ser mulher negra e quilombola no Brasil, é necessário ampliar o debate acerca de gênero e colonialismo. Como exposto anteriormente, Quijano (2005) traz a concepção de colonialidade do poder, entretanto, em sua discussão não foi encontrado o recorte de raça/gênero, logo, o eixo da colonialidade é limitado, e não atende todos os aspectos, conforme afirma Maria Lugones (2008):

O olhar de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Ele aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero. Seu quadro de análise – capitalista, eurocêntrico e global – mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder. (LUGONES, 2008, p.7).

Portanto, a colonialidade não é exclusiva apenas à questão racial, sendo muito mais ampla, trazendo como eixo do sistema de poder as questões de gênero. Lugones (2008) levanta a discussão denominada de colonialidade do gênero como desmembramento da colonialidade do poder, do ser e do saber, destacando a conexão intrínseca entre gênero, raça, classe social e colonialismo. Segundo seu pensamento, o feminismo decolonial se estabelece como uma forma de resistência, na perspectiva de combate as formas de dominação, oportunizando novas epistemes de mulheres localizadas nas "fronteiras", que vivenciam essa encruzilhada de opressões, abrindo espaço para uma nova categoria de teorização. Sendo assim, a identidade da mulher negra é socialmente moldada por elementos dessas múltiplas colonialidades.

A colonização afetou (e afeta) de formas diferentes as mulheres, dentre esse processo de classificação hierárquica, as mulheres negras (africanas) ocupavam uma

categoria abaixo dos demais, começando do “topo”: homens (europeus), mulheres (europeias), nativos (homens africanos), e outras (mulheres africanas). (Oyěwùmí, 2021, p.314-315).

A intelectual Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) explica que, para as fêmeas categorizadas como mulheres, a colonização foi um duplo processo de inferiorização racial e de subordinação de gênero. O processo colonial, como também argumenta Quijano (2005), traz consigo a categorização dos sujeitos colonizados, com o objetivo de domínio sobre os povos subjugados.

O Estado era (é) masculino, patriarcal, branco, heteronormativo, cristão e burguês. Oyěwùmí conclui que houve uma “dupla colonização” a partir da combinação de opressões enraizadas nas relações de raça e gênero. A própria ideia de “missão salvadora e civilizatória” dos colonizadores, somado a ideologia do cristianismo, como ferramenta de controle dos corpos, afastou das mulheres negras escravizadas, práticas e saberes ecológicos, do cosmos, da conexão do ser com a natureza, e boa parte destes saberes praticados pelas mulheres foram sendo apagadas e retiradas, no sentido de não ser útil ou reconhecido, sendo até mesmo demonizadas.

Dentro da dimensão crítica acerca dos eixos de poder da colonialidade de gênero, retoma-se o pensamento de Gonzalez (2020), que sinaliza acerca da animalização da mulher negra, bem como sobre o lugar que ela ocupa na divisão sexual do trabalho, que não pode ser dissociada da questão racial. Quando as mulheres brancas feministas começam a lutar pelo direito de trabalho, as mulheres negras nunca haviam deixado de trabalhar, o que evidencia os privilégios das mulheres brancas em relação a essa encruzilhada de opressões.

A dimensão racial nos impõe uma inferiorização ainda maior, já que sofremos, como as outras mulheres, os efeitos da desigualdade sexual. Na verdade, ocupamos o polo oposto ao da dominação, representado pela figura do homem branco burguês. Por isso mesmo constituímos o setor mais oprimido e explorado da sociedade brasileira. (GONZALEZ, 2020, p.109).

O movimento feminista no Brasil possui uma grande história de lutas, no qual as mulheres negras surgem como protagonistas, com grande relevância para as conquistas sociais, principalmente no que tange as políticas de promoção de igualdade racial e no processo de redemocratização no país. Entretanto, o feminismo

permaneceu por muito tempo engessado à visão eurocêntrica e universalizante das mulheres, fazendo com que as desigualdades de gênero e raça passassem despercebidas e, assim, as vozes das mulheres negras silenciadas, seus corpos estigmatizados, tornando-se vítimas de outras formas de opressão além do gênero, de forma silenciosa e invisível. O movimento feminista brasileiro recusava-se a reconhecer a dimensão racial na temática de gênero, no qual as mulheres negras foram preteridas, e as brancas privilegiadas. (Carneiro, 2003).

Sabe-se que durante o período colonial/escravocrata, a mulher negra fora impedida de exercer sua fala, seus direitos, estando entregue as ordens de seu senhor, que decidiria como ela seria utilizada, no qual, na maioria das vezes era de acordo com a conveniência de seu senhor, seja para o trabalho pesado servil, ou da casa, tornando-se vítimas de maus-tratos, abusos sexuais, entre outras formas de exploração e punição. Eram tratadas como mercadoria, meras fêmeas reprodutoras de mais mão de obra a ser escravizada. Sendo assim, de forma estrutural, foi negado a mulher negra o direito de se enxergar como mulher, como sujeita.

Considero necessário neste debate o discurso de Truth (1851), como um importante marco que inaugurou o debate sobre interseccionalidade, como corrente teórica no feminismo negro, entretanto, sendo cunhado de fato somente em 1991, pela professora de direito Kimberlé Crenshaw, e posteriormente, amplamente discutido por Patricia Hill Collins, que nos explica por que o artigo de Crenshaw é citado como “ponto de origem” do conceito de interseccionalidade:

Uma leitura atenta do artigo de 1991 de Kimberlé Crenshaw mostra que ele: (1) identifica diversas ideias de interseccionalidade que reaparecem nos projetos interseccionais subsequentes; e (2) oferece uma visão clara da inter-relação dos limites estruturais e simbólicos no desenvolvimento da interseccionalidade como projeto de conhecimento. Em outras palavras, ele mostra o que persistiu, o que ficou silenciado, o que desapareceu.

Neste sentido, Crenshaw (1991), realiza uma combinação das experiências das mulheres negras inseridas na sociedade como um todo, além de estar implicada em sua análise, como mulher feminista negra. Em sua obra, ela busca construir pontes entre as políticas de justiça social, afirmando que "requer compreender raça, gênero, classe e sexualidade como construções mútuas de um sistema de poder", visando eliminar as formas de desigualdade de gênero e racial, principalmente através de sua atuação no âmbito judiciário, no que tange a leis de proteção legal para vítimas de discriminação racial no cruzamento com gênero.

Collins (2019) introduz o conceito de "matrizes da dominação"⁶, destacando as interseções complexas de diversas formas de opressão, como raça, gênero, classe e sexualidade. Esse modelo proporciona uma compreensão abrangente das interconexões de opressões sistêmicas. Ela contribui com a ideia de uma "epistemologia do ponto de vista", incentivando a valorização e legitimação dos conhecimentos produzidos por grupos historicamente marginalizados. Ela argumenta que, ao incorporar perspectivas diversas, é possível obter uma compreensão mais rica e precisa das dinâmicas sociais. Entretanto, pensadoras brasileiras já discutiam a respeito deste conceito em seus estudos, tornando-se um tema que atravessa a vida da mulher negra.

Akotirene (2019) aponta que existe uma matriz de opressão, na qual a estrutura patriarcal alimenta, simultaneamente, o racismo e o capitalismo, configurando uma interação, e não uma sobreposição dos sistemas de opressão. É neste sentido que a concepção de interseccionalidade nos auxilia a compreender melhor a natureza de tal violência. Logo, combater apenas uma destas opressões, ou a partir delas criar hierarquias entre as estruturas de poder, só reforça a lógica e padrão colonial. Akotirene (2019) destaca a importância de integrar elementos espirituais e culturais nas discussões sobre interseccionalidade. Ela valoriza as práticas culturais e espirituais das comunidades africanas e afrodescendentes como elementos fundamentais na compreensão das interseções de opressão, e enfatiza mais explicitamente a necessidade de a teoria interseccional ser uma ferramenta prática para o ativismo. Ela busca não apenas compreender as interseções de opressão, mas também transformar essas compreensões em ações concretas para promover a justiça social e a igualdade. A autora questiona a concepção de interseccionalidade de Crenshaw (1991), criticando seu posicionamento, muitas vezes considerada como liberal, que está relacionada à preocupação sobre a potencial cooptação da interseccionalidade para agendas políticas menos transformadoras. Em seu trabalho, ao se concentrar em casos judiciais individuais e na busca por reconhecimento legal, a narrativa pode ser cooptada pela narrativa dominante, reforçando estruturas existentes em vez de desafiá-las de maneira mais radical. Ao se concentrar nos casos jurídicos, pode haver uma falta de análise mais aprofundada das raízes históricas e culturais das opressões interseccionais. Algumas críticas também apontam para uma possível conexão entre a

⁶ O conceito de matriz de dominação diz respeito a forma com que as opressões se desenvolvem e também a maneira com que as mesmas se articulam mutuamente a partir de uma organização social que fortalece os sistemas de dominação que estruturam o poder hegemônico.

abordagem liberal de Crenshaw e o neoliberalismo, argumentando que a individualização das lutas pode se alinhar com uma agenda neoliberal que enfatiza a responsabilidade individual em detrimento das mudanças estruturais, no sentido de igualar as opressões, afirmando que o racismo não se equivale a desigualdades de gênero, por exemplo, pois é preciso observar à questão primária da colonização, tendo em vista o racismo como a ideologia central da condição subalterna humana. A interseccionalidade, quando abordada de maneira liberal, pode limitar seu potencial transformador. Uma abordagem mais crítica e transformadora exigiria não apenas a igualdade perante a lei, mas mudanças estruturais profundas para abordar as origens sistêmicas das opressões. Essas críticas são importantes, e ressaltam a necessidade contínua de reflexão crítica e diálogo dentro do campo dos estudos interseccionais.

Embora ambas se dediquem ao estudo das interseções de opressões, suas abordagens variam em termos de enfoques teóricos, ênfases conceituais e implicações políticas. Desse modo, posto o racismo como uma estrutura central de dominação, as identidades subalternas se constituem a partir de imposições e preconceitos de gênero, classe e raça, formando os eixos de opressão da matriz colonial. A perspectiva trazida por Akotirene (2019) é afrocentrada, e busca integrar as experiências africanas e afro-brasileiras na análise interseccional, questionando a aplicabilidade direta de teorias ocidentais a contextos africanos e afro-diaspóricos.

Ao considerarmos as divergências conceituais entre Crenshaw, Akotirene e Collins, é evidente que cada uma das autoras oferece uma perspectiva única, complementando e desafiando as outras. É importante considerar que suas contribuições enriquecem a discussão no campo dos estudos interseccionais, e produção de epistemes que proporcionam uma base mais robusta para a compreensão das interseções complexas de opressões sistêmicas.

Historicamente, a mulher negra tem sido associada a identidade subalterna. Por esta razão, a proposta de título para este trabalho foi estabelecida a partir de uma analogia à obra da indiana Gayatri Spivak (2010), no qual sucede a mulher quilombola como forma representativa da mulher negra que fora escravizada, e que, até os tempos atuais sofre consequências e mazelas do padrão de poder colonial. Segundo a autora, o sujeito subalterno seria “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação

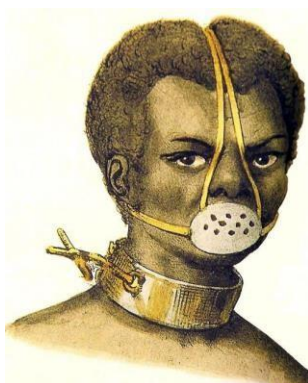
política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante. (Spivak, 2010).”

Spivak (2010) também discute a respeito da interseccionalidade, ao trazer a questão de gênero para a mesa, referindo-se à mulher periférica, "*a sujeita subalterna* está ainda mais profundamente na obscuridade"(grifo da autora), soma-se a isso a questão de raça, e temos como resultado a realidade da mulher negra na sociedade pós-colonial. O projeto de violência epistêmica, executado desde o período colonial, no qual a mulher negra é sempre posta como o Outro: “é um projeto orquestrado, vasto e heterogêneo de se construir o sujeito/a colonial como o Outro” (SPIVAK, 2010, p. 47).

Neste mesmo contexto, verifica-se o exemplo da escrava Anastácia, em sua famosa imagem, que foi nominado por Grada Kilomba (2019) como "*A máscara do silenciamento*", um instrumento de opressão colonial, que atravessou gerações, e nos mostra como a mulher negra fora silenciada, e censurada, impondo dominação e controle. Marcas de uma violência brutal, que em certa proporção, se faz presente no inconsciente coletivo do povo negro. Segundo Kilomba (2019), a máscara representa

Um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento. (Kilomba, 2019).

Figura 2 – Imagem da escrava Anastácia.



Fonte: Google imagens. (<https://images.app.goo.gl/6ACSs6CgzVneGzL38>).

Deste modo, pode-se destacar como a máscara do silenciamento está para a mulher negra, assim como o homem está para a mulher, no sentido de dominação e submissão, no qual a mulher é definida pelo olhar do outro, pelo olhar do homem.

Ressalta-se que ambas trabalham na perspectiva de enfrentamento a esse ponto do apagamento da mulher negra, da mulher negra como outro, pois não é homem, nem é branca, e ocupa o lugar de subalternidade diante das relações de dominação e hierarquia branco-patriarcal. Enquanto as mulheres brancas reivindicavam seus direitos, com protestos, por melhores condições de vida e trabalho, pelo direito ao voto, as mulheres negras nunca deixaram de trabalhar, e apenas resistiam e lutavam para existir enquanto sujeitas. Portanto, o status das mulheres brancas nunca foi estendido às mulheres negras colonizadas (Lugones, 2008).

Tal posição de objetificação que comumente ocupamos esse lugar da “outridade” não indica, como se acredita, uma falta de resistência ou interesse, mas sim a falta de acesso à representação sofrida pela comunidade negra. (Kilomba, 2017, p.51).

Segundo a teoria psicanalítica, o sujeito é aquele que se constitui na relação com o Outro através da linguagem (Torezan e Aguiar, 2011). Gonzalez (2020) afirma que as mulheres negras são definidas pelo sistema ideológico de dominação (patriarcal-racista) que as infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior dentro de sua hierarquia, nega o direito de serem sujeitas, no seu próprio discurso, e de sua própria história. Ela relaciona o lugar da mulher negra na sociedade, dialogando com conceitos da psicanálise, de *infante e sujeito-suposto-saber*:

As categorias de infante e de sujeito-suposto-saber nos levam à questão da alienação. A primeira designa aquele que não é sujeito de seu próprio discurso, na medida em que é falado pelos outros. (...) A categoria de sujeito suposto saber se refere a identificações imaginárias com determinadas figuras, às quais é atribuído um conhecimento que elas não possuem (mãe, pai, psicanalista, professor etc.). (Gonzalez, 2020, p.142).

No primeiro, a mulher negra é pensada em 3ª pessoa, baseado em uma fala que não é dela, sempre terceirizada, impossibilitando-a de se apropriar do que é seu. No segundo conceito, trata-se da suposição de que o outro saiba, pois se têm no imaginário da neurose cultural, que a mulher negra é inferior a mulher branca, logo é delegado um saber ao outro que acaba encarnando-se como se de fato o outro (sujeito branco) o soubesse. O preto terceiriza esse saber ao outro e esse branco incorpora, portanto deve-se pensar na dissolução desse sujeito-suposto-saber, para que assim a mulher negra na cultura brasileira torne-se sujeita e não apenas objeto. A crítica social decolonial e epistemologias do Sul possui o entendimento de que as identidades, compreendidas como discursos e corpos, são forças políticas, e tornou-se um território político, organizado pelo conflito.

Ao falar sobre a mulher quilombola, é necessário adentrar na questão de pertencimento destas mulheres em suas comunidades, para assim, tratar dos recortes que se sobrepõem em sua abordagem: raça, gênero, identidade e pertencimento a uma comunidade tradicional. Neste sentido, a interseccionalidade se faz presente como categoria teórica para articulação, para assim, ampliar as lentes de compreensão ao qual esse grupo está incluído.

A mulher quilombola possui uma trajetória de luta e disputa de narrativas e espaços, sendo considerado uma sujeita subalternizada, com sua vida marcada e moldada pelo gênero, raça, cor, etnia entre outros pontos. Suas práticas de empoderamento não são individuais, mas incluem a coletividade, pois para elas, a concepção de ascensão, mérito ou sucesso ocorre no coletivo, e não baseado na ideologia neoliberal que incentiva o individualismo, através das ferramentas cognitivas do capitalismo, como competição, meritocracia, entre outras.

Mesmo sendo maioria, ainda são consideradas como minorias, as quais resistem, rompendo silêncios, no objetivo de garantirem que suas vozes sejam ouvidas, principalmente no que tange as instâncias de poder e decisão, resistindo ao apagamento institucional, hierarquia estrutural e violência naturalizada, buscando serem sujeitas de suas próprias histórias.

A narrativa das mulheres quilombolas, silenciadas há mais de 500 anos pelo poder colonial, é um espaço de disputa. Esta pesquisa busca evidenciar a luta dessas mulheres e sua resistência como sujeitas de direitos. A colonialidade é resultado da perpetuação da colonização, no qual o Estado, as empresas, e todo sistema vigente têm mantido um esforço na continuidade de um mesmo Brasil de 500 anos atrás.

Quando se fala sobre colonialidade do saber, é importante entender que a forma de se produzir conhecimento, e a forma como a pesquisa no Brasil é realizada, é, infelizmente, influenciada pelo olhar eurocêntrico, e pela imposição de sua cosmovisão, através da manutenção dos poderes hegemônicos, que ditam a colonialidade.

A questão da violência do poder colonial contra as mulheres quilombolas perpassa por diversos conflitos, sendo um dos principais os relacionados a terra, campo no qual as mulheres quilombolas despontam como protagonistas na luta e disputa pelas suas terras, envolvendo as complexidades de ser mulher quilombola no

Brasil. Em 2018, o CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas) publicou um documento mapeando os conflitos sofridos pelas comunidades quilombolas, destacando a violência sofrida pelas mulheres, que possuem sua luta muitas vezes invisibilizadas.

A não visibilidade destas mulheres como sujeitas políticas ativas na defesa dos seus territórios reforça um ciclo de violência sofrido pelas quilombolas, dentro ou fora de seus quilombos. (CONAQ 2018).

Embora existam diversas tentativas de silenciamento, elas resistem, impondo suas vozes e disputando narrativas. Neste sentido, é imperativo superar a lógica colonial do entendimento de “dar voz”, que reforça os lugares de subalternidade. As vozes e histórias dessas mulheres são silenciadas pelo discurso dominante, que estabelece o que tem valor ou não, o que deve ser ouvido.

Entende-se o conceito de dar voz como "deixar as pessoas falarem", em uma concepção de permissão, como se tais sujeitas não pudessem exercer o direito de fala, ou não possuíssem voz. Kilomba (2017) reforça a ideia a respeito desse silenciamento, ela afirma:

Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se “especialistas” em nossa cultura, e mesmo em nós. (Kilomba, 2017, P. 51).

O desempoderamento do povo negro perpassa por essa lógica de não escuta por parte da cultura hegemônica. Um padrão moderno de colonialidade do saber, que desfaz do conhecimento e da potência do saber do povo negro, visto que parte de uma suposta autorização do discurso dominante, que detém o poder de classificar os saberes e a cultura.

Uma autoridade discursiva que abriga o racismo epistêmico, logo o epistemicídio, como estratégias do discurso dominante, silenciando o negro ao nominar sua fala, escrita e saberes como erradas. Portanto não se trata de "dar voz", mas sim do ato de escuta das vozes das sujeitas subalternizados, que possuem caráter político e ativo, no qual suas multiplicidades de vozes, sendo ouvidas de fato, tornam a sociedade mais rica, criativa, humana e igual.

O pensamento colonial impõe uma voz única, e determina as falas, hierarquizando-as, e autorizando o nível no qual seus discursos são recebidos. Como refletido anteriormente, é urgente que a constituição de outras possibilidades, epistemologias, de outras vozes e referências diferentes da retórica colonialista seja apreendida, vista, ouvida e, sobretudo respeitada.

Portanto, falar sobre a mulher quilombola e o exercício de sua fala é pensar em seu protagonismo e poder, e sua reivindicação por autonomia, subvertendo o epistemicídio cometido pelo sistema “hetero-patriarcal-branco-colonial”.

Dentre as intelectuais brasileiras que discutem Quilombo e o sentido de ser quilombola, torna-se relevante mencionar a obra de Beatriz Nascimento (2018), que foi uma crítica a toda historiografia de sua época, e se dedicou a estudar a “história da história”, sendo uma dessas intelectuais considerada até mesmo pelos seus pares como não acadêmica. Para Nascimento (2018) o quilombo dos dias atuais significa muito mais consciência, uma ideologia de fato.

O sentido de Quilombo perpassa por diversos significados, dentre eles a concepção de "aquilombamento" ou o ato de se "aquilombar". Dessa forma, se aquilombar seria esse movimento do negro em obter suas formas organizativas próprias, de compreensão de si e suas raízes, de empreender sua cultura, de se autoafirmar, de se preservar e se acolher, construindo espaços seguros e de fortalecimento que os possibilitem refletir e agir sobre a realidade. Portanto, o ato de se aquilombar é um caminho decolonial, de enfrentamento e resistência à lógica de poder dominante.

O fazer acadêmico dentro de espaços eurocentrados e de branquitude, demonstram a respeito de suas dificuldades ao abordar o problema da mulher negra em espaços de intelectualidade. Nascimento afirma:

A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais as estruturas de dominação, como negra e como mulher, se vê, deste modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A “herança escravocrata” sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, grosso modo, não muda muito. (Nascimento, 2018 [1975], p. 82).

Sob este contexto, percebem-se visíveis heranças do seu passado de escravidão, no qual a mulher negra ocupa espaços similares aos da sociedade colonial, entretanto,

sua força e protagonismo através de suas práticas cotidianas reforçam a importância do papel desta mulher na história brasileira.

2.1

Entre raízes e lutas: Uma reflexão sobre poder e subalternidade

As condições de subalternidade vivenciada pelas mulheres quilombolas representa uma realidade complexa e profundamente enraizada nas dinâmicas sociais do Brasil. O racismo estrutural perpetua a desigualdade racial em todas as esferas da sociedade (Almeida 2018), e as mulheres quilombolas enfrentam essa opressão de maneira agravada devido à sua identidade étnica e de gênero. Ao mesmo tempo, vemos o poder das mulheres quilombolas, como uma resposta resistente ao legado de opressão e exploração colonial. Essas mulheres desafiam as estruturas coloniais que moldaram sua história e identidade, buscando a reafirmação de suas culturas e territórios, sendo um testemunho da resiliência e da força em meio a desafios sistêmicos profundos. Em um contexto em que o racismo estrutural e a desigualdade de gênero se entrelaçam, essas mulheres emergem como agentes de mudança incansáveis.

A partir da colonialidade do poder, segundo Quijano, as estruturas coloniais continuam a operar na sociedade contemporânea, e as mulheres quilombolas, ao desafiar essas estruturas em sua luta por território e justiça, estão questionando diretamente a lógica da colonialidade que perpetua desigualdades.

O trabalho de Catherine Walsh traz a abordagem sobre o poder no sentido direcionado para a decolonização do conhecimento e da identidade cultural, na desconstrução do pensamento ocidental dominante. Ela argumenta que o conhecimento, como uma forma de poder, tem sido historicamente moldado pela colonialidade, e analisa como o pensamento ocidental dominante marginaliza e suprime outras formas de conhecimento, incluindo as epistemologias indígenas (e quilombolas), não ocidentais. As relações de poder envolvem a reivindicação das identidades e culturas locais como uma forma de resistência à colonialidade, promovendo a valorização das tradições e conhecimentos ancestrais. Desafiar as estruturas de poder colonial por meio da decolonialidade, promove uma visão crítica

que questiona as normas e valores eurocêtricos e propõe alternativas de conhecimento e poder.

Ao preservar as tradições culturais, as mulheres quilombolas se tornam as guardiãs das memórias que o colonialismo tentou apagar. Suas práticas culturais, transmitidas de geração em geração, representam uma resistência ativa contra a homogeneização cultural, branca e eurocêntrica, imposta pelo colonialismo.

A luta pela terra, fundamental para essas comunidades, é uma resposta direta à desapropriação histórica que as relegou a margens sociais e econômicas. As mulheres, muitas vezes na frente dessas lutas, desafiam as narrativas coloniais que negam suas reivindicações à terra que sempre foi deles por direito, um direito negado por séculos de exploração colonial.

As mulheres quilombolas buscam sua autonomia e autossuficiência, contrariando o modelo econômico colonial que as explorou e explora. Suas iniciativas econômicas desafiam a lógica do lucro predatório em favor de sistemas mais sustentáveis e solidários. Muitas dessas mulheres lideram iniciativas locais, e não podemos esquecer que frequentemente trabalham em condições precárias, sem o reconhecimento de seu trabalho não remunerado e subvalorizado.

O poder das mulheres quilombolas representa a rejeição da narrativa colonial que perpetuou desigualdades e marginalização. Suas lutas são por busca de justiça, igualdade e liberdade que ressoam com a necessidade de desconstruir as estruturas coloniais e reconhecer a centralidade das vozes e experiências das comunidades quilombolas. A influência dessas lideranças se estende além das fronteiras de suas comunidades, moldando o debate político. No entanto, a sociedade ainda enfrenta desafios profundos na eliminação de estereótipos de gênero arraigados e na garantia de seus direitos.

Acerca da discussão sobre poder, segundo o pensamento de Fanon (2008), o poder não era apenas uma questão política, mas também uma questão psicológica e existencial, profundamente entrelaçada com as dinâmicas coloniais e suas consequências. Ele argumenta que as mulheres colonizadas são muitas vezes oprimidas não apenas como colonizadas, mas também como mulheres, enfrentando uma dupla marginalização, e que simbolicamente, o homem branco sempre será visto como o seu “senhor”. As mulheres quilombolas, ao se erguerem contra essa dupla

opressão, personificam a luta pela liberdade e pela restauração de sua dignidade. O poder colonial exerce controle sobre as populações colonizadas, impondo uma estrutura hierárquica de raça e classe que leva à desumanização, perpetuando a opressão e a alienação dos povos colonizados. Nas palavras de Fanon (2008) “a vida para a mulher de cor é difícil, então, não podendo mais enegrecer o mundo, ela vai tentar embranquecê-lo no seu corpo e no seu pensamento”.

Antes de mais nada temos a negra e a mulata. A primeira só tem uma perspectiva e uma preocupação: embranquecer. A segunda não somente quer embranquecer, mas evitar a regressão. Na verdade, há algo mais ilógico do que uma mulata que se casa com um negro? Pois é preciso compreender, de uma vez por todas, que está se tentando salvar a raça. (Fanon, 2008, p.62).

A perspectiva da mulher negra ao se relacionar com o branco é de "salvar a raça" do estigma da negritude. Devido à opressão, negros e negras, buscando integração na sociedade, acabam por renegar a própria identidade, sobrevalorizando características brancas em um processo de sobrevivência. Sendo assim, o poder colonial desumaniza os colonizados, forçando-os a adotar identidades e culturas coloniais, afetando profundamente a psicologia das pessoas colonizadas, e na construção da subjetividade.

Akotirene (2019) realiza uma análise similar sobre as relações de poder, ambos oferecem uma análise profunda e enriquecedora do poder e seu impacto nas mulheres, especialmente nas mulheres negras. A autora enfatiza a importância da educação e da conscientização como ferramentas fundamentais de empoderamento, que levam as mulheres negras a compreenderem as estruturas de poder que moldam suas vidas. A interseccionalidade enriquece nossa compreensão das experiências das mulheres negras no contexto do poder. As mulheres negras não podem separar suas identidades de gênero e raça, enfrentando opressões interligadas, e Fanon fornece uma base teórica para entender como o racismo sistêmico opera e perpetua estruturas de poder desiguais. Sendo assim, compreende-se como o gênero e a raça se entrelaçam para moldar as experiências das mulheres negras. Logo, a interseccionalidade torna-se peça fundamental para um entendimento completo das dinâmicas de poder e discriminação.

Portanto, a respeito do poder e interseccionalidade, reconhece-se as identidades interseccionais e as múltiplas dimensões da opressão. Segundo o pensamento de Anzaldúa (1987), as fronteiras, sejam elas geográficas, culturais ou identitárias, são locais de constante negociação e luta. A "fronteira" torna-se um

espaço de conflito, mas também de criatividade e transformação. Nas fronteiras, as identidades são fluidas e mutáveis, desafiando as categorizações rígidas impostas pelas estruturas de poder dominantes. Assim como Gonzalez, Anzaldúa desenvolveu termos únicos, a fim de definir a pluralidade do ser mulher-não-branca-européia. A autora cunhou o termo "mestiza" para descrever a experiência de pertencer a múltiplas culturas, linguagens e identidades ao mesmo tempo. Ser uma "mestiza" é uma força, pois permite que as pessoas transcendam as fronteiras culturais e identitárias, criando formas de ser e entender o mundo.

Além disso, a autora enfatiza a importância de reconhecer e valorizar as experiências de pessoas marginalizadas, como as comunidades latinas, lésbicas e feministas, desafiando as hierarquias de poder que tendem a silenciar essas vozes e defendendo a criação de espaços de resistência e diálogo intercultural.

Na perspectiva a respeito das mulheres quilombolas, o pensamento de Anzaldúa nos oferece uma lente interseccional para compreender suas experiências. As mulheres quilombolas muitas vezes enfrentam não apenas a opressão relacionada à sua identidade étnica, mas também a opressão de gênero, por isso a importância de reconhecer essas múltiplas dimensões de identidade e opressão e de buscar a transformação e a liberdade por meio da valorização dessas identidades interseccionais.

3

Raízes da Resistência: decolonialidade e a herança dos Quilombos

“Nós somos o começo, o meio e o começo. Nossas trajetórias nos movem, nossa ancestralidade nos guia.”

Antônio Nêgo Bispo

O presente capítulo aprofunda nas epistemologias do Sul global, explorando as lentes da teoria decolonial a fim de compreender e enfrentar as dinâmicas persistentes de dominação e colonialidade no mundo contemporâneo. Ao adotar uma abordagem crítica, o estudo reconhece a necessidade de desafiar o eurocentrismo e a hegemonia ocidental no conhecimento, buscando valorizar as diversas formas de produção de saberes em diferentes contextos culturais.

A colonialidade é discutida como um fenômeno estrutural que persiste além do período colonial histórico, moldando as relações globais e as identidades nas sociedades pós-coloniais. O Brasil, em particular, é destacado como um exemplo significativo desse passado colonial, onde as estruturas de poder e dominação continuam a influenciar profundamente as relações sociais, econômicas e políticas.

A partir de uma análise das construções teóricas do grupo Modernidade/Colonialidade e outras correntes de pensamento crítico, examina-se como a colonialidade do poder, do saber e do ser perpetuam as formas de opressão e marginalização, especialmente para as comunidades quilombolas. Além disso, discute-se o conceito de epistemicídio, destacando como as formas de conhecimento não ocidentais são subjugadas e marginalizadas em um contexto colonial e pós-colonial. Enfoca-se as persistências do racismo estrutural no Brasil, destacando como as desigualdades raciais permeiam todas as esferas da sociedade. Por meio de uma análise histórica e contemporânea, o estudo enfatiza a importância de reconhecer o papel central do povo negro na construção e na história do Brasil, desafiando as narrativas de uma suposta democracia racial e apontando para a necessidade de políticas de reparação e justiça social.

3.1

Perspectivas decoloniais e resistência negra

O estudo será norteado a partir das epistemologias do Sul global (Reynaldo; Minella, 2022), pelas lentes da teoria decolonial, o qual “é reconhecido como movimento de resistência teórico, prático, epistemológico e político à lógica da modernidade, a fim de compreender e atuar no mundo” (Nelson Maldonado-Torres 2007, Aníbal Quijano, 2005). O termo "Sul Global" foi cunhado como uma expressão para se referir as regiões que são consideradas economias em desenvolvimento ou países em desenvolvimento. O uso desse termo surgiu como uma alternativa ao conceito tradicional de "Terceiro Mundo" e à dicotomia Norte-Sul, que muitas vezes perpetuava uma visão hierárquica das relações globais. Já as epistemologias do Sul Global representam uma resposta crítica ao eurocentrismo e à hegemonia epistêmica ocidental. Elas são parte de um esforço mais amplo para reconhecer e valorizar as diversas maneiras pelas quais o conhecimento é produzido e compreendido em diferentes partes do mundo, buscando decolonizar o conhecimento e as estruturas acadêmicas.

Sabe-se que o Brasil é um país com um passado mal resolvido, e que sua estrutura pouco mudou desde a invasão em 1500⁷. A colonialidade é definida a partir das estruturas de poder e dominação em nossa sociedade, mesmo após o término das relações coloniais, ou seja, refere-se a um padrão de poder (Quijano, 2005).

O colonialismo não possui o mesmo significado, pois é estabelecido a partir das relações políticas e econômicas entre nações ou povos, com o seu território sendo ocupado e controlado.

Sendo assim, ressalta-se que o colonialismo antecede à colonialidade. (Maldonado-Torres, 2007), enquanto o colonialismo refere-se ao período histórico de expansão imperial e colonização, a colonialidade destaca as dinâmicas estruturais e sistêmicas que persistem além desse período, moldando as relações globais, as identidades e as instituições nas sociedades pós-coloniais.

Desde seu início até os dias atuais, o processo de modernização não existiu sem a colonização, “a colonialidade é o lado obscuro da modernidade; é a sua parte

⁷ Para um maior detalhamento, vide Souza, Jessé. A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato / Jessé Souza. - Rio de Janeiro: Leya, 2017, onde o autor exemplifica tal afirmação.

indissociável constitutiva.” (Mignolo, 2003). Antes da invasão, não existia América, Europa, nem índio, ou negro, no qual essa “descoberta” reconfigura o mundo como era conhecido.

O Brasil é um país que ainda opera em uma lógica colonial, sendo considerado periferia do capitalismo e de superexploração de sua força de trabalho, construído sob a exploração do corpo preto, até a sua exaustão e descarte. Parafraseando Marx, “a história da colonização é a história da apropriação de terras e dos corpos”. Somente a partir desse cenário de exploração das Américas, é que o capitalismo foi possível de existir.

A concepção ou a invenção de raça no sentido moderno, cunhada por Aníbal Quijano (2005), sob o termo “colonialidade do poder” é essencial para compreensão da ordem mundial moderna. Para ele, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social da população, configurando relações de dominação e hierarquia global existente: “As Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista europeu.” (Ballestrin, 2012, p.102). Sendo assim, a raça fora caracterizada como conjunto de características para o controle e a dominação social. Segundo Quijano (2005):

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com ideia de raça, uma construção mental que expressa à experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importante do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. (Quijano, 2005, p. 227).

A modernidade ocidental se enraizou com o assentamento de colônias na América Latina, e principalmente, desta classificação dos indivíduos a partir da concepção de raça. Os colonizadores chamaram-se a si mesmos de brancos, estabelecendo assim uma diferenciação social, uma marca de superioridade. Logo, o processo colonizatório e a ideia de raça naturalizaram tais relações de dominação entre colonizador e colonizado.

O corpo negro, assim como o corpo indígena, subalternizado e super explorado, são colocados como corpos animalizados, desprovidos de intelectualidade. A subalternização da população negra vai muito além das questões sociais e econômicas, está enraizado nas estruturas culturais e políticas da sociedade pós-colonial. A invisibilidade da pessoa negra que não é posta como sujeito, e não é

reconhecido como "Eu" de sua própria história. Entretanto, o que é considerado como subalterno, na verdade é o protagonista desse novo mundo.

Dentre essas construções teóricas, destacam-se alguns grupos de estudos que rompem com o padrão eurocêntrico, como o grupo Modernidade/Colonialidade, formado por pensadores intelectuais latino-americanos, juntamente com outros grupos de estudos sobre subalternidade e culturas. Mediante suas discussões, torna-se conhecido o pensamento denominado de “giro decolonial”, que aprofunda o estudo e traz a defesa teórica do pensamento decolonial latino-americano, em contraponto ao projeto imperialista. Ballestrin (2013, p. 105) resume o conceito de decolonialidade ao defini-lo como um “[...] movimento de resistência teórico, prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade”. O giro decolonial pode ser considerado como uma virada de chave na relocalização do sujeito/a em uma nova página da história, sendo a abordagem decolonial uma ferramenta para a desconstrução do pensamento hegemônico, com a descentralização do conhecimento, reconhecendo e valorizando as múltiplas perspectivas epistêmicas presentes em diferentes culturas, repensando metodologias de pesquisa e práticas educacionais.

Um conceito discutido pelo grupo é referente à Colonialidade do ser e saber (Lander, 2005, Maldonado-Torres 2007). A imposição do pensamento monocultural se faz presente nos grupos subalternizados e oprimidos pela colonialidade, seja na reprodução de saberes e nas formas de ser e estar no mundo. Isso inclui as dimensões intelectuais e acadêmicas, as quais "se adéquam" a essa mesma lógica de racionalidade. Sendo assim, sob este olhar hegemônico, terceirizado, do "outro", os países Latino-americanos e Africanos foram pensados e inventados por este projeto de dominação.

A colonialidade do saber (Mignolo, 2010) impede esta compreensão do mundo a partir do seu próprio mundo, e das fontes de conhecimento que lhes são próprias, pois coloca a Europa como “centro do mundo” (não somente pela sua posição geográfica), detentora e criadora do conhecimento universal, como a única fonte válida, deslegitimando os demais saberes não oriundos deste centro geográfico. Fanon (2008), corrobora com o conceito de colonialidade do ser, ainda que tal definição fora desenvolvida posteriormente à sua obra, o qual reflete sobre a desumanização do indivíduo colonizado. Nesse contexto, ele é retratado como não

humano, irracional e desprovido de capacidade intelectual. Tal processo afeta profundamente o imaginário do povo colonizado em relação à sua própria identidade, reconhecimento e senso de pertencimento. Essa crítica de Fanon (2008) e Mignolo, 2010) destaca como a colonialidade molda as percepções e a autoimagem dos colonizados, perpetuando estruturas de dominação e opressão.

De acordo com Mignolo (2004) é “o poder e o conhecimento que permitem classificar e dominar o resto da humanidade”. Consequentemente, a colonialidade do saber e do ser decorrem da colonialidade do poder.

A colonialidade do poder está presente na formação histórica do Brasil a partir de uma perspectiva de sua cultura. Lélia Gonzalez (2020) apresenta uma interpretação sobre, no qual propõe entender os processos de formação cultural, social e político nas Américas. Sua contribuição foi de extrema importância para a formação social brasileira, no qual alguns a chamam de “a intérprete do Brasil”. Ela traz o conceito de “América Ladina”, que nos permite romper com limitações territoriais, linguísticas e ideológicas para além da geografia. Essa concepção de Gonzalez dialoga também com o pensamento crítico de fronteira, que segundo o autor Ramón Grosfoguel (2008), integrante do grupo de modernidade/colonialidade, aponta que é a “resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade, redefinindo a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno”.

Gonzalez (2020) nomeia diversos conceitos provenientes de uma simbiose de palavras, como a “Amefricanidade”, uma retomada de narrativa contra a morte epistêmica da intelectualidade negra e o projeto de apagamento do sujeito/a preto e do seu pensamento, a partir de produção acadêmica e epistêmica. Importante ressaltar, que intelectuais e pesquisadores que discutem decolonialidade, têm interpretado a realidade baseado nas experiências Latino-americanas e Africanas, colocando em pauta questões como quem produz e para quem é produzido tal conhecimento.

Diante de tal conjuntura, são notórias as tentativas de apagamento histórico dos saberes e produção científica da comunidade negra no Brasil. O conceito de epistemicídio (Boaventura, 1995), palavra que se origina da junção de “episteme”, que significa conhecimento em grego, e “cídio”, que tem relação com a ideia de assassinato ou extermínio, e é frequentemente utilizado em contextos com processos

coloniais, imperialistas ou de dominação cultural, nos quais determinados sistemas de conhecimento são subjugados e/ou eliminados. Segundo o pensamento de Sueli Carneiro (2005), o epistemicídio retrata a negação aos grupos dominados, a legitimidade de suas formas de conhecimento, ou seja, um racismo epistêmico. O termo faz referência ao genocídio do povo negro, não só em seu sentido literal, juntamente de tudo relacionado à suas origens, bem como ao seu conhecimento. O epistemicídio é muito maior que o genocídio em si, pois até no tempo atual, qualquer ameaça a expansão capitalista de grupos sociais minorizados, são subalternizados e marginalizados. É uma ideia de hierarquia vigente, em benefício do saber científico eurocêntrico. Segundo a autora:

O epistemicídio é um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. (Carneiro, 2005, p.96).

Tal conceito define como o saber europeu despreza e coloca como subalterno os demais saberes, bem como do povo negro, no qual são colocados como não dignos dessa aceitação científica universal. Sendo assim, a cultura europeia é posta de forma impositiva sobre as demais culturas não brancas. O epistemicídio é um exemplo pelos quais o poder, em contextos coloniais e pós-coloniais, pode influenciar e até destruir as formas de conhecimento que são fundamentais para a identidade e a sobrevivência cultural das comunidades e povos tradicionais afetados.

Diante de tal violência e processo perverso, os povos tradicionais, suas histórias e memórias são apagados historicamente. Atualmente, observa-se no campo acadêmico, o interesse em revisitar e repensar tais estruturas e lógicas de dominação através do movimento decolonial, contudo, é sabido que a estrutura da Universidade, construída sob os moldes da colonização, nascem com o olhar eurocêntrico sobre as ciências.

Partindo do pressuposto de que as desigualdades no Brasil de raça, gênero e classe, são reproduzidas por meio do processo colonizatório do país, sabe-se que o racismo no país foi estruturado a partir da escravização da população africana, no qual um dos efeitos mais nocivos é em relação à mentalidade, no próprio inconsciente coletivo da população negra escravizada, consequentemente da

população brasileira no geral, que se perpetua até os seus descendentes. A partir daí, entende-se o conceito de racismo estrutural (Almeida, 2018), o qual no Brasil é intensificado por esta ideologia originária do colonialismo, sustentada até os dias atuais, a fim de manter o *status quo* de superioridade do branco em todas as esferas sociais.

O racismo estrutural se encontra intimamente ligado ao processo após a abolição, sendo reforçado como ideologia dominante e práticas internalizadas socialmente, com diversas implicações persistentes nas comunidades quilombolas. Silvio Almeida (2018) afirma que o racismo decorre da estrutura social, e ressalta a necessidade de exercer um esforço teórico ao olhar para a questão racial para além do individual, mas sim de constituição das relações sociais, políticas, econômicas, e até familiares. Neste sentido, os comportamentos sociais são derivados de uma sociedade que possui como base o racismo como regra, e não como exceção, e que afeta todas as esferas da vida social da população negra brasileira, sejam as desigualdades, acesso a moradia e ameaças de território e meio ambiente, disparidades educacionais, barreiras de acesso à saúde, violências, entre outros. Almeida (2018) também destaca a importância da interseccionalidade ao abordar o racismo, reconhecendo que as experiências de discriminação são moldadas por interações complexas de raça, classe, gênero e outras categorias sociais.

O Brasil em sua estrutura se constituiu como um país racista, basta observar a realidade e condição do negro no país atualmente, os números de estudos recentes mostram como as consequências do projeto colonial foram determinantes para o povo negro no país. De acordo com pesquisas levantadas, o cenário do racismo no Brasil é devastador. Negros e negras são a maioria no país, no qual 56% da população se autodeclara pretos ou pardos. Conjuntamente, a desigualdade se expressa na questão do trabalho, e os impactos da divisão racial são notórias na sociedade, ao quais os negros ocupam posições com menor renda, ainda que com a mesma formação profissional, além de 72% da massa trabalhadora desempregada e/ou desocupada no país serem pessoas negras.

Segundo dados do Instituto Locomotiva (2020), apenas 22% dos cargos de chefia no país são preenchidos por pessoas pretas. Tais indicadores são procedentes de uma vasta desigualdade presente no âmbito da educação, visto que, ainda com o avanço das Leis de cotas e igualdade de acesso ao ensino, à média de anos de estudo

da população negra é menor do que a da população branca. O acesso a universidades em 2020, por exemplo, foi de 18,3% para negros, enquanto para brancos foi de 36,1%. O encarceramento em massa no país também tem cor, 67% dos presos atualmente no Brasil são negros, e os indicadores sociais de violência apontam a concentração de um viés racial para o genocídio negro, no qual a proporção de vítimas de homicídios de pessoas negras é maior que a de pessoas brancas. Segundo dados do Atlas da Violência 2023, produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), a taxa de homicídios de pessoas negras foi de 36,9 por 100 mil habitantes, enquanto a taxa para pessoas brancas foi de 10,8 por 100 mil habitantes.⁸

Neste sentido, é possível constatar o privilégio branco como este sistema de vantagem automática em diversos campos da vida social, o qual torna a vida das pessoas negras mais difícil, e consequentemente das pessoas brancas mais fáceis. Em uma sociedade racista os brancos saem à frente, e, por conseguinte, são educados a fim de manter essa estrutura. Em uma analogia a uma corrida, o indivíduo negro larga mais atrás que o indivíduo branco, simplesmente pela sua origem social, sendo fundamental realizar a conexão da realidade atual de condições de vida do negro na sociedade com suas raízes históricas do passado escravista.

Essa concepção de superioridade de uma suposta raça (branca) sobre outra (negra) é construída histórica, cultural e politicamente e se dá diante das circunstâncias que levaram a população branca a acessar bens materiais, como nos afirma Almeida (2018). Racismo é eurocentrismo visto que discrimina saberes e produções, reduz civilizações, valores, capacidade, criações e crenças (Segato, 2021). Portanto, o pensamento decolonial requeira o protagonismo, no intuito de disputar os espaços e narrativas, produzindo conhecimento e epistemes, transformando conceitos que precisam ser descolonizados a partir do nosso ponto de partida geopolítica e corpo-política de conhecimento.

⁸ Fonte: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/9350-223443riatlasdaviolencia2023-final.pdf>

3.2

Existe uma história do povo negro sem o Brasil, mas não existe uma história do Brasil sem o povo negro

A história do que hoje se chama Brasil começa em 1500. O racismo estrutural também. Após a chegada dos portugueses às nossas terras, a história do Brasil foi marcada, primeiramente pela exploração dos corpos indígenas, seguidamente pela exploração dos corpos negros. Desde a chegada do primeiro navio negreiro, em 1538, dois terços da história do Brasil transcorreram sob regime escravocrata.

Infelizmente, o término do período colonial não se traduz no término das condições de subalternidade. Novas formas de colonialidade emergiram, através da dominação do pensamento, conhecimento e subjetividades. Essa dicotomia característica do eurocentrismo “brancos superiores” versus “não-brancos inferiores” resulta diretamente nessa hierarquização das subjetividades dos povos escravizados, por meio da colonialidade do poder como padrão.

Em 1807, ocorre na Inglaterra a Revolução Industrial, que inaugura uma nova fase econômica e no modo de produção em todo mundo, enfraquecendo o sistema colonial diante do desenvolvimento da indústria, ocasionando em uma pressão externa para que o Brasil extinguisse definitivamente o tráfico negreiro. Contudo, apenas em 1850, com a promulgação da Lei Eusébio de Queirós, ocorre à proibição do comércio escravista. A abolição da escravidão de fato foi um processo de anos, com outras leis sendo conquistadas no decorrer do período, como a Lei do Ventre Livre (1871), que estabelecia a liberdade dos filhos de mulheres escravizadas nascidos a partir de sua promulgação, e a Lei dos Sexagenários (1885), que reconhecia como livres os negros escravizados maiores de 60 anos. Sobre esta última lei, poucos negros obtiveram acesso, visto que devido às condições degradantes de vida a que eram submetidos, que impediam que um negro ou negra escravizado chegasse até essa idade. Em 1888, a Lei Áurea é assinada, extinguindo formalmente a escravidão. Em algum momento a abolição inevitavelmente ocorreria, como necessidade para o caminho do capital frente ao processo de industrialização. Apesar disso, a abolição não libertou a agora ex-mão de obra escrava dos tentáculos da dominação do projeto colonial.

Nas últimas décadas do regime escravocrata, por meio das lutas e resistência dos povos escravizados, juntamente com a pressão internacional e do movimento

aboliconista no Brasil, foram criadas legislações que buscavam uma abolição gradativa. Em 1850, o tráfico negreiro foi proibido. Em 1871, filhos de escravizados passaram a nascer livres, por lei. Em 1885, escravizados com idade igual ou superior a 65 anos ganhavam a liberdade, por lei. Em 1872, um a cada seis brasileiros era escravizado. Em 2023, isso equivale a 34 milhões de pessoas. (Fonte: Censo 1872 e 2022.)⁹

O regime escravocrata foi abolido oficialmente em 1888, mas pessoas negras foram abandonadas à própria sorte, sem nenhuma política de inclusão. Foi uma abolição inacabada ou incompleta e sem políticas de reparação.

Somente um século depois, o Brasil passou a contar com uma lei que criminaliza o racismo. Em 2024, as desigualdades raciais persistem e têm impacto na vida cotidiana de pessoas negras. O racismo estrutural opera em diferentes áreas e pode ser visto em dados.

Logo, pensar em formação social brasileira sem levar em consideração os 56% da população de negros (IBGE, 2019), o abismo econômico, cultural e social é indissociável. São décadas de reprodução da falácia da democracia racial (Freyre, 2001) que invisibilizou (e invisibiliza) a população negra, e anos de doutrinação eugenista, que contribuíram para este fechar de olhos no decorrer dessa construção.

O processo de colonização no Brasil marca profundamente uma complexa dinâmica econômica, o qual serviu à acumulação de capital do mercado europeu, com a substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre.

O objetivo era o lucro comercial numa economia baseada na propriedade privada, exportação, na monocultura, na escravidão e na servidão dos indígenas, e posteriormente, dos povos africanos escravizados. O resultado disso foi uma sociedade e economia que se organizam para fora e para atender os interesses do mercado externo, sofrendo também com suas flutuações. O primeiro sistema de “proteção” aos indivíduos se constituiu ao longo dos tempos com o apoio da Igreja, na distribuição de limitados recursos oferecidos por parte da classe dominante, porém somente nos momentos de crise.

Com o advento da independência do Brasil de Portugal em 1822, o Estado se organiza, a ideologia liberal do livre contrato é inscrita na constituição em 1891, e o Estado passa a trabalhar para a Nação, e consequentemente para a emancipação das

⁹ Fonte: “De 2010 a 2022, População Brasileira Cresce 6,5% E Chega a 203,1 Milhões | Agência de Notícias.” Agência de Notícias - IBGE, 28 June 2023, agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37237-de-2010-a-2022-populacao-brasileira-cresce-6-5-e-chega-a-203-1-milhoes#:~:text=De%202010%20a%202022%2C%20a.

classes dominantes e seus interesses, no entanto, o modelo autoritário e o processo de exclusão das classes subalternas permanecem.

Como já visto o processo de modernização não existe sem a colonização, é sua parte constitutiva, sendo assim, pode-se afirmar que o capitalismo é inerente à modernidade, que é inerente à colonização. Logo, a superexploração da força de trabalho, forjada nos moldes coloniais, se torna característica quase que fundante do capitalismo dependente, e está imbricado em sua lógica de funcionamento. O padrão colonial é o que funda e organiza, até hoje, o caminho do capital. (Segato, 2021, p.60).

O sistema escravocrata decorreu como a principal fonte de renda do período colonial durante o século XVI, e suas reflexões perduram até os dias atuais, sendo responsável pela entrada de mais de 3,5 milhões de negros e negras do continente Africano. A formação do Brasil aos moldes do colonialismo foi base estruturante para o modo de produção e acumulação do capital, através da agricultura como economia principal, subordinada ao mercado externo, por meio da exploração do trabalho negro.

Mediante este contexto, a perspectiva de liberdade para os negros foi se tornando uma constante, tendo em vista as crescentes revoltas e o poder adquirido pelos Quilombos, sobretudo o sucesso do Quilombo Palmarino. Ainda assim, o processo formal de abolição no Brasil desenrolou-se de forma tardia, sendo o último país do Ocidente a abolir a escravidão. Sem dúvidas, o movimento abolicionista influenciou na abolição, entretanto, havia diversos interesses econômicos da elite por trás de todo o processo.

Os colonizadores passam a ser a elite nacional, no qual o mesmo projeto de exploração territorial e socioeconômico se mantém no processo de formação do Brasil. O negro foi desumanizado, transformado em "coisa, objeto", no qual o branco colonizador se impõe como o salvador, com sua missão civilizatória, subtraindo do povo preto suas raízes e identidade. Gonzalez (2020) assim como outros intelectuais da época possui uma abordagem crítica a respeito da abolição da escravatura, promulgada em 1888. Com a marginalização do negro em todos os aspectos e âmbitos da sociedade brasileira, não houve uma integração socioeconômica. As formas de dominação e exploração se mantêm, com subempregos, e negação aos direitos básicos e acesso a saúde, educação e moradia.

O projeto ideológico de uma minoria dominante alegava a respeito da democracia racial, afirmando que "somos todos iguais perante a lei" somada à ideia de que não existe racismo no país, sendo considerada uma falácia, um mito, visto que o negro durante este processo histórico foi excluído dos espaços de decisão, dos processos sociais, políticos, econômicos e culturais, como, por exemplo, com a Constituição de 1891, estabeleceu que somente pessoas alfabetizadas teriam o direito ao voto, contudo, diante da condição recente de abolição, a maioria da população negra não pode exercer tal direito.

Gonzalez (2020, p. 169) argumenta: "Afim, que abolição foi essa que, 94 anos depois de ter acontecido, a gente continua praticamente na mesma situação?". Ela introduz o conceito de "abolição incompleta" para expressar a ideia de que a liberdade formal concedida aos ex-escravizados não foi acompanhada de uma verdadeira igualdade social. A exclusão persistente da população negra de oportunidades econômicas e políticas é vista como uma continuidade do sistema escravista. A abolição foi um marco histórico, entretanto, não trouxe os benefícios esperados para a massa trabalhadora negra. A autora destaca como o racismo estrutural se perpetuou após a abolição, manifestando-se em diferentes esferas da sociedade, desde a segregação racial até a marginalização econômica. Os negros ex-escravizados passaram a ser desconsiderados para o trabalho livre, sendo substituído logo em seguida, pela mão de obra trabalhadora imigrante, afirmando o projeto ideológico de embranquecimento da nação. Ou seja, essa transição do trabalho escravo para o trabalho assalariado não trouxe consigo a verdadeira emancipação para o povo negro, muito pelo contrário, as relações de trabalho continuaram a ser marcadas por desigualdades, exploração e falta de oportunidades para a população negra. Além da negação aos direitos básicos, ocorreu a exclusão territorial, no qual, foi disposta à população negra a distribuição geográfica em áreas periféricas, sem mencionar as péssimas condições e baixas remunerações, que garantiu aos negros ex-escravizados uma posição subalterna e completamente marginalizada na sociedade.

Gonzalez reforça este pensamento:

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua

eficácia pelos efeitos do estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue” como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (Gonzalez, 1988, p. 73).

Diante deste contexto, os negros foram deixados à própria sorte, sem qualquer proposta de reintegração na sociedade. Os indivíduos negros não detinham direitos no Brasil colônia, e mesmo após a abolição, permaneceram à margem social, como massa desempregada, vivendo de trabalhos e ocupações informais, buscando se encaixar, ou estabelecer moradia, seja nos campos ou nas cidades.

Com a suposta liberdade conquistada, a busca por autonomia do povo negro perpassa por diversos fatores, dentre eles os principais: a obtenção de terra e trabalho. Algumas comunidades negras conseguem permanecer nos mesmos locais onde seus descendentes foram colonos ou até mesmo escravos. Outras comunidades alcançam, através do campesinato, pequenas propriedades, através de acordos ou parcerias em troca do seu trabalho, entretanto, a maior dificuldade encontrada pelos libertos era de manter a estabilidade. Consequentemente, o resultado foi uma abolição sem qualquer preocupação social ou com o futuro da população negra, sendo assim, a atenção da elite se volta especialmente para seus próprios interesses, e a posição do negro no sistema de trabalho e sua integração à ordem social deixam de ser matéria política. (Fernandes, 1964).

Neste sentido, a sociedade Brasileira fora construída de acordo com a estrutura de classes e estratificação racial, e os reflexos nefastos do período colonial são verificados na conjuntura atual. A divisão racial do trabalho se torna evidente, cabendo ao negro às funções que até hoje são consideradas subalternizadas e inferiorizadas pela classe dominante. O processo de formação socioeconômica no Brasil, e suas relações de poder se dão de uma forma absolutamente hierárquica, corroborando assim com o racismo estrutural existente.

3.3

O Impacto do colonialismo na formação dos Quilombos

O reconhecimento constitucional relacionado aos Quilombos e suas terras ocorre tardiamente, somente a partir da Constituição Federal de 1988. No texto

constitucional, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) reconhece o direito dos remanescentes das comunidades dos quilombos à propriedade definitiva de suas terras, devendo o Estado emitir os títulos respectivos, essa medida retirou essas comunidades da invisibilidade jurídica e social, representando uma vitória significativa na luta dos povos ex-escravizados pelo reconhecimento de sua identidade e direitos territoriais, porém, os impactos do colonialismo e da colonialidade do poder sobre a formação dos quilombos e acesso aos seus direitos reverberam negativamente até os dias atuais. É necessário compreender a historicidade na formação constitucional brasileira, como bem questiona Portela (2020), “o que se quis constituir com a constituição que não incluiu as experiências contra coloniais, e que retira o colonialismo e o escravismo dos eventos centrais da história?”. Os Quilombos vivenciam uma guerra diária para afirmação de seus direitos, e neste sentido, o processo da Constituição Federal reforçou o mito da democracia racial (Freyre, 2001)¹⁰, como construção ideológica que subverte as complexidades e a profunda influência do racismo estrutural na sociedade brasileira, e devido as condições impostas pelo processo escravista, retirou do povo negro a condição de sujeito/sujeitas políticos.

Ocultar do enredo constitucional o empreendimento colonial-escravista é falsear a história constitucional com exclusão dos processos de violência racial, é apagar as disputas e negociações dos sujeitos negros e é neutralizar os sentidos constitucionais contidas nas experiências de lutas por direitos que tem sido produzida pela população negra. Portanto, é constituir um constitucionalismo do apagamento, da ausência e do silêncio –que conforma a historicidade constitucional racista. (Portela, 2020).

Gerações de intelectuais brasileiros, como Gilberto Freyre, escreveram em suas obras, com o objetivo de “enfiar goela abaixo” a democracia racial, como se houvesse essa convivência harmônica e íntima. A crítica ao mito da democracia racial (Freyre, 2001), no âmbito constitucional, destaca a necessidade de reconhecer as desigualdades raciais como um fenômeno estrutural que exige medidas específicas.

Esta análise parte da construção do pensamento eurocêntrico, que dita os povos não-brancos como subalternos, como não-humanos, e a partir da expansão

¹⁰ O mito da democracia racial refere-se à ideia falsa de que no Brasil não existe racismo e que há uma harmonia racial entre os diferentes grupos étnicos. Esse conceito desconsidera as desigualdades sociais e econômicas resultantes do racismo estrutural presente na sociedade brasileira. Uma referência clássica sobre o tema é o livro “Casa-Grande & Senzala”, de Gilberto Freyre (2001), que perpetuou essa narrativa de harmonia racial, mas também foi criticado por sua visão idealizada e romântica das relações raciais no país.

colonial o conceito de igualdade ficou restrito apenas aos homens brancos europeus. O pensamento moderno europeu divide, segrega e hierarquiza os povos pela falácia da concepção de “raça”, que nada mais é essa determinação de superioridade baseada na cor da pele, sendo uma criação eurocêntrica, como afirma Quijano:

“(…) o eurocentrismo é a perspectiva de conhecimento que foi elaborada sistematicamente a partir do século XVII na Europa, como expressão e como parte do processo de eurocentralização do padrão de poder colonial/moderno/capitalista. (...) Foi mundialmente imposta e admitida nos séculos seguintes, como a única racionalidade legítima. Em todo caso, como a racionalidade hegemônica, o modo dominante de produção de conhecimento” (Quijano, 2002, p. 4).

As comunidades quilombolas que resistem, lutam constantemente pelo reconhecimento de seus territórios e titulação de suas terras, lutas que muitas vezes levam toda uma vida, e perpassa de geração em geração. Cada reconhecimento e território titulado conta como uma forma de resistência decolonial. Catherine Walsh (2009) esclarece acerca do conceito de decolonialidade, e porque não “descolonialidade”, como um posicionamento constante de luta e intervenção à toda exploração e dominação colonial, Walsh diz:

Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento – una postura y actitud continua – de transgredir, intervenir, insurgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas. (Walsh, 2009, p.14- 15, nota de rodapé).

Para ela, decolonização não é apenas uma teoria, mas uma prática transformadora que envolve a desconstrução das estruturas coloniais em todos os aspectos da vida, incluindo a educação, a política e a cultura.

3.3.1

Caminhos de liberdade: a formação dos Quilombos no Brasil

É interessante perceber que no imaginário coletivo, o Quilombo representa um local distante, isolado, e pouco representativo, porém, como se sabe, os Quilombos são espaços expressivos de participação social e de resistência.

A palavra Quilombo, como nos informa o Dicionário Colonial, originária da língua africana banto, significa acampamento ou fortaleza, utilizado pelos colonizadores para nomear as povoações de negros escravizados. No contexto brasileiro, tornou-se conhecido durante a era colonial como referência às comunidades de apoio mútuo formadas por escravos fugitivos e suas lutas contra a escravidão. Durante o período colonial, os quilombos representaram um ponto focal na luta contra a dominação colonial e o sistema escravista.

A compreensão dos quilombos no Brasil tem sido objeto de intensos debates ao longo dos séculos, refletindo diferentes visões e interesses políticos. Desde a definição colonial que os via como refúgios isolados de escravos fugidos até uma interpretação contemporânea que os enxerga como símbolos de resistência e luta por direitos, a evolução desse conceito tem sido marcada por uma série de transformações.

A legislação colonial definia quilombo como a reunião de mais de cinco negros, refletindo o potencial de revolta contido na união dos escravos. Quilombo e liberdade tornaram-se, assim, aspectos interligados da história brasileira, refletindo as situações de violência e as reações dos escravos e libertos. Após a abolição da escravidão, o conceito de quilombo expandiu-se para incluir outras partes da população negra, tornando-se parte integrante dos movimentos sociais e de resistência no Brasil.

A própria formação dos quilombos foi uma estratégia de sobrevivência por parte dos negros ex-escravizados, que mesmo com a liberdade, não possuíam terras, podendo retornar aos seus vínculos culturais, sua forma de vida, subjetividades e como pessoas livres do padrão de dominação da sociedade nacional. Engana-se quem afirma que não houve resistências ao escravismo. As diversas formas de lutas dos escravizados, diminuídas na história atual, a partir da narrativa predominantemente contada pelos brancos, de que os negros aceitaram a escravidão

passivamente. O quilombo é uma dessas formas de resistência, dentre outras altamente organizadas pelos negros escravizados como movimentos de insurreição, diversas revoltas e levantes contra as barbaridades cometidas pelos senhores, diversas formas de protestos contra as imposições na tentativa de conformar os negros com a escravidão. Moura (1994) discute acerca desses enfrentamentos às coerções e imposições coloniais:

Desobediência, do escravo, a malandragem, o assassinio de senhores e feitores, a fuga individual, a fuga coletiva, a guerrilha nas estradas, o roubo, o quilombo, a insurreição urbana, o aborto provocado pela mãe escrava, o infanticídio do recém-nascido, os métodos anticoncepcionais empíricos e a participação do escravo em movimentos da plebe rebelde. (Moura, p.23, 1994).

Nas áreas rurais, os quilombos mantiveram sua relevância, adaptando-se aos novos contextos pós-abolicionistas e enfrentando conflitos com as estruturas sociais e políticas estabelecidas. Um dos principais pontos de discussão é a respeito do significado do quilombo à luz do reconhecimento jurídico. Embora o Decreto 4887/03, que regulamenta o “procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos” tenha fornecido uma definição legal, muitos estudiosos do assunto enfatizam a importância de não restringir as comunidades quilombolas unicamente a essa definição oficial. Em vez disso, buscam compreender as complexidades e especificidades de cada comunidade nas lutas por terra, acesso a políticas públicas e identidade quilombola.

Nascimento (2018) traz luz acerca da história do Quilombo no Brasil, e de sua representação como uma forma de organização social e de vida do negro que perdura até os dias atuais. Para ela, Quilombo significa "união", sendo uma condição social, no qual o negro se encontra desagregado de si, da sua cultura, sua história, seu povo, assim sendo o quilombo representa essa unificação. Uma organização com formas de ser e estar, cultura e economia própria, em busca de sua autonomia. Nascimento (2018) sinaliza acerca de uma deformação na historiografia, no qual a história dos Quilombos é conhecida através de documentos oficiais, logo, sob um contexto negativo, mostrando os negros como fugitivos, rebeldes, bandidos, afirmando sobre suas guerras e movimentos de insurreição, porém, tais documentos são narrados pelo homem branco, sendo assim um registro de repressão que não elucida de fato os

acontecimentos da época, uma história contada apenas de um lado, pela raça e classe dominante.

Os registros dos primeiros quilombos formados no Brasil datam de 1575. Sem dúvidas, o Quilombo de maior destaque na história brasileira foi o Quilombo dos Palmares, que chegou a possuir mais de 20 mil habitantes distribuídos pelos diversos mocambos que formavam a região da Serra da Barriga, no estado de Alagoas.

A comunidade era totalmente autossustentável, e resistiu por aproximadamente 100 anos contra a intensiva repressão colonial. O Quilombo dos Palmares representa um projeto de nação, com o protagonismo negro, estendendo seu significado para uma concepção de liberdade, não somente como um local de fuga, mas a busca por um local de paz, e a terra como seu espaço de direito: “A terra é meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo”. (Nascimento, 2018).

Atualmente, segundo dados da Fundação Cultural Palmares, existem cerca de 3495 comunidades remanescentes quilombolas em todo o país, e no Estado do Rio de Janeiro cerca de 42 comunidades quilombolas.

Com a Constituição federal de 1988, o termo Quilombo passou a ser incorporado e reconhecido, para que suas terras e propriedades fossem reconhecidas, e o Estado emitindo-lhes o título devido, porém apenas em 2003, partir do decreto 4.887 em 20 de novembro, que “Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”, as comunidades quilombolas obtiveram o direito para se auto reconhecerem como remanescentes de quilombos, conforme o artigo 2º do decreto:

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

Tal reconhecimento e as demais políticas públicas neste sentido foram essenciais para os remanescentes quilombolas, assegurando a proteção social, sua cultura, identidade e tradições.

O Quilombo hoje significa resistência negra, em diversos espaços, e não somente físicos, e no âmbito acadêmico não foi diferente. Verifica-se um atraso em

compreender o Quilombo como categoria de pesquisa. Diversos autores negros, como por exemplo Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento, ao longo da formação histórica do Brasil, foram isolados, desconsiderados, e não reconhecidos na academia, mas que hoje são amplamente reconhecidos e estudados por sua contribuição significativa para o pensamento crítico e a transformação social no Brasil.

Parte do interesse nesta pesquisa se deu justamente como uma forma de resistência ao apagamento histórico negro no campo de pesquisa. É extremamente importante discutir a temática a partir de suas visões de mundo acerca de todo processo de colonização, abolição e racismo.

A partir de 1530, os africanos começam a chegar no Brasil, trazidos a força, consolidando assim um comércio de pessoas escravizadas no país. É crucial enfatizar que a construção do Brasil, e muito do que somo hoje, em termos materiais, ocorreu graças ao trabalho dos corpos negros. Sabe-se que a grande maioria dos negros escravizados foram deslocados para a região do Nordeste no Brasil, porém, em meados do século XIX, ocorre o início das plantações de café, no eixo RJ-SP, trazendo a migração em massa dos negros para a região Sul do país.

3.3.2

“Terra de defunto?”: A história da formação dos Quilombos de Armação dos Búzios

A cidade de Cabo Frio é a sétima mais antiga do Brasil, e os atuais municípios de Armação dos Búzios, e São Pedro da Aldeia integravam o território da cidade de “Santa Helena de Cabo Frio”. São Pedro da Aldeia obteve sua emancipação político-administrativa em 17 de dezembro de 1892, e Armação dos Búzios em 28 de dezembro de 1995.

É importante destacar que existem poucos estudos e referenciais a respeito da escravidão negra em Cabo Frio. De acordo com a pesquisa e historiografia da região, os primeiros negros chegaram a Cabo Frio por volta de 1619, após a pacificação dos índios goitacases (Moura, 2020).

Ao longo do período colonial, não há um consenso sobre quais locais ao certo os negros escravizados foram destinados na região. Sabe-se que a história dos

quilombos está relacionada à transição da condição do negro escravizado para camponês livre, e por muitos anos Cabo Frio foi considerado o “Celeiro da Baixada Fluminense” no estado do Rio de Janeiro, com vasta produção de café, açúcar, aguardente, farinha, entre outros itens oriundos de atividades agrícolas. Certamente, tais propriedades contavam com a mão de obra advinda do trabalho escravo (Moura, 2020).

A história da escravização em Cabo Frio se divide em dois momentos, antes e após a proibição do tráfico transatlântico de negros escravizados, e o contrabando ilegal, com a Lei Eusébio de Queirós, em 1850. As praias do Perú, em Cabo Frio, de José Gonçalves e da Rasa, em Búzios, eram pontos de desembarque clandestino deste comércio.

Os primeiros quilombos da região conhecidos datam de 1790, a partir de diversas fugas e formações de grupos de resistência ao longo de todo período colonial. Inúmeras são as histórias de atos de resistência e crueldade do sistema de escravidão local, e que reverberam até os dias atuais. Uma cidade onde capitães do mato eram condecorados e indicados para a câmara municipal de Cabo Frio, por suas “conquistas” e capturas de negros considerados fugitivos e criminosos. Porém, das fugas que resultaram em sucesso, formaram-se as primeiras comunidades quilombolas nos arredores da Fazenda Campos Novos, e em outros pontos estratégicos na região. (Nazário, 2022).

As autoridades demonstraram preocupação, expedindo solicitações de combate a tais quilombos, como ocorreu em 1808 através de um ofício do intendente da polícia da corte. Foi um período no qual havia uma guerra travada, com diversos crimes cometidos, como assassinatos, roubos e perseguições, forçando incursões pelas matas no intuito de capturar e enfraquecer os quilombos. (Moura, 2020).

A Fazenda Campos Novos, construída pelos jesuítas e índios da Aldeia de São Pedro, foi considerado um ponto nuclear de articulação no comércio de negros e negras escravizados, no qual até parte do século XIX foi a principal unidade rural da região. A fazenda foi cenário crucial de diversas lutas e experiências que romperam com os laços coloniais de dominação.

Segundo Nazário (2022), pesquisadora quilombola da região, narra a respeito de um evento de resistência ocorrido na Fazenda Campos Novos, em 1950, o qual é referido como um dos maiores atos de resistência da população quilombola que vive no local, denominado de “Revolta do cachimbo”, movimento de resistência dos

trabalhadores negros, que haviam sido proibidos do ato cultural de fumar o cachimbo, esse evento foi o estopim para a organização dos trabalhadores rurais, da luta agrária, e de todo processo de articulação sindical e dos movimentos sociais desta transição do povo escravizado para o campesinato. Tais fatos se deram na formação da comunidade de Botafogo-Caveira (São Pedro da Aldeia), localizada na região próxima à comunidade da Rasa, sendo de extrema importância para a concepção do ser quilombola em toda a região dos Lagos:

A partir da história da comunidade da Caveira, é possível refletir sobre a questão da construção e ressignificação do termo “quilombola”. A construção identitária dos quilombolas da Caveira está inserida no campo acadêmico das questões de conflitos agrários que remetem a agentes que se atribuem um passado comum em situação de escravidão e a formas diferenciadas do uso dos recursos naturais. (Nazario, 2022, p.14).

Com o fim da escravidão, e mesmo depois da abolição da Fazenda Campos Novos, o povo negro remanescente permaneceu nas terras, porém, ainda sob trabalho subordinado devido ao arrendamento das terras, que manteve a reprodução social do campesinato negro.

O Quilombo de Baía Formosa e da Rasa estão localizados no município de Armação dos búzios, na Região dos Lagos, no Estado do Rio de Janeiro. Ambos os territórios são provenientes da Fazenda Campos Novos, os quais até os dias atuais, compartilham de saberes, tradições, memórias, e experiências em comum. Em ambos os quilombos, quase todo mundo é parente. Na região da Rasa, existia um local conhecido como um porto de navios negreiros, chamado pelos quilombolas de “desembarque”, localizado na Praia da Marina. Atualmente, um pedaço de madeira fincando na areia é o resquício do que sobrou deste porto, e este local se transformou em um marco na região, o qual as mulheres quilombolas da Rasa realizam visitas e conversas com pequenos grupos ao local, com o intuito de preservar e tornar cada vez mais conhecida a história e memória do local. O quilombo da Rasa, possui um grupo de mulheres marisqueiras, associadas à associação de pescadores no local, esse grupo também vive do artesanato e culinária tradicional, e se mantém como defensoras da memória e tradição do quilombo, do território e preservação ambiental. Elas confeccionaram uma placa feita à mão, a fim de chamar atenção ao local, visto que mesmo após inúmeras solicitações, a Prefeitura Municipal não deu a devida importância ao ponto.

Figura 3 – Foto na Praia da Marina na Rasa em Búzios, conhecido como antigo ponto de desembarque de navios negreiros.



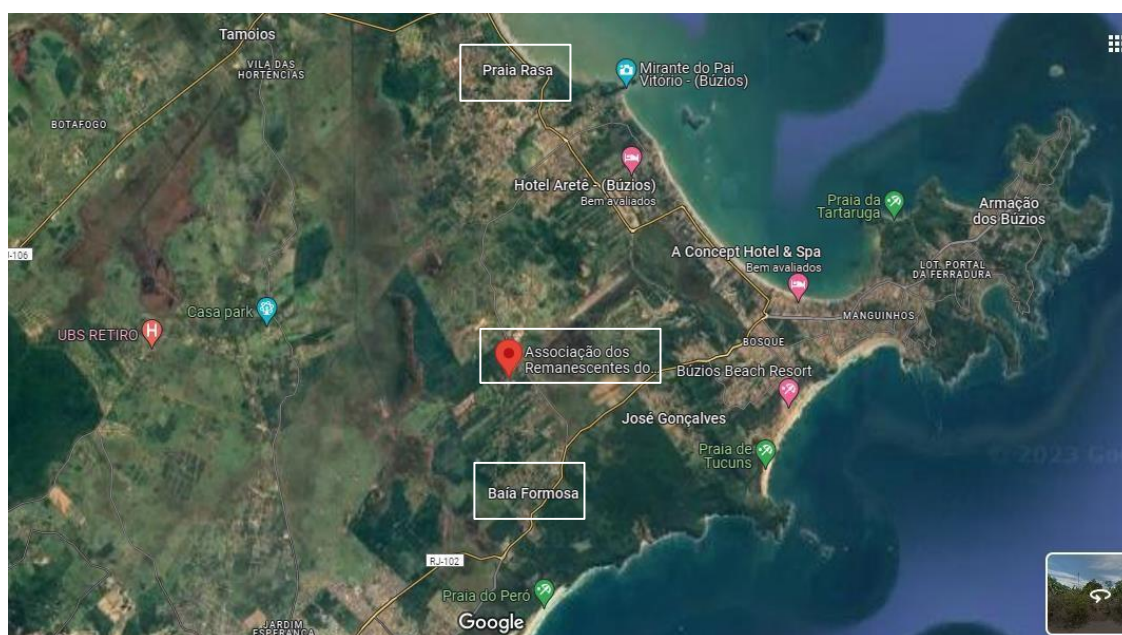
Fonte: Arquivo pessoal.

Conforme as gerações cresceram, as unidades familiares foram se formando, ocorrendo a incorporação de não negros ao grupo através do casamento. O tempo da escravidão e da luta pela liberdade dos quilombos é simbólico, e passado de geração em geração entre as famílias do Quilombo da Rasa e do Quilombo de Baía Formosa.

A comunidade quilombola de Baía Formosa perdeu parte de seu território, pois a partir dos anos 70, ocorreram ações violentas e ilegais por parte de um fazendeiro, e os núcleos familiares foram separados de suas terras originais. Parte dessas famílias lutam até hoje pela retomada de suas terras. Os herdeiros da terra do quilombo, realizam o cultivo familiar, de gêneros agrícolas variados, a pesca e suas diversas formas, a caça para subsistência e a coleta de cipó e pita para produção artesanal. Muitas coisas ainda permanecem, desde o tempo de seus antepassados, porém algumas se modificam no cotidiano, com um modo próprio de viver e de fazer em Baía Formosa e na Rasa.¹¹

¹¹ Segundo informações coletadas da Cartografia Social, realizada nas comunidades da Rasa e Baía Formosa, de 2019 a 2023, pelo projeto do QUIPEA, disponíveis em <https://www.quipea.com.br/cartografiasocial>.

Figura 4 – Imagem via satélite da Região da Rasa e Baía Formosa



Fonte: Google Maps.

Na comunidade quilombola da Rasa, após a desagregação do sistema escravocrata, as famílias libertas e seus descendentes continuaram nas terras, trabalhando para os fazendeiros em troca do direito à permanência e utilização das terras. Nos anos 1940, ocorreu a construção da Rodovia Amaral Peixoto, o que favoreceu a especulação imobiliária na região, trazendo mudanças para toda população. Nos anos 1950, a então Fazenda Campos Novos, foi incorporada à Companhia Agrícola Campos Novos, sob o controle do italiano Antônio Paterno Castello, conhecido como o “Marquês”. A partir daí, devido a expansão pecuária, inicia-se o processo de expulsão das famílias remanescentes quilombolas de suas terras, famílias essas que integravam o complexo da Fazenda Campos Novos. As terras ocupadas pelos “herdeiros da terra” foram invadidas por gados, justamente com o intuito de destruir todo tipo de cultivo que havia no local. Sendo assim, as famílias que habitavam a região da Rasa passaram a ter restrições para frequentar determinados locais que eram necessários para sua sobrevivência.

Os anos subsequentes, de 1960 a 1980 foram de intensos conflitos, grilagens e processos judiciais, ameaças, sequestros e até assassinatos contra as famílias de agricultores locais. Um fato determinante para a permanência de muitas famílias nas terras, e a garantia de seus direitos trabalhistas e agrários, foi a criação do Sindicato

dos trabalhadores rurais de São Pedro da Aldeia e Cabo Frio, e da Federação dos trabalhadores e trabalhadoras rurais do Estado do Rio de Janeiro, nos anos 1960.

Hoje, o bairro da Rasa não é mais uma região rural e de exclusividade negra, a região virou um polo turístico na cidade de Búzios, sofrendo os efeitos da urbanização caótica, e especulação imobiliária, que ignora completamente o direito legítimo às terras da comunidade quilombola local, ocupado há mais de um século pelos seus antepassados, e assim, serem finalmente reconhecidos como os verdadeiros donos da terra.

De acordo com o Censo IBGE 2022, atualmente no Brasil existem cerca de 1,3 milhões de pessoas que se identificam como quilombolas, o que corresponde à um total de 0,65% da população do país. A maior parte dessa população, cerca de quase 90% vive fora do território oficialmente delimitado como território quilombola.

Os territórios quilombolas de Baía Formosa e da Rasa, ao longo dos anos, resistem e insistem contra a ofensiva pós-colonial. Ao longo dos anos, desde 88, as comunidades realizaram diversas lutas e como resultado, obtiveram algumas conquistas que são importantes mencioná-las. Assim como a maioria das histórias dos quilombos no Brasil, a história dos quilombos de Baía Formosa e da Rasa são marcadas por diversos conflitos em relação ao seu território, principalmente por conta da construção de grandes empreendimentos e da especulação imobiliária na cidade turística de Armação dos Búzios, os quilombolas vêm lutando e resistindo a fim de recuperar e manter seu modo de vida. Ao longo das gerações, as comunidades buscam retomar seus territórios, após as expulsões realizadas por fazendeiros e grileiros da região., fazendo-os viverem em regiões periféricas da cidade. Um outro agravante, especificamente no território de Baía Formosa, foi a criação de unidades de conservação ambiental, como a Área de Proteção Ambiental Pau Brasil, e do Parque Estadual Costa do Sol, que ocorreu sem consulta aos donos originários da terra, acusando-os posteriormente de invasão em área protegida, e não o contrário.

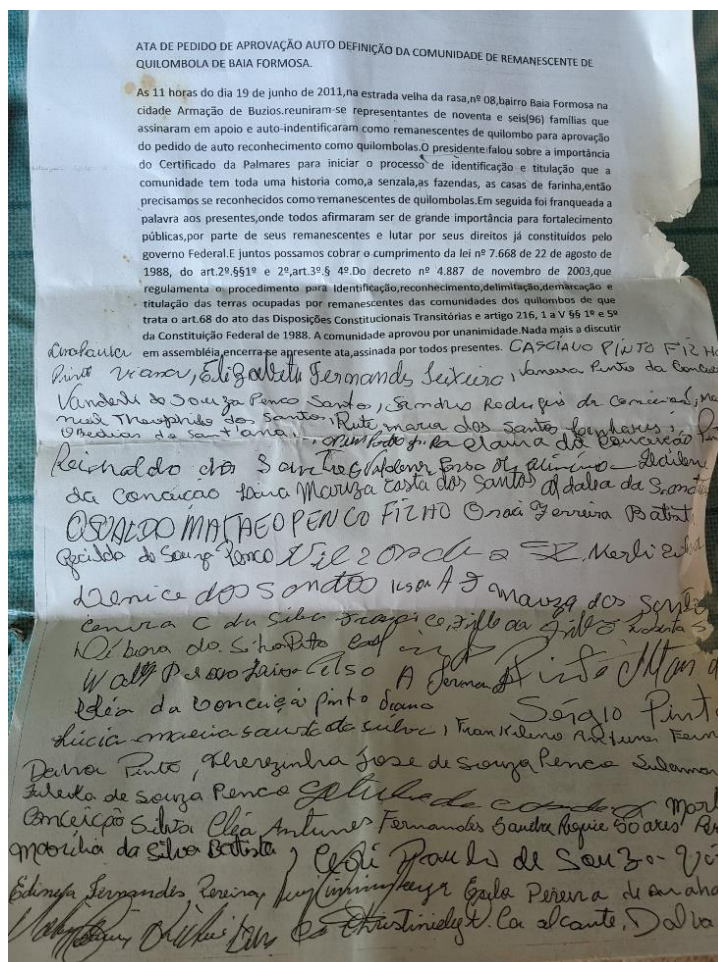
A comunidade de Baía Formosa, passou por divisões e expulsões, sendo suas famílias separadas ao longo dos anos 70. A comunidade, que é composta por núcleos familiares, encontram-se separados territorialmente. Nos anos 2000, a luta pelas terras e pelos direitos da comunidade ganham força. Em 2011, a comunidade recebe a certidão de autorreconhecimento, emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP), e nesse mesmo ano, ocorre a fundação da Associação dos Remanescentes do

Quilombo de Baía Formosa, sendo formalizado em 2013. Segundo relatos do acompanhamento das mulheres quilombolas, essa organização ganhou força através do empoderamento e conhecimento, adquirido em conjunto com quilombos próximos a eles, como os quilombos de Maria Joaquina (Cabo Frio) e da Rasa.

Em relação às terras, parte do que foi introjetado no pensamento dos povos quilombolas de Armação dos Búzios, foi uma percepção cultural a respeito de “terra de defunto”. Segundo relatos das histórias contadas pelos quilombolas, seus antepassados não sabiam da importância da posse de suas terras, e reforçavam a cultura imposta de “terra de mortos”, de que as terras ancestrais estavam associadas à morte ou ao descanso dos mortos, o que desencorajava ações para reivindicar ou utilizar essas terras. Essa mentalidade foi internalizada ao longo das gerações, resultando em uma relutância em buscar a posse e o uso efetivo das terras que lhes pertenciam por direito. Essa concepção cultural é uma expressão da relação complexa entre memória, história e percepção do território entre os quilombolas, influenciando suas práticas e relações com a terra. Dessa forma, ao longo dos anos os grupos que viviam na área conhecida como Rasa, foram se espalhando ao longo do território da cidade, até o local que hoje foi formado o quilombo de Baía Formosa.

A associação de Baía Formosa foi registrada em 2013, segundo o presidente atual da associação, a liderança é escolhida por meio de votação de forma democrática, por todos os participantes, fala que ele fez questão de reforçar. Já no quilombo da Rasa a formação da liderança ocorre de forma diferente, no qual é escolhida apenas pela própria liderança, em uma espécie de mandatos que são passados de família em família, fato que transcorre em algumas discordâncias dentro da própria comunidade.

Em junho de 2011, as 96 famílias da comunidade de Baía Formosa se reúnem, e realizam a primeira reunião oficial, para a aprovação do pedido de autorreconhecimento como comunidade remanescente quilombola. A história por trás da organização da comunidade, foi por meio das articulações das mulheres, que através da influência de outras comunidades próximas, foram aprendendo o caminho, para assim então, terem seus direitos reconhecidos.



Fonte: arquivo pessoal de Esila Pereira.

Na década de 1970, parte da comunidade foi desterritorializada, e muitos foram viver no município de Cabo Frio, na região do Jardim Perú, porém em agosto de 2022, mediante um acordo firmado junto ao Ministério Público Federal, foi garantido à comunidade de Baía Formosa parte de suas terras reivindicadas, como compensação de danos devido à construção de um giga empreendimento imobiliário na cidade. A conquista se deu por meio da luta e resistência dos povos quilombolas, juntamente com a intervenção do MP, que acompanha o caso há anos, visando garantir os direitos quilombolas. Esse processo de reparação é considerado como um marco histórico dentro do contexto contínuo de luta, representando uma vitória significativa não só para essa comunidade, mas para o movimento quilombola em todo o país.

Figura 6 – Quilombolas de Baía Formosa em ato de reconhecimento de suas terras



Imagem: Arquivo pessoal de Ricardo Bem-Querer, presidente da Associação Quilombola de Baía Formosa.

Desde 2018, o Ministério público realizou diversas audiências, a fim de ouvir os povos tradicionais e suas preocupações a respeito das mudanças na região, provocadas pelos empreendimentos imobiliários, instaurando inquéritos civis, a fim de apurar os possíveis impactos para a comunidade quilombola. Inúmeras reuniões foram realizadas, nas quais, as mulheres quilombolas foram ouvidas, segundo uma das mulheres quilombolas que participou desta pesquisa, elas receberam o apoio de diversas entidades, como o QUIPEA (Shell), PEA Observação (PetroRio), entre outros, que as orientou a respeito das possíveis perguntas e respostas a serem feitas em tais audiências. Em relação à ameaça de demolição das construções no Núcleo Zebina, em outra área do quilombo de Baía Formosa, que se encontra em parte do Parque Estadual da Costa do Sol, foi realizado um inquérito, solicitando que o Parque se abstenha de efetuar qualquer ato de demolição das construções realizadas pela comunidade quilombola. O procurador do Ministério Público Federal, Leandro Mitidieri, que atua diretamente em favor dos direitos dos povos quilombolas de Búzios, afirmou que:

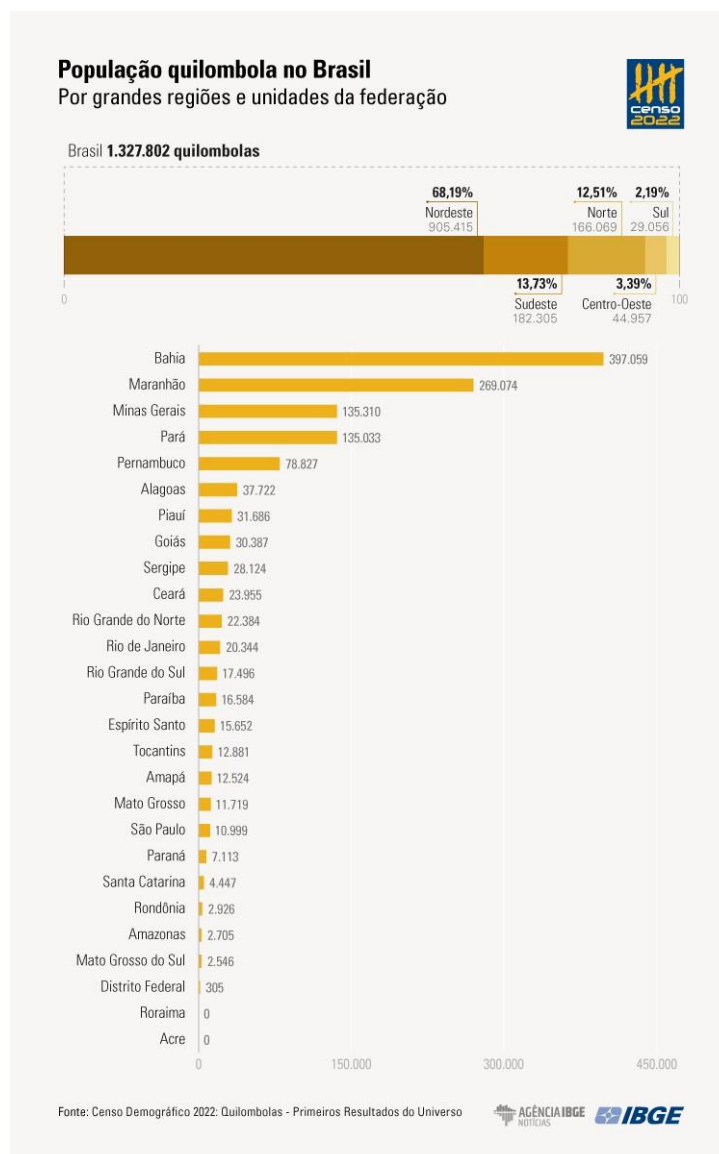
É preciso compreender se, em casos como este, há de fato a livre expressão da vontade desses povos e da comunidade como um todo, devendo o MPF apenas zelar pela não banalização ou mera mercantilização dos bens e direitos tradicionais, que são assegurados pela Constituição da República e legislação nacional e internacional aos quilombolas. (Matéria Jornal dos municípios, agosto de 2022).

Atualmente, o Quilombo de Baía Formosa é formado por cerca de 200 famílias ao total, sendo dividido em núcleos distribuídos de acordo com a localização geográfica, e nomeados de acordo com suas matriarcas. O Núcleo Zebina é composto por cerca de 50 famílias, o Núcleo Cesarina cerca de 20 famílias, e o Núcleo Sede, local onde inicialmente fora construído a sede da Associação, que conta com as demais famílias espalhadas ao longo do território. Os núcleos receberam o nome de suas matriarcas como uma forma de homenagear e reconhecer a liderança e a importância das mulheres dentro dessas comunidades, pois são as referências de cada família, e como uma maneira de destacar o papel delas na história e na identidade na formação da comunidade, além de fortalecer seu protagonismo e representatividade.

Ao discutir sobre reconhecimento e titulação de terras quilombolas devem ser analisados a partir de epistemes que também tenham outras formas de pensar, ser e agir, para assim, não cair no mesmo modo de produção “cego-branco-eurocêntrico”. O contexto de apropriação de terras no Brasil está intimamente ligado à colonização, e todo o sentido de ocupação e posse de terras se reflete a partir deste processo, o qual foi estabelecido pelos colonizadores, e que marca o modelo vigente. O cenário imposto pelo padrão colonial sufocou as possibilidades de reconhecimento e apropriação de terras por parte das comunidades quilombolas, no qual há a exigência para a posse de terra a comprovação da titularidade “legítima”, e todas as considerações de legalidade jurídica.

De acordo com o último e histórico censo do IBGE (2022), que foi o primeiro em que as comunidades quilombolas do Brasil estão presentes, é possível visualizar o panorama nacional da situação dos quilombolas no país.

Figura 7 – Dados população quilombola no Brasil.



Fonte: Site do IBGE

Foram mapeados cerca de 1,3 milhões de quilombolas pelo país, e cerca de 494 territórios oficialmente delimitados, e sua maioria na região Nordeste do país. Na região Sudeste, concentra 13% dessa população ao total, e mais especificamente, no Estado do Rio de Janeiro, foram levantados cerca de 20 mil quilombolas.

4

Violência Colonial e a rebeldia como forma de resistência

“A voz de minha mãe ecoou baixinho revolta no fundo das cozinhas alheias debaixo das trouxas roupagens sujas dos brancos pelo caminho empoeirado rumo à favela. A minha voz ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue e fome. A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes recolhe em si as vozes mudas caladas engasgadas nas gargantas. A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato. O ontem – o hoje – o agora. Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância o eco da vida-liberdade.”

Conceição Evaristo

A realidade da mulher negra no Brasil não se encontra distante da conjuntura passada, ocorre que o projeto político atual se tornou uma continuidade do projeto de colonização. As mulheres negras se encontram em um cenário vulnerável à violência e demais desigualdades, como consequência do padrão de colonialidade do poder, estruturado nas relações de dominação, exploração e conflitos, nos âmbitos básicos da vida, por advento do entrecruzamento de raça, gênero e classe.

Segundo Akotirene (2019), é necessário compreender o cisheteropatriarcado, capitalismo e racismo, coexistindo, como modeladores de experiências e subjetividades da colonização até os dias da colonialidade. Direcionado para os quilombos, pode-se identificar que ainda hoje, as políticas assistenciais voltadas para essa população são insuficientes. As conquistas existentes foram ganhas diante de muita luta dos sujeitos políticos dessas comunidades, no qual as mulheres sobressaem como voz e representantes das demandas quilombolas.

Outro atravessamento presente na condição da mulher negra é a herança cultural patriarcal, que subjuga as mulheres, constituindo uma das faces da violência experienciada por elas. A violência contra a mulher negra é uma consequência do padrão de colonialidade do poder, poucas são as pesquisas existentes a respeito da violência contra a mulher quilombola, e pela primeira vez na história do Brasil, em 2022, os quilombolas entraram no Censo do IBGE. Em 2019, 66% das mulheres assassinadas no país eram negras. Em se tratando de mulher quilombola, uma pesquisa sobre racismo e violência contra quilombolas no Brasil, realizada em 2018, identificou o acirramento da violência contra a população quilombola, e identificou que parte das mulheres assassinadas exercia algum papel de liderança em seus

quilombos. Como triste exemplo disto, em 2023, a líder quilombola mãe Bernadete Pacífico, do quilombo Pitanga dos Palmares, na Bahia, assassinada, por questões de disputas fundiárias. O assassinato de mulheres quilombolas no Brasil é uma grave manifestação da violência estrutural e racial que persiste no país. Além de enfrentarem desafios socioeconômicos, essas mulheres estão sujeitas a agressões físicas e homicídios, refletindo a interseccionalidade de gênero e raça. A luta por seus direitos, voz e visibilidade torna-se essencial para destruir os sistemas de opressão. O enfrentamento dessas violências exige principalmente medidas políticas, sociais e educacionais que promovam a equidade o respeito à diversidade, e a urgência de proteger as vidas quilombolas.

Nunes (2018) reflete sobre o destaque das mulheres como sujeitas políticas, que se desponta e se fortalece, por consequência da ausência do Estado diante dessas violências, e priorizam as questões coletivas frequentemente em detrimento de seus desejos individuais, assumindo um lugar de subalternidade, mas também de reconhecimento, mulheres que fazem política, ainda que em uma condição fora do padrão institucional ou partidário, ocupando espaços de participação e decisão social.

Neste sentido, acerca das sobreposições das opressões, Akotirene (20019) explica através das lentes de raça, como as mulheres negras aguentam dor física; por classe são vistas como protótipos da feminização da pobreza e atravessam gerações sendo chefas de famílias, vitoriosas das dificuldades impostas pelo imperialismo colonial. Segundo dados a respeito da estrutura familiar baseado na raça dos chefes do domicílio, observa-se que as mulheres negras são, em número, responsáveis por famílias do tipo mulher que possui filhos, quando comparadas às mulheres brancas.

A participação de mulheres negras no trabalho formal é menor do que a de mulheres brancas, este cenário é reforçado principalmente devido à divisão sexual do trabalho, pela falta de acesso a espaços públicos como creches ou escolas que possibilitem as mulheres de baixa renda para exercício do trabalho formal. Essas mulheres, em sua maioria trabalham por conta própria e sobrevivem predominantemente de trabalhos precários, de maneira informal, na área de turismo, trabalho doméstico, artesanal e comércio, com estratégias de cooperação, envolvendo outras mulheres, presentes em seu dia a dia, buscando assim a garantia à renda.

Uma pesquisa realizada pelo instituto SempreViva Organização Feminista, juntamente com a Organização Gênero e Número (2021), que trata sobre a vida e

trabalho das mulheres, aponta que 58% das mulheres desempregadas, e 61% das mulheres que estão na economia solidária são mulheres negras. Portanto, tais estratégias de sobrevivência e de solidariedade se fazem presente na história de luta e resistência de mulheres quilombolas e famílias negras, em razão ao contexto histórico socioeconômico desfavorável e as opressões sociais vivenciadas.

Dentro da conjuntura capitalista, em que o individualismo se sobrepõe ao coletivo, essas mulheres buscam suprir as necessidades coletivas, não cumpridas pelo Estado, rompendo com a lógica do projeto hegemônico, desenvolvendo projetos e ações sociais, perpassando desde educação, saúde, cultura e geração de renda, com o objetivo de transformação estrutural para suas vidas e para toda comunidade quilombola, mantendo a unidade, solidariedade e resistência coletiva.

Neste sentido, encontra-se uma longa tradição de solidariedade negra entre mulheres que se identificam e compartilham experiências de discriminação e exclusão comuns. Quando a mulher negra se reconhece como classe trabalhadora, e se torna consciente das opressões vivenciadas, juntas, desenvolvem o sentido de sororidade como uma solidariedade política entre mulheres (hooks, 2019), o que produz um tremendo impacto e transformação social.

Sob este contexto, Rita Segato (2020) discute a respeito das propostas de comunidade solidária, presentes no dia a dia das comunidades tradicionais, no qual seus objetivos de felicidade estão inteiramente ligados ao “bem-viver” coletivo. Uma forma de (re)existência em uma outra temporalidade no espaço, a noção de sociedade do bem-viver é originário do campo da antropologia, junto a movimentos de comunidades tradicionais, que resume seu modo de viver, como alternativa ao modo de vida monocultural estabelecido pela sociedade moderna. O “bem-viver” procura criticar a globalização, a modernidade capitalista e as limitações da sua noção de progresso, configurando um projeto colaborativo que visa uma alternativa para um mundo que ainda sofre as consequências do colonialismo.

Discutir sobre Quilombo possibilita diversas frentes de pesquisa, em sua maioria os estudos sobre as comunidades tradicionais quilombolas visam discutir questões de espaço, disputas territoriais, tradição, e memória, o que não se objetiva nesta pesquisa. A finalidade desta proposta tem o quilombo como local de pesquisa, a fim de reconhecer seus sujeitos coletivos e sua materialidade política, dando-se relevância às mulheres quilombolas, seus saberes, e suas relações de poder dentro de

suas comunidades, que difere do modelo de relações eurocêntrico e estadunidense, valorizando suas particularidades, narrativas, e articulação de valores, constituindo novos espaços de discussão.

A resistência da mulher negra contra a opressão histórica é uma narrativa vibrante e complexa, repleta de resiliência e rebeldia. Nascimento (2018) aborda sobre a rebeldia como uma forma de resistência, a quilombagem e o ato de aquilombar-se simboliza a busca por autonomia, resistência cultural e empoderamento das comunidades negras, na preservação da identidade, resistência à discriminação e na construção de comunidades resilientes. Os quilombos eram territórios autônomos, onde a rebeldia se manifestava não apenas como um ato de resistência física, mas também como uma declaração de independência. Eram lugares onde as comunidades negras buscavam construir suas próprias narrativas, fora do controle opressivo das estruturas e da violência colonial. A mulher negra possui em suas raízes a rebeldia como uma resposta direta aos estereótipos e estigmas que as cercam. As mulheres negras devem ser reconhecidas como sujeitas de suas próprias histórias. Essa concepção rejeita a visão historicamente imposta de passividade e destaca a agência da mulher negra em forjar sua própria narrativa de resistência.

Durante a pesquisa, observou-se como o ativismo é presente na vida das mulheres quilombolas, ainda que elas não se denominem desta forma. O ativismo é uma expressão central da rebeldia na vida da mulher negra. Essas mulheres se levantam contra a discriminação racial e de gênero, demandando justiça, igualdade e o reconhecimento pleno de seus direitos. O ativismo se torna uma ferramenta poderosa na busca por transformações profundas em suas histórias e em suas comunidades.

Um outro ponto que também pode ser entendido como rebeldia, é a educação como ferramenta de empoderamento. As mulheres quilombolas em grande parte não tiveram o acesso digno à educação, mas diante da necessidade posta em suas vidas, viram a urgência do estudo e aproximação de diversos conteúdos, a fim de reforçarem suas lutas. O empoderamento por meio da educação permite que as mulheres quilombolas não apenas compreendam sua posição na sociedade, mas também se tornem agentes ativos na redefinição de seu próprio destino. A rebeldia aqui se traduz em uma busca incansável por justiça e igualdade. As mulheres quilombolas despontam como agentes e lideranças políticas, como um ato de

rebeldia a promoção de lideranças locais e a participação ativa na construção de políticas que impactam suas comunidades. Elas participam de movimentos sociais, dialogam com autoridades governamentais e colaboram para a formulação de políticas públicas que atendam às necessidades específicas de suas comunidades. Frequentemente são líderes em projetos de desenvolvimento sustentável, incluindo práticas agrícolas sustentáveis, iniciativas de preservação ambiental e a busca por alternativas econômicas que respeitem a integridade do ambiente, o cuidado e proteção de suas terras e promovam o bem-estar e continuidade para as gerações futuras. Durante a pesquisa, tomou-se o conhecimento de alguns projetos, os quais as lideranças femininas quilombolas fazem parte, como por exemplo o QUIPEA (Quilombos no projeto de educação ambiental), realizado pela Shell atendendo à uma medida mitigadora exigida pelo Licenciamento Ambiental Federal conduzido pelo IBAMA, nos quilombos da região. Através de uma das ações e doações deste projeto, em 2021, durante a pandemia de COVID-19, as quilombolas de Baía Formosa se uniram, e produziram máscaras artesanais para toda a comunidade, realizando também doações para a Prefeitura municipal.

Esse entendimento de cuidado mútuo, seja umas com as outras e com toda sua comunidade, é presente em ambos os quilombos e em todas as gerações. Elas buscam a justiça social, denunciam abusos e trabalham incansavelmente para criar ambientes seguros e saudáveis para suas comunidades. A cultura de solidariedade entre as mulheres negras é uma expressão profunda de união e apoio mútuo, de encontrarem no coletivo as respostas para suas demandas, desde o apoio emocional e cuidado com a saúde mental, compartilhando experiências, desafios e conquistas, fortalecendo a conexão entre elas, criando uma base de compreensão mútua, espaços seguros para discutir todo tipo de questões subjetivas e profundas, desde promover práticas de autocuidado, até o apoio material, o empoderamento econômico, incentivo e apoio a negócios próprios e a criação de redes econômicas sustentáveis, contribuindo assim para a autonomia financeira. A rebeldia da mulher negra é enraizada na comunidade, e a solidariedade entre elas se torna uma fonte vital de força e resistência, criando espaços seguros para compartilhar experiências, desafios e estratégias para a superação.

Tais práticas nos remetem ao conceito de “aquilombar-se”, que se refere ao movimento de valorização das raízes históricas e a recuperação das narrativas muitas vezes apagadas ou distorcidas pelo pensamento hegemônico. Para a afirmação da

identidade negra é essencial entender esse movimento de aquilombar-se. É importante que as comunidades negras se reconheçam como sujeitos de suas próprias histórias, resistindo contra estereótipos e narrativas que diminuam a relevância e a influência da cultura africana. Um outro ponto a ser destacado, é a preservação de práticas culturais e da espiritualidade afro-brasileira, que também são centrais para a sobrevivência e manutenção das comunidades negras quilombolas.

O "aquilombar-se" implica em uma resistência ativa, em não apenas rejeitar opressões históricas, mas também se engajar em ações proativas para criar condições que transformem as condições de vida da população negra, desafiando as estruturas e sistemas que perpetuam a desigualdade, a discriminação e a marginalização.

Relacionado ao conceito de aquilombar-se, temos a ideia do “quilombismo”, defendido pelo intelectual Abdias Nascimento (1980), sendo uma abordagem fundamental para compreender as estratégias de resistência e construção de identidade das comunidades negras, especialmente à luz da herança histórica de opressão e discriminação no Brasil. Segundo ele, o quilombismo surge como um conceito que transcende a noção tradicional de quilombo como uma simples referência a comunidades históricas de resistência de negros fugitivos no período da escravidão. Em vez disso, o quilombismo é uma filosofia que busca resgatar e fortalecer a identidade do povo negro, promovendo a autoafirmação e a emancipação.

5

A ciranda das mulheres quilombolas: desde a argila ao poder em suas mãos

“Todas as manhãs junto ao nascente dia, ouço a minha voz-banzo, âncora dos navios de nossa memória. E acredito, acredito sim, que os nossos sonhos protegidos pelos lençóis da noite ao se abrirem um a um no varal de um novo tempo escorrem as nossas lágrimas fertilizando toda a terra onde negras sementes resistem reamanhecendo esperanças em nós.”

Conceição Evaristo

O interesse de estudo pelo presente assunto, como mencionado na introdução deste texto, deu-se através da atuação profissional junto a um projeto social realizado com o Quilombo de Baía Formosa, em Armação dos Búzios. A partir da vivência e relacionamento com essas mulheres, percebeu-se a necessidade de maior apuração e análise a respeito de suas necessidades e desafios, e condições de subalternidade: o que é ser mulher quilombola no Brasil e como obtém acesso aos direitos básicos, como são constituídas suas estruturas familiares, além disso, pela relevância e agravamento diante da conjuntura atual, se tratando de um tema não muito pesquisado, com poucas referências e artigos relacionados.

Para a realização da pesquisa sobre as relações de poder das mulheres quilombolas, foi realizado um estudo de conceitos e categorias relacionados à temática da pesquisa. A pesquisa foi narrativa e exploratória, com caráter predominantemente qualitativo. Para tal elaboração, buscou-se uma coleta de dados aprofundada, e uma forma de entender a experiência das mulheres quilombolas e seus papéis, através de suas narrativas pessoais.

O trabalho de campo ocorreu durante os meses de maio e junho de 2023, a partir da observação direta com as mulheres pesquisadas, assim como por meio da coleta de narrativas e histórias delas. Não foram realizadas perguntas pré-definidas, apenas tópicos e assuntos, que no decorrer da observação foram lançadas.

Para a realização da pesquisa, solicitou-se inicialmente a autorização do comitê de ética da PUC Rio, a fim de resguardar as pesquisadas, e todo o trabalho realizado, seguindo todos os protocolos éticos e devidas autorizações estabelecidas. Nosso local de estudo são duas comunidades remanescentes quilombolas, localizadas em

Armação dos Búzios, que são os Quilombos da Rasa e de Baía Formosa, com o recorte específico às mulheres que são reconhecidas como lideranças nestes locais.

Além da pesquisa de campo, realizada ao longo do estudo, como instrumento de investigação, foi utilizado a pesquisa bibliográfica, com a produção de autores do Sul-global, com embasamento teórico sobre feminismo negro e decolonialidade, buscando suas discussões e elaborações atuais.

A pesquisa foi realizada a partir de depoimentos e história de vida das sujeitas pesquisadas, com temas norteadores, gravação das histórias orais, escritas e notas de campo, com as participantes da pesquisa concordando com o termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE). Este último procedimento visa assegurar os aspectos éticos, pelo fato de ser uma pesquisa de cunho social e lidar com seres humanos, assumimos o compromisso ético e de saúde no ato de pesquisar. Esta pesquisa obedeceu aos princípios éticos aprovados pela Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio, e a coleta dos dados só teve seu início após aprovação deste projeto pela Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio.

Buscou-se valorizar a história oral como estratégia de compreensão e aprofundamento da realidade, como os padrões culturais, as estruturas sociais, os processos históricos ou os laços do cotidiano, a partir das experiências vivenciadas, valorizando a memória e tradição local e de suas representantes.

Durante a pesquisa, realizou-se a coleta da história oral das cinco mulheres que são reconhecidas como lideranças nos quilombos, sendo referências de poder em suas comunidades, realizando uma análise entre suas narrativas, percepções e papéis enquanto mulheres negras líderes, ainda que em condições de subalternidade, contribuindo com a pluralidade de pontos de vista de determinados fatos históricos. As mulheres quilombolas que participaram do estudo, conforme apresentado na introdução foram: Esila Pereira, Valquíria da Conceição, Cássia da Conceição, Sheila da Conceição, do quilombo de Baía Formosa, e Marta da Costa, do quilombo da Rasa.

De acordo com Pollack (1992), a memória é um fenômeno construído social e individualmente, e que está intimamente ligada ao sentimento de identidade. A memória é parte constitutiva da identidade, sendo considerado um instrumento e objeto de poder.

O trabalho de campo foi iniciado após o contato com o presidente da Associação Quilombola de Baía Formosa, Ricardo Bem Querer, e com a quilombola

Esila Pereira, que integra a liderança do Quilombo. No dia 13 de maio, uma data simbólica marcada pela assinatura da Lei Áurea, convidada pela diretoria do Quilombo para participar de uma cerimônia no território do Núcleo Zebina. Neste mesmo dia, o quilombo da Rasa realizava uma ação em outro ponto da cidade, no local mencionado anteriormente chamado “ponto de desembarque”. Infelizmente, não presenciei os dois eventos, pois realizaram-se no mesmo dia e horário. Ao chegar ao local em Baía Formosa, aproximadamente 30 pessoas da comunidade estavam reunidas em torno de uma roda de capoeira e dança. Posteriormente, dirigiram-se a um espaço o qual funciona uma igreja evangélica. Lá, o presidente do quilombo informou sobre um atendimento médico que estava ocorrendo, com tratamento à base de canabidiol, oferecido pelo SUS à toda população do município de Armação dos Búzios, destacando o papel pioneiro do Quilombo de Baía Formosa na parceria e viabilização desse atendimento local. Ele enfatizou a parceria com a Prefeitura e a boa receptividade da comunidade, especialmente por ser em um espaço religioso, que ele descreveu como um “espaço democrático da comunidade.”

Durante a pesquisa, foram ouvidas cinco mulheres quilombolas da cidade de Armação dos Búzios, Marta, da comunidade da Rasa, Sheila da Conceição, Esila Pereira, Valquíria da Conceição, Cássia da Conceição, da comunidade de Baía Formosa e Marta da Costa, da comunidade da Rasa. Essas mulheres respiram e vivem integralmente para os quilombos, sendo referências de liderança, tanto formal, quanto informal, tanto projetadas para lutas externas, como também projetadas para questões internas de suas comunidades. A história das duas comunidades, do quilombo da Rasa e do quilombo de Baía Formosa, é considerada as mesmas, oriunda dos mesmos antepassados e da mesma Fazenda. A diferença reside apenas na localização geográfica, determinada por região para cada quilombo. Ambos surgiram após a dissolução da Fazenda Campos Novos e do conhecido Morro do Arpoador, um local estratégico de onde os quilombolas observava os capatazes se aproximando antes da abolição. Conforme os próprios relatos, foram encontrados diversos ¹²sambaquis no topo do morro, onde os quilombolas se banhavam com conchas e búzios, originando o nome da cidade “Armação dos Búzios”.

¹² Arqueologia: acumulação de moluscos marinhos, fluviais ou terrestres realizada por habitantes do Brasil no período pré-histórico, em que freq. se encontram ossos humanos, objetos de pedra, chifre e cerâmica.

De acordo com Sheila da Conceição, hoje vice-presidente do quilombo de Baía Formosa, a comunidade tem vários planos para o futuro, como a organização de palestras, fóruns interestaduais entre outros eventos. No entanto, falta recursos para concretizá-los, recursos esses que os quilombos atualmente não dispõem. Sheila menciona que, por vezes, falta até mesmo combustível para o carro, o que dificulta a presença dos quilombolas em diversas reuniões, debates e eventos relevantes para suas comunidades e territórios. Ela destaca que isso evidencia o racismo ambiental e estrutural que não apenas perpetua as desigualdades, mas também silencia suas vozes. "É uma bolha muito difícil de furar", afirma Sheila.

De forma uníssona, as mulheres quilombolas mencionam que, para muitos, o quilombo acabou se transformando em um negócio, devido à visibilidade que obtiveram. Elas ressaltam a importância do projeto QUIPEA (Quilombos no Projeto de Educação Ambiental), realizado pela Shell, como uma iniciativa de redução de danos.

Por meio desse projeto, elas tiveram acesso a informações valiosas sobre sua história, cultura e, principalmente, seus direitos, além de entenderem os caminhos para alcançá-los.

Sheila relata que muitos ali desconheciam sua própria história, que foram descobrindo ao se aproximarem de outras comunidades e perceberem que todos são parentes. Atualmente, o quilombo de Baía Formosa possui 12 pessoas que compõem a diretoria, e o presidente atual enfatiza que não há uma hierarquia de poder, pois todos têm igualdade de decisão e atuação.

Com a experiência da pesquisa, percebe-se que não há uma hierarquia global única ou estrutura organizacional uniforme, já que cada comunidade tem suas próprias características e dinâmicas. No entanto, nota-se uma hierarquia natural em relação ao respeito e reverência aos anciãos e anciãs, que são referências de liderança, mesmo que não ocupem formalmente tais posições. Valorizar a sabedoria, o papel na família e comunidade, os rituais e cerimônias, a transmissão de valores e enfrentar desafios sociais são elementos cruciais dessa hierarquia. No quilombo da Rasa, dona Eva da Costa, matriarca e centenária, é reconhecida como uma das principais quilombolas no país, e sua filha, *in memoriam*, conhecida como Tia Uia, Carivaldina Oliveira da Costa, que faleceu aos 78 anos, no ano de 2020, vítima da pandemia do coronavírus. Ambas, guerreiras e persistentes, travaram lutas pela regularização do território, pelo acesso da comunidade a direitos sociais e pela manutenção da cultura

e da tradição quilombolas em toda a região. Ambas as matriarcas, ao unirem forças, deram origem a uma geração de mulheres engajadas na defesa dos quilombolas e na preservação de sua história.

Nas comunidades, as mulheres tradicionalmente desempenham papéis cruciais, envolvendo-se na agricultura, cuidando das famílias e educando os filhos. Tia Uia destacou-se ao promover a participação feminina em movimentos políticos contra o racismo, buscando o reconhecimento do território, influenciando inclusive, na formação e organização dos outros quilombos na região, como o de Baía Formosa. Ela liderou a formação de associações e cooperativas, além de lutar pelo acesso à educação e saúde. Atualmente, as mulheres quilombolas predominam nas entidades representativas da Rasa e Baía Formosa, liderando grande parte das iniciativas.

Percebe-se o poder nas palavras e sentidos que cada mulher trás. Marta da Costa, sobrinha de Tia Uia, pedagoga e liderança política da comunidade da Rasa é um exemplo de como suas ações impactam toda a comunidade, e até mesmo a cidade. Atualmente, ela é presidenta da Coordenação de Igualdade Racial, que faz parte da Secretaria de Cultura, criada em 2022 pela Prefeitura Municipal. Marta relata que hoje a principal luta no âmbito político é a criação da Secretaria de Igualdade Racial, a qual poderá angariar recursos para a manutenção e aumento das políticas públicas de incentivo à cultura e a tradição quilombola. Através do apoio e das políticas de incentivo do município, os quilombos têm organizado diversas feiras culturais, regadas de muita música, comida, artesanato e rodas de ciranda. A ciranda, desenvolvida pelo quilombo de Baía Formosa, dança tradicional, que foi passada de geração em geração, e resgatada nos últimos anos pelo grupo de mulheres é famosa na cidade. Foi uma forma que as mulheres, organizadas, encontraram para promover e dar visibilidade ao quilombo, principalmente pelo fato de Búzios ser uma cidade que praticamente vive do turismo.

Segundo o relato da vice-presidente do quilombo de Baía Formosa, a respeito da importância da cultura para os povos quilombolas, ela afirma que desde o momento que começaram a se organizar, na cultura, na ciranda, as pessoas passaram a reconhecê-los, *“a cultura é tudo, é a nossa arma!”*, diz Sheila.

As músicas da ciranda são criadas pelas próprias mulheres quilombolas, e suas letras contam e resgatam suas histórias e as de seus antepassados. “Dona” Cássia, como é conhecida, é a principal compositora das cirandas, como a seguinte composição:

A lua quando brilha lá no céu
O quintal fica claro, todo mundo quer brincar
Roda ciranda, cirandinha, ciranda
A roda da ciranda nunca pode se acabar
Roda ciranda, cirandinha, ciranda
A roda da ciranda nunca pode se acabar
Balança pra lá, balança pra cá,
A roda da ciranda nunca pode se acabar
Balança pra lá, balança pra cá
A origem dos quilombos sempre vai continuar
Ciranda
 - Cássia da Conceição, *Quilombola de Baía Formosa*

A quilombola Esila Pereira, uma das mulheres envolvidas na pesquisa, destaca-se como um exemplo de liderança e determinação para as mulheres de sua comunidade. Ela assumiu o papel de porta-voz, sendo uma das participantes mais ativas nos eventos, fóruns, audiências e iniciativas externas. “Eu sou tipo a “RP” (relações-públicas) do quilombo”, comentou em tom de brincadeira. Durante uma das conversas, questionou-se se ela sentia que sua voz era ouvida, ao que ela respondeu:

“A primeira vez que fui convidada para falar em um fórum, eu achava que não conseguiria falar nada, que iria travar, mas desde aquele dia eu abri a boca e não parei mais de falar. (...) Eu sou abusada, né?”

Sua personalidade “afrontosa” nos remete ao espírito da mulher quilombola, citado por Gonzalez (2018), esse espírito de rebeldia, de não se conformar, de não baixar a cabeça e não aceitar qualquer situação imposta. Notou-se como tal personalidade se faz presente em todas as mulheres quilombolas participantes da pesquisa. Tão natural, como se já nascessem com tal posicionamento. Porém, sabe-se que muito desta personalidade fora adquirida ao longo dos tempos, justamente devido ao contexto ao qual as mulheres negras foram submetidas pela violência colonial. Luzia Bairros (2000) no seu texto “Lembrando Lélia Gonzalez” reforça:

No caso das mulheres negras, ainda que reconhecendo que os homens se utilizam de práticas sexistas e tentam nos excluir das esferas de decisão, não podemos esquecer que é no movimento negro que, “apesar dos pesares, a nossa rebeldia e o nosso espírito crítico se dão num clima de maior familiaridade histórica e cultural.” E esta experiência histórica, marcada pela escravidão, indica como no interior da comunidade como um todo forjaram-se “formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular de libertação.” (Barros, 2000).

Esila Pereira relata acerca da participação em sua primeira audiência pública, que definia algumas questões sobre seu território. Ela conta como se sentiu poderosa em ter sua fala, sua voz ouvida. E que quanto mais participava, e era convidada para fóruns e reuniões, percebeu como poderia mudar o rumo de sua comunidade através de sua participação e atuação política.

Quando questionada sobre a administração do seu tempo, e em como consegue gerenciar tantas responsabilidades, e como que é para sua família e sua casa, se houveram conflitos, ela disse que no começo sim, mas que com o tempo foi encontrando formas de cuidar e “dar conta” de tudo, de deixar o “marido satisfeito”, como por exemplo, arrumar toda a casa antes, deixar a comida feita, para depois sair. Ela relata:

“Eu sempre dava um jeito e não dava ideia quando meu marido reclamava, acordava cedo, fazia tudo o que tinha que fazer, e depois “metia o pé”. Ele viu que não ia dar conta de me acompanhar, e agora ele só pergunta: você vai sair hoje? – Vou sim, já tô saindo, vou meter o pé e não sei que horas volto.” (Esila, 2023).

Esila relata que no início, seus filhos e marido a criticavam em tom de sarcasmo dizendo: “Lá vai ela rodar a saia de novo”. Ao que ela respondia: “eu dou uma rodada de saia, e ganho R\$200,00, dou outra rodada na praça, e ganho mais R\$300,00, me divirto, como de graça, e ainda ganho dinheiro!” comenta em tom de brincadeira. Ela conclui sua fala sabiamente dizendo: “Hoje eu sei sair e sei voltar, saio com um objetivo, e volto quando consigo.”

Para as mulheres negras, vemos que as atividades relacionadas à reprodução e cuidado, o trabalho reprodutivo, muitas vezes está interligado com desafios sociais e econômicos específicos que reforçam ainda mais sua experiência. Essa jornada dupla, tripla, ou mais, criam uma carga adicional de estresses e desafios, no qual elas precisam conciliar as responsabilidades do trabalho reprodutivo em casa, com o trabalho remunerado, as responsabilidades com sua comunidade e com o ativismo.

Como apontado por Silvia Federici (2019), em *O Ponto Zero da Revolução*, a força de trabalho reprodutiva não é exercido de forma livre e autônoma:

“Não nos reproduzimos de acordo com os nossos anseios, mesmo quando permutado por um salário comumente degradante, ele está ‘sujeito às condições impostas pela organização de trabalho e pelas relações de produção’” (2019, p. 214).

A violência através de uma dominação psicológica e cultural, imposta pelos colonizadores sobre os colonizados (Fanon, 2008), que atualmente é exercida através do capitalismo, sobre as mulheres que desempenham o papel de donas de casa é sutil, já que a exploração que enfrentam em suas casas muitas vezes passa despercebida por elas mesmas. Conforme discutido por Fanon (2008), essa forma de violência permanece oculta para as próprias vítimas devido à internalização dos padrões sociais. As mulheres, ao se dedicarem predominantemente às tarefas domésticas e reprodutivas não remuneradas, muitas vezes não reconhecem a exploração a que estão sujeitas. Isso ocorre porque esse tipo de violência opera em um nível sutil, influenciando percepções, conhecimentos e sentimentos sem que necessariamente haja uma conscientização explícita do seu impacto. Em suma, é o processo de socialização que leva as mulheres a aceitarem como natural a sua condição de subalternidade nessas esferas, como percebe-se no relato da Esila. Essa violência e dominação se manifesta na divisão sexual do trabalho e na reprodução biológica e social. Nesse sentido, os papéis sociais femininos têm sua base no trabalho doméstico, transformando as mulheres em extensões da casa, onde são educadas para cuidar, limpar e, acima de tudo, obedecer, como observado por Federici (2019), o que ela descreve como algo que "dificulta a nossa luta dentro de casa". Para as mulheres negras e quilombolas, este papel torna-se muito mais penoso e opressivo, dado às condições de subalternidade e exploração que estão postas.

Em muitos casos, as mulheres quilombolas também sofrem com o isolamento e a sobrecarga emocional, devido à ausência de redes de apoio sólidas. Por isso a importância dessas mulheres em fornecerem umas às outras o suporte emocional, institucional e comunitário. Além da negligência da condição das mulheres negras, percebe-se também como o trabalho reprodutivo impede que muitas mulheres tenham suas vozes ouvidas, poucas são as que conseguem “romper”, ainda não que rompendo totalmente, com as responsabilidades do lar e da família. Esila e Sheila trazem em suas falas, alguns exemplos de mulheres que gostariam de ser mais ativas

nas lutas em prol de sua comunidade, mas que não conseguem justamente devido à demanda das funções do lar e maternidade, ou em casos mais extremos, no qual seus parceiros proíbem suas participações, devido ao machismo estrutural, e em como a religião e o conceito cristão de submissão da mulher ao marido implica nisto, no qual certas interpretações de suas crenças reforçam hierarquias sociais existentes, contribuindo para formas de opressão dentro das próprias comunidades.

Abordando o tema sobre religião, questionou-se a respeito de crenças nos quilombos, e não surpreendentemente, a presença da religião cristã, denominados de evangélicos, é predominante em ambas as comunidades. Porém, é comum que predominem duas ou três religiões. A partir de uma análise decolonial, percebe-se como o processo de colonização “deu certo” a ponto de muitos quilombolas não terem acesso ou discriminarem às religiões de matriz africanas. Essa influência pode ter impactos negativos na preservação das tradições culturais e espirituais dessas comunidades, como um colonialismo cultural, ou a colonização do saber e do ser.

Como exemplo deste fato, a ciranda foi desenvolvida como uma alternativa ao Jongo, dança de origem africana, com canto, dança e instrumentos musicais tradicionais. Percebe-se uma resistência em relação ao Jongo, justamente porque em alguns cantos, contém em suas letras, influências das religiões de matriz africana. Marta da Costa, do quilombo da Rasa discute sobre esta questão religiosa, e em como não “se sente à vontade” em reproduzir tais cantos. A influência evangélica nos quilombos da Rasa e de Baía Formosa, os distancia em determinados aspectos de suas expressões culturais, na formação da identidade quilombola do grupo. No entanto, em específico no processo de construção da identidade quilombola da Rasa, observa-se uma consolidação da identidade étnica do grupo, possivelmente sendo o elemento mais proeminente nesse processo, e conseqüentemente, afeta também o quilombo de Baía Formosa.

Valquíria da Conceição, que também participa da ciranda, é um ponto focal muito importante para a comunidade de Baía Formosa. Ela relata como foi importante se entender e reconhecer como mulher quilombola, conhecer sua história, se empoderar dela, e como isso mudou a sua vida e da sua família. Ela é reconhecida como uma liderança informal, como a quem cuida dos de dentro. Durante um dos dias da pesquisa de campo, uma agente da saúde chegou na casa da Valquíria solicitando informações sobre as pessoas da comunidade, e ela passou todo panorama para a agente de saúde, sobre as pessoas da comunidade, do que elas

precisavam, quem era importante ela visitar, quem tinha se vacinado ou não, quem necessitava de medicamentos, entre outras informações relevantes. Ela afirma: “Eu sou muito comunicativa, na área da saúde e educação eu falo mesmo, e procuro eles para cuidarem do meu povo.”

A Valquíria teve um papel muito importante no desenvolvimento do Núcleo Zebina. Ela foi a primeira a assumir as terras e a construir seu imóvel no local. No início foi muito complicado, conforme ela relata, e cita que sofreu diversas ameaças, que era chamada de “doida”:

“Quando eu vim para cá, não tinha ninguém aqui em cima, era tudo mato, a primeira doida a construir aqui fui eu. Aí depois de tanto lutar e pelejar, outras pessoas foram se juntando e construindo também. Uma luta que passamos muito grande. Mas se tem um doido aqui sou eu, e se tiver mais um, dois ou três doidos, vamos juntos. Daí foi crescendo, crescendo, e hoje tá aí, nós corremos atrás, e cuidamos das terras. Nos acusaram de invasão e desmatamento, mas os ricos tão aí, construindo condomínios e desmatando tudo, e nós preservamos e cuidamos da terra aqui, plantando e cultivando.” (Esila, 2023).

Ela relata que quando todos foram vendo e entendendo o que é quilombo e o que não é, foi muito lucrativo para a comunidade no geral, principalmente em termos de reconhecimento de território: *“Ninguém sabia o que era quilombola, achava que era coisa de ‘macumba’, mas depois foram entendendo.”* Valquíria também foi presidenta da associação por um período, mas assume que essas “coisas de política” não são para ela. Ainda assim, Valquíria é uma das sujeitas políticas mais relevante para a comunidade de Baía Formosa, a partir do momento em que buscou, estudou, e se colocou à disposição para compartilhar com todos o conhecimento que havia adquirido, e que foi abrindo portas para os outros que construíram depois dela, como afirma:

“Antes ninguém sabia o que era quilombola, achava que era coisa de ‘macumba’, mas depois foram entendendo. Muita gente quer participar, mas não quer dizer que é quilombola, querem só o bônus. Eu gosto de ver as coisas, de pesquisar bem, porque se a gente não pesquisar e estudar sobre, a gente acaba ficando pra trás. É muito triste ver as coisas se perdendo no caminho com o passar dos anos, e eu fiz de tudo, pesquisava na internet pra aprender como fazia, pra não ficar parada, todo mundo aqui é família, no início foi assustador, mas no final foi muito gratificante pra nós.” (Valquíria, 2023).

Mesmo com todas essas conquistas e avanços para a comunidade, Valquíria relata que, infelizmente, muitos quilombolas não desejam participar das lutas e ações,

que não querem se auto reconhecerem como quilombolas, mas que ao mesmo tempo desejam colher os bônus que a comunidade tem alcançado ao longo dos anos.

É notório como que o posicionamento dessas mulheres, e suas participações nos espaços de tomada de decisão, buscando reconhecimento e lutando por seus territórios, fez e faz toda a diferença para os quilombolas. Em um dos questionamentos sobre o papel das mulheres nessas conquistas, ao que elas respondem:

“As mulheres quem puxam o bonde! As mulheres aqui tem mais potencial do que os homens, porque se fosse depender deles nada disso aqui existiria. As mulheres aqui tem mais voz e força do que os homens. São empoderadas e determinadas, as mulheres saem mais, batem mais perna, tem mais voz ativa. Agora a gente tem mais liberdade e empoderamento, pra poder entender e dizer eu posso e eu vou conquistar aquilo!” (Valquíria, Esila e Cássia, 2023).

O reconhecimento do poder da voz para a mulher negra resgata anos de silenciamento, e demonstra uma força decolonial, de subversão e resistência à lógica colonial branca e patriarcal que deseja a manutenção do seu silenciamento. São anos de racismo, machismo e silenciamento da voz das mulheres negras, mas elas têm voz e organizam novas formas de enfrentar tais opressões. Através de seus relatos, percebe-se como elas se sentem ouvidas, tanto dentro de suas comunidades, quanto “lá fora”. Portanto, ao reconhecer as formas de resistência contínua, abrimos espaço para discussões e questionamentos sobre o racismo, as desigualdades de gênero, raça, e localização geográfica, entre outras características e identidades. Isso evita a subalternização dessas sujeitas que, ao longo da história, foram e ainda são objetos de observação e pesquisa, mas frequentemente sem o reconhecimento de suas vozes, corpos e inteligências. O poder da voz para a mulher negra representa a importância de expressar suas experiências, perspectivas e narrativas, sua própria realidade. Significa o reconhecimento e valorização de suas histórias, lutas e conquistas, sendo uma manifestação e posicionamento que desafia e denuncia diariamente estereótipos de dominação e opressões. O erguer a voz sem medo, como afirma bell hooks (2019) sobre a questão e receio das mulheres negras, principalmente ao falar em espaços públicos, que são historicamente dominados por vozes masculinas e branca. O fato das mulheres negras e quilombolas falarem, mas não serem ouvidas, representa uma forma de violência colonial. hooks (2019) afirma que expressar questões pessoais é um exercício para erguer a voz sem medo, no qual há justamente uma transição de

objeto para sujeito, como falado anteriormente. hooks reivindica a ação de erguer a voz como um meio concreto de romper com o silenciamento imposto pelo colonialismo, imperialismo e demais formas de opressão.

Durante o processo das mulheres pesquisadas, em se verem e entenderem como quilombolas, o exercício da voz foi crucial para elas alcançarem a liberdade e empoderamento necessário para suas lutas e conquistas. Valquíria comenta:

“Antes a gente sentia que não era ouvida, agora sentimos que somos ouvidas. Um certo dia eu cá comigo, falei: “Fulano é branco, e eu aqui que sou negra vou ficar sentada ouvindo ele falar sobre o meu território, e não vou tomar atitude de falar nada, épa, peraí que eu tenho voz!”. (Valquíria, 2023).

A colonialidade do ser (Quijano, 2000) e do conhecimento (Maldonado-Torres, 2007) continuam a negar, ocultar e silenciar os rostos, corpos, vozes e conhecimentos de muitos indivíduos e comunidades. Patrícia Hill Collins (2016, p. 105) destaca como as mulheres negras foram privadas da autoridade para desafiar definições, sendo frequentemente retratadas como o oposto negativo da imagem positiva dos homens brancos. Essas atitudes e metodologias não são acidentais, mas sim planejadas com metas específicas, incluindo o domínio cultural e político sobre povos e comunidades tradicionais, frequentemente considerados como subalternos.

Dona Cássia Conceição é a raiz viva de um quilombo ancestral. Sua história, marcada por lutas e conquistas, revela a resistência de uma comunidade que busca reconhecimento e justiça. Ela compartilha memórias transmitidas por seu avô, cuja trajetória remonta à diáspora africana. Seu avô, arrancado da África, contava histórias sobre uma parente que, nos navios, resistiu à saída da terra natal. Cássia destaca o desejo de seu avô de registrar a comunidade como quilombola, embora, na época, não existisse cartórios com a estrutura de hoje.

“Tenho orgulho de ser quilombola, tenho orgulho de ter o sangue que tenho, de ver hoje acontecendo o que meu avô sonhou em acontecer. Eu tô sendo a raiz viva, já tô com 66 anos, e chegar a alcançar os objetivos do meu avô, eu fico muito alegre de ser uma herdeira da raiz de quilombo.” (Cássia, 2023).

As narrativas de Zumbi, o guerreiro que defendia famílias, eram frequentes nas histórias do avô de Dna. Cássia. Em 2021, a comunidade enfrentou pressões governamentais, mas resistiu. O INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) finalmente interveio, trazendo alívio à comunidade.

Dona Cássia e Valquíria destacam as lutas contra ameaças e invasões. A resistência à demolição das casas tornou-se um ato corajoso, liderado pelas mulheres. Elas refletem sobre o orgulho de ser quilombola e destaca o papel de pioneiras, como "Dona Uia,", matriarca do quilombo da Rasa, na conscientização e organização da comunidade.

“Meu avô falava sobre o respeito disso, e eu tinha vontade até de conhecer a África, agora nós temos o direito e a liberdade de falar, de assumir que sou quilombola, antigamente não tinha isso, e quase ninguém comentava sobre isso. Na época, a dona Uia, que foi uma precursora na cidade, e que acabou influenciando todas nós, o povo foi se levantando e se organizando, e se assumindo, não sei como ela descobriu, mas ela soube que ai pra fora tinha muitas comunidades como a nossa e foi ensinando pra gente.” (Cássia, 2023).

O reconhecimento legal foi um divisor de águas. Valquíria também participou da Fundação Palmares e percebeu a força coletiva. O papel delas na luta por direitos foi essencial para encorajar outras a levantarem-se.

A conversa com Dona Cássia e Valquíria concluem destacando a importância da coragem, incentivo mútuo e ação persistente. Suas histórias são um testemunho da resiliência quilombola e inspira outros a levantarem-se contra a injustiça.

5.1

“Somos Divas na Luz do candeeiro”

Esta pesquisa não existiria se não fosse a existência do projeto "Somos Divas na Luz do Candeeiro" que nasceu no início da pandemia, com o quilombo de Baía Formosa, de Armação dos Búzios. Com foco no empoderamento da mulher quilombola por meio de geração de renda a partir de oficinas de cerâmica. O projeto foi realizado pela Concessionária de água e esgoto da região, em parceria com a Casa Museu Carlos Scliar, em Cabo Frio, durante três meses. O objetivo do projeto é fomentar a representatividade, a liberdade e a independência das mulheres moradoras quilombolas; estimular o potencial criativo; capacitá-las à pesquisa, criação e venda das peças e apoiar na complementação da renda. O nome do projeto reforça a própria história quilombola, pois a maioria delas relataram que quando crianças, utilizavam a lamparina e o candeeiro em suas casas. Elas literalmente colocam a mão na massa de argila, realizando uma imersão cultural, discutindo sobre patrimônio

histórico nacional, arte além do acesso ao curso de educação financeira. A primeira edição foi realizada com seis quilombolas de Baía Formosa, entre elas, três que participam desta pesquisa. Durante a pesquisa, as mulheres quilombolas relataram como o projeto relembra sua história, pois foram criadas em casas de estuque, e quando chovia, faziam o reboco com barro, as panelas que usavam eram de argila, o que as proporciona acessarem memórias de suas infâncias.

Figura 8 - Fotografia tirada no início do projeto “Somos Divas na Luz do Candeeiro”, em 2021, Esila em pé finalizando uma peça.



Fonte: arquivo pessoal.

O projeto tem um simbolismo muito grande, pois se trata de arte e transformação. Um material sem forma, é construído, peça por peça, levado ao forno em temperaturas extremas, e o que antes era um objeto frágil, se torna forte. Da mesma forma, as mulheres quilombolas saíram muito mais fortalecidas após essa experiência. Pode-se afirmar que o ato de produzir peças artesanais de cerâmica é

como uma jornada poética. Desde o processo criativo, o acolhimento do barro, sendo uma esperança que emerge da terra. Nesse processo silencioso, as mulheres quilombolas dançam com a argila, e seus dedos deslizam suavemente sobre a textura maleável. E, ao redor da roda, ecoa a melodia das mulheres quilombolas, com a Dona Cássia “puxando” o canto, enquanto suas mãos fortes entrelaçam-se com a argila, trazendo consigo histórias ancestrais enterradas nas raízes da terra. Uma experiência que entrelaça mãos humanas, a matéria-prima e a essência resiliente das mulheres quilombolas. Da modelagem delicada surge a fôrma desejada, a cerâmica nascendo como filha das mãos criadoras delas. Todo o processo requer paciência e comprometimento, e assim as mulheres quilombolas imprimem na argila os segredos de suas raízes. No forno, a cerâmica adquire uma nova identidade, brilhando em sua rebeldia, enquanto as mulheres quilombolas sorriem, testemunhas da transformação que tecem com suas próprias mãos. A queima completa o ciclo, no qual a cerâmica emerge das cinzas, ressurgindo em sua beleza renovada, como uma celebração das histórias entrelaçadas de mulheres e argila. Cada peça é uma testemunha do comprometimento das mulheres quilombolas com a arte que transcende o tempo, uma manifestação da vida moldada nas mãos que compreendem o profundo significado de criar algo próprio, único.

Através do curso de cerâmica realizado, elas obtiveram acesso à um curso de educação financeira, no intuito de auxiliá-las durante o processo de confecção e venda das peças. Posteriormente, ao finalizarem o curso, prontamente iniciaram a venda em feiras, no qual o valor arrecadado era igualmente dividido entre elas, e outra parte separado como capital para manutenção e matéria-prima de novas peças. Observou-se que as quilombolas faziam questão de estarem sempre juntas, uma animando e ajudando a outra na continuidade da produção, o que iniciou-se em 2021 e permanece até os dias atuais.

Figura 9 – Fotografia da Cerimônia de formatura do curso de cerâmica, realizado em dez/22, na Casa Museu Carlos Scliar, em Cabo Frio – RJ.



Fonte: arquivo pessoal.

Atualmente, as mulheres do quilombo de Baía Formosa estão finalizando a construção do forno na sede do quilombo, e estruturando uma loja para a venda de peças. Elas escolheram se especializar na produção de joias, como cordões, brincos e demais artefatos.

Figura 10 – Valquíria em pé apreciando a construção do forno



Fonte: arquivo pessoal da Valquíria, imagem cedida.

As histórias compartilhadas pelas mulheres reforçam os diversos e complexos desafios enfrentados por elas, como mulheres negras, rurais, pobres e quilombolas ao buscarem garantir o direito à cidadania, educação, território e superação do ciclo de desigualdade social presente em suas histórias há séculos. Esses desafios possuem múltiplas dimensões devido ao racismo estrutural que permeia todas as esferas, tanto pública e privada através da colonialidade. Neste sentido, compreende-se como a colonialidade do poder regula e controla o acesso a bens materiais, territórios, restringe direitos políticos e econômicos, além de determinar posições na estrutura de classe. Já a colonialidade do saber restringe e dificulta o acesso à educação e demais informações, influenciando o que deve ser ensinado e o que deve ser aprendido, dificultando e impedindo o acesso a determinados lugares, como se essas mulheres não pudessem ocupá-los, enquanto a colonialidade do ser direciona e determina quem “merece” ser ouvido, ter reconhecimento e respeito, moldando o pensamento e subjetividades. Apesar de todas essas adversidades, as narrativas das mulheres

quilombolas demonstram que é possível encontrar meios de reconstrução, elevação e reestruturação como um ato de rebeldia contra o sistema, e que elas os fazem dia após dia.

6**Considerações Finais**

A pesquisa sobre as relações de poder das mulheres quilombolas revelou-se um percurso transformador, entrelaçando as histórias das mulheres que moldam, assim como fazem com a argila, suas vidas nas comunidades remanescentes quilombolas de Armação dos Búzios, especificamente nos Quilombos da Rasa e de Baía Formosa. Desde o início, buscou-se compreender as tramas invisibilizadas que tecem o cotidiano dessas mulheres, destacando suas vozes, experiências e lutas.

Por que pesquisar mulheres quilombolas, sendo a pesquisadora uma mulher não negra e não quilombola? Este questionamento esteve presente durante toda a pesquisa, e a resposta parte das muitas identificações e proximidade com as mulheres quilombolas e o mesmo desejo de romper e sobrepor às opressões. Esta pesquisa é apenas uma síntese de uma trajetória profissional, de ativismo e estudos sobre o direito da mulher e direito à igualdade racial, sendo parte deste percurso vivenciado com as mulheres quilombolas. O processo de pesquisa foi ancorado em conceitos como feminismo negro e decolonialidade. A imersão no campo, durante os meses de maio e junho de 2023, permitiu a observação direta e a coleta de narrativas e histórias de vida das mulheres quilombolas. Além da pesquisa de campo, a abordagem bibliográfica enriqueceu o estudo, utilizando autores do Sul-global e embasamento teórico decolonial. Esse diálogo entre as vozes locais e as perspectivas teóricas, principalmente de autoras negras, proporcionou uma compreensão mais profunda das dinâmicas e relações de poder vivenciadas pelas mulheres quilombolas. A história oral e narrativas de vida emergiram como uma estratégia valiosa, permitindo uma compreensão íntima dos padrões culturais, estruturas sociais, processos históricos e laços cotidianos presentes nas comunidades e vida das mulheres quilombolas. Valorizar a memória e tradição local, através das experiências vivenciadas pelas quilombolas, trouxe à tona a complexidade, mas também a riqueza de suas vidas.

Durante o trabalho de campo, cinco mulheres foram ouvidas, todas reconhecidas como líderes nos quilombos. Suas narrativas revelaram a resiliência, determinação e o espírito de rebeldia inerente às mulheres quilombolas. Observou-se, respondendo ao título deste trabalho, que a voz dessas mulheres é um instrumento e objeto de poder, no qual reivindicam o direito de contar suas histórias e de serem

autoras de suas próprias narrativas. As mulheres quilombolas se sentem ouvidas, e percebem que suas vozes transformam suas vidas e comunidades, ainda que precisem lutar para que isto ocorra. Mesmo diante da colonização, a preservação cultural se manifesta através da ciranda, na música que resgata as histórias e ancestralidade, e nas ações de lideranças como a Valquíria, que desafiou ameaças e adversidades para construir e preservar seu território.

A pesquisa aborda a invisibilidade das mulheres quilombolas e suas atuações enquanto sujeitas políticas desconhecidas, destacando a necessidade de reconhecimento e valorização dessas histórias e trajetórias. Também observa a resistência histórica das mulheres quilombolas em diversas formas, desde fundar e preservar quilombos até lutar contra o racismo e o machismo presente diariamente em suas vidas. A pesquisa também destaca a relevância da questão de regularização dos territórios quilombolas, não apenas como um direito, mas como algo intrinsecamente ligado às pertencas ancestrais e modos de vida quilombolas.

O capítulo dois buscou compreender o que é ser mulher negra e quilombola no Brasil, sua trajetória e tece críticas ao feminismo eurocêntrico e a necessidade de reconhecer as especificidades das mulheres quilombolas são abordadas. A condição de violência estrutural e racial que persiste no país é manifestada de maneira contundente nos dados alarmantes contra mulheres negras e quilombolas. Em síntese, ao adotar uma abordagem interseccional, a pesquisa oferece uma reflexão profunda sobre as experiências das mulheres quilombolas, contribuindo para a desconstrução dos estereótipos e para o reconhecimento da complexidade de suas vidas, marcadas pela violência colonial e resistência.

Os capítulos seguintes, três e quatro, ateu-se em sua maior parte, a reconhecer que a história do Brasil é indissociável da presença e da contribuição do povo negro, e em como a construção da sociedade brasileira reflete profundamente as raízes do colonialismo. A luta e memória dos quilombos de Baía Formosa e da Rasa, e suas formas de resistência, bem como a compreensão de que os quilombos de hoje não são os mesmos do passado colonial, mas que se mantêm ligados devido ao racismo estrutural presente em nossa sociedade. A colonização não é um evento do passado, mas uma realidade que reverbera nas comunidades quilombolas, que buscam o reconhecimento de seus territórios e o exercício pleno de seus direitos. Buscou-se revelar a necessidade urgente de desconstruir as estruturas coloniais profundamente

enraizadas na sociedade brasileira, e a compreensão da colonialidade como um padrão de poder que perpassa a era colonial sendo fundamental para romper com a continuidade das opressões estruturais. A distinção entre colonialismo e colonialidade esclarece que a última vai além do período histórico de colonização, moldando as relações globais, as identidades e as instituições mesmo após a independência formal. A contribuição de autoras negras e a necessidade de superar limitações territoriais, linguísticas e ideológicas, e de redefinir a emancipação a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno.

O capítulo final, se debruçou na imersão pelos territórios quilombolas de Armação dos Búzios, onde foram conhecidas as mulheres que desempenham papéis diversos, se organizam e fornecem conhecimento epistêmico e ancestral para a identidade quilombola, contribuindo para a luta pelo direito de existir como sujeitas. As mulheres quilombolas, ao participarem ativamente das lutas por seus direitos, demonstram uma força e poder único. Elas se reconhecem como as líderes e “condutoras do bonde”, possuindo mais potencial e voz ativa do que os homens em suas lutas, principalmente na luta por seus territórios e no bem-estar comum do quilombo. A pesquisa revelou que, apesar das dificuldades e resistências, as mulheres quilombolas assumem papéis fundamentais como lideranças em suas comunidades. A jornada dessas mulheres é repleta de desafios, a presença do trabalho reprodutivo, quase sempre invisível, reforça desigualdades de gênero, e a resistência a essa opressão se torna mais uma camada da luta diária. Verificou-se também os valores do feminismo negro quilombola, ainda que não reconhecido pelas mulheres quilombolas, que se baseia nas lutas reais das mulheres quilombolas, e é construído na escuta, na memória, na oralidade e nas lutas territoriais.

Ao reconhecer a importância da voz dessas mulheres, a pesquisa buscou contribuir, ainda que de forma singela, com a decolonização do conhecimento, mostrando as estratégias de resistência e os desafios enfrentados por essas comunidades. As mulheres quilombolas ao se apropriarem de suas narrativas e se posicionarem como sujeitas políticas em suas comunidades, reafirmam a necessidade de uma abordagem mais inclusiva e respeitosa nos estudos sobre poder, gênero e raça.

Trago a relevância de um dos fatores cruciais para a realização da pesquisa, sobre a presença e o olhar único enquanto Assistente Social nas comunidades quilombolas demonstra um compromisso essencial com a valorização e compreensão das questões subjetivas e específicas dessas mulheres quilombolas. O pesquisador, ao investigar e documentar as realidades vivenciadas pelas comunidades quilombolas, contribui para a construção de conhecimento e para a visibilidade das questões enfrentadas por essas populações. Sua atuação envolve não apenas a coleta de dados, mas também uma reflexão crítica sobre as relações de poder e as formas de resistência presentes nesse contexto.

Por sua vez, o trabalhador de Serviço Social atua na orientação e identificação de recursos e acesso aos mesmos, tendo o objetivo de viabilizar os direitos dentro das comunidades quilombolas. Seu papel pretende não apenas mitigar os impactos das desigualdades sociais, mas também promover o fortalecimento comunitário, a organização popular e a defesa dos direitos humanos. Dessa forma, a colaboração e atuação enquanto pesquisadora e trabalhadora do Serviço Social foi essencial para uma atuação eficaz e ética nessas comunidades. A combinação de conhecimento acadêmico e prático permite uma compreensão mais abrangente das complexidades envolvidas e o desenvolvimento de estratégias de intervenção mais adequadas e efetivas. Através do olhar do Serviço Social, foi possível uma abordagem sensível e engajada, que não se limitou apenas ao campo de trabalho, mas se estendeu para além dele, influenciando as interações cotidianas e a consciência social enquanto profissional e pesquisadora. Tanto na pesquisa acadêmica quanto na prática direta, o olhar do Assistente Social é fundamental para identificar e abordar as necessidades e desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas. Em última análise, ao integrar conhecimento teórico e prático, o Assistente Social, tanto quanto trabalhador, bem como pesquisador, contribui para fortalecer o trabalho de Serviço Social nas comunidades quilombolas bem como em todo o país.

A pesquisa foi a fundo na vida das mulheres quilombolas, sendo importante ouvir suas vozes, promover a igualdade, e reconhecer as contribuições únicas que elas trazem para o Brasil. A cerâmica das quilombolas de Baía Formosa, não fala somente sobre a argila modelada, mas sim sobre a resistência e o empoderamento quilombola em forma de arte. Porém, percebe-se que há muito a ser alcançado, como a construção de conhecimentos, valorizando as formas de organização dos grupos subalternizados, o reconhecimento e respeito as epistemologias e práticas das

mulheres quilombolas, que estão intrinsecamente ligadas ao seu território. A memória e as lutas das mulheres quilombolas contribui na manutenção de modos de vida comunitários, baseados em saberes ancestrais. Recorrer a essas memórias e ouvir suas vozes é construir uma práxis anticolonial e decolonial, reconhecendo a autonomia das mulheres quilombolas na produção de conhecimento. É uma chamada para escutar e aprender com essas mulheres, reconhecendo suas contribuições únicas para o feminismo negro e destacando a necessidade de epistemes que considerem suas realidades e conhecimentos específicos. A luta dessas mulheres não é apenas por modos de vida alternativo e do bem-viver, mas também contra o racismo, patriarcado e tantas outras formas de opressão que regem o modo de vida moderno capitalista.

Sendo assim, este ciclo do mestrado conclui-se através desta dissertação, o que não implica o fim da análise sobre o tema estudado ou o encerramento do contato com as mulheres quilombolas. Este trabalho foi uma oportunidade para compartilhar os resultados e percepções alcançados até o momento.

Finalizo não em minhas palavras, mas nas de Conceição Evaristo (2019):

“É tempo de nos aquilombar. É tempo de formar novos quilombos, em qualquer lugar que estejamos, e que venham os dias futuros (...) a mística quilombola persiste afirmando: “a liberdade é uma luta constante”. (Evaristo, 2019).

7

Referências Bibliográficas

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.

ALMEIDA, Sandra Regina. Prefacio - Apresentando SPIVAK. In: SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** M.G. Ed. UFMG, 2010, pp. 7- 21.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2018.

As faces do racismo: um levantamento do instituto locomotiva para a central única das favelas. Locomotiva Pesquisa e Estratégia Junho de 2020.
Disponível em <<https://ilocomotiva.com.br/wp-content/uploads/2022/01/as-faces-do-racismo-2020.pdf>>. Acesso em 09/03/2023.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o Giro Decolonial**. In: Revista Brasileira de Ciência Política, nº 11, pp. 89-117, 2013.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Câmara dos Deputados, Brasília, 20 nov. 2003.
Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acesso em 01 de março de 2023.

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

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

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 10, n. 1, jan. 2002. Disponível em:

<https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2002000100011&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em 04/08/2020.

CONAQ. Quilombolas. Racismo e violência contra quilombos no Brasil / Terra de Direitos, Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas — Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Traduzido por Renato da Silveira, 1ª edição. Editora EDUFBA, 2008.

FONSECA, Denise, PAGNOCELLI, Daniela Santos Machado & MAGALHÃES, Monique Lomeu. **Feminização do Poder**. Revista Praia Vermelha – Estudos de Política e Teoria Social, PPGSS/UFRJ Rio de Janeiro, 18(2), 2008.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Trad. de São Paulo: Elefante, 2019.

FREITAS Machado, M., & DELGADO, J. A. (2022). Sob a égide da crise e da barbárie: Comunidades Quilombolas e Capitalismo Contemporâneo. Revista Fim Do Mundo, 3(8), 94–116. <https://doi.org/10.36311/2675-3871.2022.v3n8.p94-116>.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GONZALEZ, Lélia. 2020. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos* Rio Janeiro: Zahar. 375 pp.

GROSFOGUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, Março 2008: 115-147.

NUNES, Nilza Rogéria de Andrade. **Mulher de favela: a feminização do poder através do testemunho de quinze lideranças comunitárias do Rio de Janeiro**. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/25904/25904.PDF>>. Acesso em 20/08/2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Cotidiano Rio de Janeiro**: Cobogó, 2019.

LANDER, Edgard. **Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos**. In: LANDER, Edgardo (org). A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Argentina:CLACSO, 2005.

LUGONES, María. Heloísa Buarque de Hollanda. (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. 381 p.

_____. **“Rumo a um feminismo descolonial”**. Revista Estudos Feministas, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson (2007). **"Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto"**, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGUÉL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Martins Sirelli , P., & de Oliveira de Sousa , M. (2020). RELIGIÃO E A PROPAGAÇÃO DA IDEIA DE SUBMISSÃO DA MULHER. Revista Serviço Social Em Perspectiva, 1(2), 200–218. Recuperado de <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/sesoperspectiva/article/view/972>.

MIGNOLO, Walter. **Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-707. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4577896/>

mod_resource/content/1/MIGNOLO%20-%202004%20-%20Os%20esplendores%20e%20as%20mis%C3%A9rias%20da%20ci%C3%A9ncia.pdf. Acesso em: 01 de março de 2023.

_____. **Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo** Madrid: Akal. 2003.

_____. **Desobediência epistêmica: a retórica da modernidade, a lógica da colonialidade e a gramática da decolonialidade** . Edições do signo, 2010.

Mariléa de Almeida. Devir Quilomba. Editora Elefante, 30 May 2022.

MOURA, José Francisco. SCALDAFERRI, Luiz Guilherme. História de Cabo Frio: **Dos sambaqueiros aos cabo-frienses**. 2020. Editora Sophia. 394p.

NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição**. Filhos da África, 2018.

NAZARIO, Gessiane. **Revolta do Cachimbo**. 2022. Editora Sophia.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. . 2021. **A invenção das mulheres: construindom sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Trad.

Nascimento, Wanderson Flor do. - 1. ed - Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021. 324 p.

PAULON, S. M. A análise de implicação com ferramenta na pesquisa-intervenção. Psicologia & Sociedade, v. 17, n. 3, p. 18–25, dez. 2005.

POLLAK, Michel. **Memória e Identidade Social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p.200 a 212.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org). A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Argentina:CLACSO, 2005.

Racismo e violência contra quilombos no Brasil / Terra de Direitos, Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas — Curitiba: Terra de Direitos, 2018. Disponível em <https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/%28final%29-Racismo-e->

Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_WEB.pdf. Acesso em 09/03/2023.

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

SANTOS, S. Boaventura. **Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

_____, MENESSES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Editora Cortez. 2010. 637 pp.

Guedes, Cezar, and Jornal dos Municipios RJ. “Acordo Com MPF Garante Compensação de Terra Para Comunidade Quilombola Em Búzios.” jornaldosmunicipiosrj.com.br, 28 Aug. 2022, jornaldosmunicipiosrj.com.br/noticia/3601/acordo-com-mpf-garante-compensacao-de-terra-para-comunidade-quilombola-em-buzios.html. Acesso 30 Mar. 2024.

SEGATO, Rita. 2021. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Tradução: Danielli Jatobá e Danú Gontijo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

SEM PARAR: o trabalho e a vida das mulheres na pandemia. Gênero e Número. Sempreviva Organização Feminista. Disponível em: <http://mulheresnapanademia.sof.org.br/wpcontent/uploads/2020/08/Relatorio_Pesquisa_SemParar.pdf>. Acesso em 14/08/2020.

SÍNTESE de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira: 2019 / IBGE, Coordenação de População e Indicadores Sociais. - Rio de Janeiro: IBGE, 2019. Disponível em <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101678.pdf>>. Acesso em: 13/08/2020.

TOREZAN, Z. C. F., & Aguiar, F. (2016). **O Sujeito da Psicanálise: Particularidades na Contemporaneidade**. Revista Subjetividades, 11(2), 525–554. Disponível: <<https://periodicos.unifor.br/rmes/article/view/4993>>. Acesso em 29 de junho de 2022.

TRUTH, Sojourner. **E eu não sou uma mulher?** Tradução: Osmundo Pinho, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (Cachoeira)/University of Texas (Austin). Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>.

REYNALDO, R. G.; MINELLA, L. S. Transnacionalização dos feminismos: consolidação no âmbito das Nações Unidas. *Sul Global*, v. 3, n. 2, p. 25–53, 30 jun. 2022.

Anexos

Anexo 1 – Termo de cessão gratuita de direitos de depoimento oral

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Prezado (a)(e) participante,

Você está sendo convidado(a)(e) a participar da pesquisa **PODE A QUILOMBOLA FALAR? Um estudo sobre a construção do poder das mulheres quilombolas da Região dos Lagos**, desenvolvida por Thais Suisso Santos, discente de Mestrado em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, sob orientação da Professora Dra. Nilza Rogéria de Andrade Nunes”. O objetivo central do estudo é compreender como se estabelecem as relações de poder em condições de subalternidade para as mulheres quilombolas da Região dos Lagos - RJ.

O convite a sua participação se deve à importância de se produzir dados conjuntos com e sobre as mulheres quilombolas da Região dos Lagos - RJ. Ressaltamos que seu envolvimento com esta pesquisa é voluntário, isto é, não obrigatório, e você tem plena autonomia para decidir se quer ou não participar, bem como retirar sua participação a qualquer momento. Você não será penalizado(a)(e) de nenhuma maneira caso decida não consentir sua participação, ou desistir da mesma. Contudo, ela é muito importante para a execução da pesquisa.

A sua participação, de forma anônima, sigilosa e confidencial, consistirá na permissão do envolvimento desta pesquisadora na gravação ou registro de informações obtidas através de observação de atividades cotidianas no Quilombo e do conteúdo de conversas espontâneas. Os dados serão registrados através de um diário de campo e serão buscadas por meio de livre diálogo entre a pesquisadora e as mulheres quilombolas.

As observações e anotações realizadas em diário de campo serão revisadas e armazenadas, em arquivos digitais, mas somente terão acesso às mesmas a pesquisadora e sua orientadora. Ao final da pesquisa, todo material será mantido em arquivo, por pelo menos 5 anos, conforme as Resoluções do Conselho Nacional de Saúde N.º 466/12 e N.º 510/16, que respaldam os procedimentos éticos em pesquisa com seres humanos e na área de ciências sociais e humanas.

Serão garantidas a confidencialidade e a privacidade das informações por você prestadas. Qualquer dado que possa identificá-lo será omitido na divulgação dos resultados da pesquisa, e o material será armazenado em local seguro. A qualquer momento, durante a pesquisa, ou posteriormente, você poderá solicitar da pesquisadora informações sobre sua participação e/ou sobre a pesquisa, o que poderá ser feito através dos meios de contato explicitados neste Termo.

O benefício (direto ou indireto) relacionado com a sua colaboração nesta pesquisa é o da contribuição para construção de dados referentes à população quilombola. A pesquisa não prevê riscos ou desconfortos, pois a atividade do pesquisador será majoritariamente de observação, mas qualquer questão que ameace ou cause danos à integridade do sujeito participante da pesquisa cessará temporariamente a atividade.

Caso a pesquisa venha a gerar riscos ou desconfortos, que possam ameaçar ou causar danos à integridade dos sujeitos participantes, o pesquisador cessará temporariamente às atividades de observação e/ou da realização da oficina para um diálogo com vista de encontrar meios de resolução, no contrário, as ações serão interrompidas imediatamente.

A pesquisadora responsável Thaís Suisso Santos, Mestranda em Serviço Social na PUC-RIO, cel: (22) 998036181 e-mail: thaisuiss@gmail.com e a orientadora do projeto Nilza Rogéria de Andrade Nunes, Professora do Departamento de Serviço Social da PUC-RIO, cel: (21) 98186-0253 e-mail: nr.nunes@puc-rio.br, colocam-se à disposição para possíveis dúvidas e esclarecimentos. Sua função é garantir a ética nas pesquisas realizadas pela PUC-Rio, assegurando o participante da pesquisa.

Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética da pesquisa, entre em contato com Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio, situada na Rua Marquês de São Vicente, 225, Edifício Kennedy, 2º Andar, Gávea, Rio de Janeiro. Telefone (21) 35271618.

Termo de Aceite de Participação na pesquisa:

Eu, _____, afirmo que fui suficientemente informado(a)(e) a respeito da pesquisa descrita acima. Ficaram claros para mim quais são os propósitos do estudo, os procedimentos a serem realizados, seus desconfortos e riscos, as garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes.

Ficou claro também que minha participação, de forma sigilosa e confidencial, é isenta de despesas e/ou recompensas financeiras. Concordo voluntariamente em participar deste estudo e poderei retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem penalidades ou prejuízos e sem a perda de atendimento em nenhuma instituição e qualquer benefício que eu possa ter adquirido.

Fui também esclarecido(a)(e) de que os usos das informações por mim oferecidas estão submetidos às normas éticas destinadas à pesquisa envolvendo seres humano, da Câmara de Ética em Pesquisa da PUC-Rio, instância da Universidade que analisa do ponto de vista ético os projetos de pesquisa de seus professores, pesquisadores e discentes, quando solicitada.

Fui orientado que este documento (TCLE) foi elaborado em duas vias, sendo uma destinada a mim e a outra a pesquisadora responsável.

Declaro que entendi os objetivos e condições de minha participação na pesquisa e concordo em participar.

(Assinatura do (a)(e) Participante da Pesquisa)

Thaís Suisso Santos (pesquisadora do campo)

Rio de Janeiro, _____ de _____ de _____.