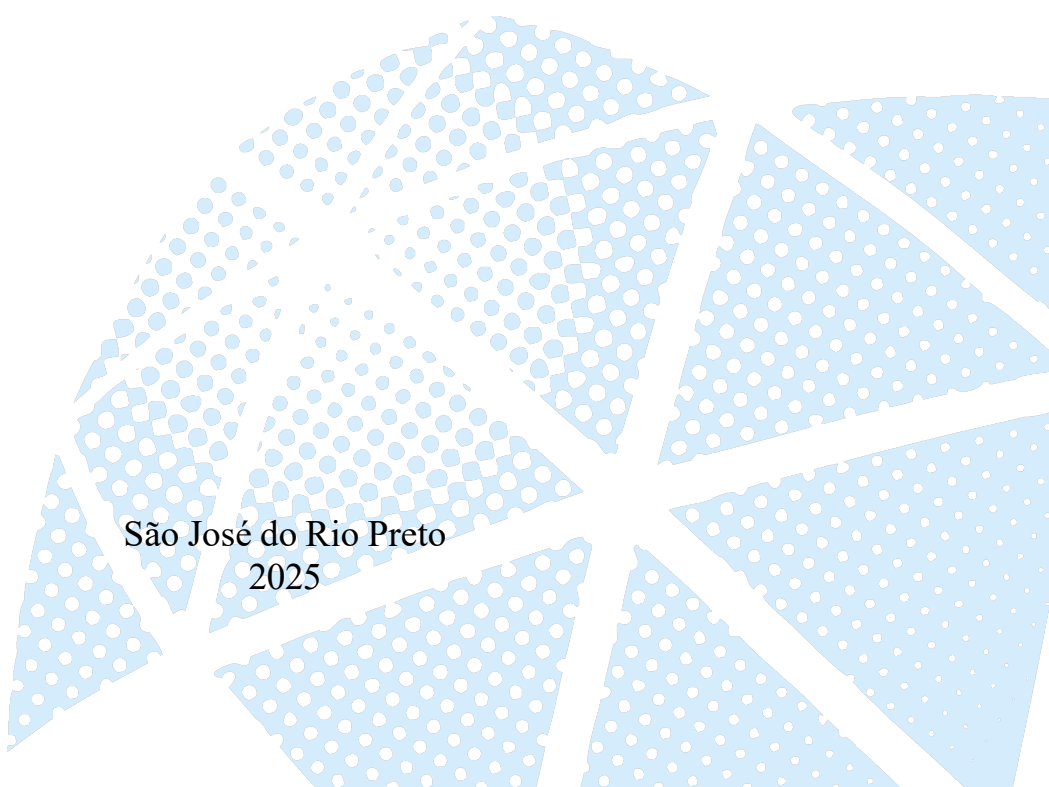


UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas - Campus de São José do Rio Preto

Roberto Xavier

Construção literária e concepções jurídicas em *Torto arado*

São José do Rio Preto
2025



Roberto Xavier

Construção literária e concepções jurídicas em *Torto arado*

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto, para obtenção do título de Mestra em Letras.
Área de concentração: Teoria e Estudos Literários

Orientador: Prof. Dr. Gentil Luiz de Faria

São José do Rio Preto
2025

X3c	Xavier, Roberto Construção literária e concepções jurídicas em Torto arado / Roberto Xavier. -- São José do Rio Preto, 2025 127 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto Orientador: Gentil Luiz de Faria 1. Literatura comparada. 2. Direito. 3. Terra. 4. Quilombo. 5. Legislação. I. Título.
-----	--

Roberto Xavier

Construção literária e concepções jurídicas em *Torto arado*

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto, para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Teoria e Estudos Literários

Data da defesa: 08/08/2025

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Gentil Luiz de Faria

UNESP - Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas - Campus de São José do Rio Preto

Prof^a. Dr^a. Cláudia Maria Ceneviva Nigro

UNESP - Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas - Campus de São José do Rio Preto

Prof. Dr. Ivanildo José da Silva

UFMS – Câmpus de Coxim

Dos rios que sangram desta terra, nasce resistência.

AGRADECIMENTOS

O trecho narrado por Bibiana no início do romance de que “sem a comunicação era como se nos silenciássemos mutuamente. Era silenciar o que tínhamos de mais íntimo entre nós” (Vieira Junior, 2019, p. 52), carrega consigo o entendimento de que, no silêncio imposto pela ausência da comunicação, reside a negação da própria identidade e afetividade humanas. É pelo ato de comunicar-se que revelamos nossas essências, nossos vínculos mais profundos e íntimos; sem essa partilha de vozes e sentimentos, permanecemos isolados, incapazes de construir sentidos e de estabelecer as pontes que nos permitem reconhecer o outro e, por consequência, a nós mesmos. Assim como as personagens da obra, eu também encontrei na comunicação afetiva e intelectual o meu espaço mais genuíno de construção e crescimento.

Registo aqui minha profunda gratidão ao meu orientador, Professor Gentil de Faria, que ultrapassou as fronteiras da orientação acadêmica e tornou-se uma referência preciosa, um amigo estimado por quem nutro um profundo apreço. Durante esta trajetória, a confiança que cultivamos permitiu-nos crescer conjuntamente, não apenas no campo da Literatura e do Direito, mas, acima de tudo, no afeto e na reciprocidade que caracterizam nossa relação.

Agradeço profundamente a Beatriz Müller, minha companheira de vida, que esteve ao meu lado em todas as fases desta trajetória, acompanhando de perto cada etapa dos estudos, leituras e produções. Com atenção e paciência, ouviu cada texto finalizado e, ao término, brindava-me com um sorriso de orgulho. Expresso, também, minha gratidão à minha mãe e à minha avó, pilares fundamentais em minha vida, que sempre acreditaram em mim e, mesmo à distância, compreenderam meus momentos de solidão e cansaço, permanecendo, em silenciosa retaguarda, prontas a me sustentar sempre que precisei.

Agradeço a minha querida amiga Maria Clara, que, com sua presença carinhosa e generosa, dedicou-se à leitura atenta de meus textos, indicou leituras valiosas e compartilhou comigo, com leveza e cumplicidade, até os momentos mais caóticos desta experiência. À Professora Claudia Nigro, cujo coração generoso me acolheu com a ternura e o zelo próprios de uma verdadeira mentora e amiga. Sua presença foi luz constante nos momentos mais difíceis.

Estendo minha gratidão a todos aqueles que, de alguma forma, cruzaram meu caminho durante este percurso. Sem vocês, não teria sido possível alcançar este sonho. Vocês são parte essencial de mim e deste caminho que hoje se realiza.

Do fundo do meu coração, muito obrigado.

Como ele sempre dissera: o rio e o coração, o que os une? O rio nunca está feito, como não está o coração. Ambos estão sempre nascentes, sempre nascendo. Ou como eu hoje escrevo: milagre é o rio não findar mais. Milagre é o coração começar sempre no peito de outra vida (Couto, 2012, p.76).

RESUMO

A presente dissertação investiga as intersecções entre direito e literatura no romance *Torto arado*, de Itamar Vieira Junior, articulando uma análise jurídico-literária dos processos de resistência quilombola no sertão baiano. Estruturada em cinco capítulos temáticos, a pesquisa examina: (i) a herança escravagista e sua influência nas relações laborais contemporâneas; (ii) o direito à terra e a função social da propriedade como eixo central de identidade e luta; (iii) as violências de gênero e os movimentos de solidariedade feminina, à luz da Lei Maria da Penha; (iv) a educação libertadora como instrumento de emancipação, em diálogo com Paulo Freire e Frantz Fanon; e (v) a centralidade da religião Jarê e da ancestralidade como fundamentos de resistência, destacando a convergência entre direito, memória e espiritualidade. A análise parte de dispositivos legais, como o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e do Decreto n.º 4.887/2003, além de dialogar com a tese de doutorado do autor do romance, para demonstrar como a literatura pode atuar como espaço de denúncia, legitimação e elaboração simbólica da luta quilombola no Brasil. Sob perspectiva comparada e decolonial, destaca-se a noção de *fratura legislativa*, inspirada em Malcolm Ferdinand, como crítica à insuficiência das normas brasileiras frente às permanências coloniais. Ao longo do percurso, a dissertação evidencia como *Torto arado* ultrapassa a ficção, mobilizando saberes ancestrais e experiências empíricas na construção de alternativas jurídicas e culturais para a superação das opressões históricas, raciais e de gênero.

Palavras-chave: literatura comparada; direito; terra; quilombo; legislação.

ABSTRACT

This dissertation investigates the intersections between law and literature in the novel *Torto Arado*, by Itamar Vieira Junior, articulating a legal-literary analysis of the processes of quilombola resistance in the backlands of Bahia. Structured in five thematic chapters, the research examines: (i) the legacy of slavery and its influence on contemporary labor relations; (ii) the right to land and the social function of property as a central axis of identity and struggle; (iii) gender violence and women's solidarity movements, in light of the Maria da Penha Law; (iv) liberating education as an instrument of emancipation, in dialogue with Paulo Freire and Frantz Fanon; and (v) the centrality of the Jarê religion and ancestry as foundations of resistance, highlighting the convergence between law, memory, and spirituality. The analysis is based on legal provisions, such as art. 68 of the Act of Transitional Constitutional Provisions and Decree No. 4,887/2003, in addition to dialoguing with the doctoral thesis of the author of the novel, to demonstrate how literature can act as a space for denunciation, legitimization and symbolic elaboration of the quilombola struggle in Brazil. From a comparative and decolonial perspective, the notion of legislative fracture, inspired by Malcolm Ferdinand, stands out as a critique of the insufficiency of Brazilian norms in the face of colonial remnants. Throughout the course, the dissertation highlights how *Torto Arado* goes beyond fiction, mobilizing ancestral knowledge and empirical experiences in the construction of legal and cultural alternatives to overcome historical, racial and gender oppressions.

Keywords: comparative literature; law; land; quilombo; legislation.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	GÊNESE DA PRECARIEDADE DO TRABALHO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO	24
2.1	HERANÇA	24
2.2	SOBRE A ESCRAVIDÃO E O TRABALHO ANÁLOGO	25
2.3	A RESPEITO DA DISCRIMINAÇÃO RACIAL PARA ESCRAVIZAR	31
3	FUNÇÃO SOCIAL DA TERRA: TRABALHO E IDENTIFICAÇÃO PARA FORMAÇÃO DA COMUNIDADE DE ÁGUA NEGRA	38
3.1	CORPOS DE BARRO	38
3.2	LAÇOS	45
3.3	ATOS PERMANENTES	47
4	CONFLUÊNCIAS FEMININAS: DAS VIOLÊNCIAS E DOS MOVIMENTOS DE SOLIDARIEDADES	55
4.1	SER MULHER	55
4.2	CONFLUÊNCIAS LEGISLATIVAS-LITERÁRIAS	59
4.3	DILACERANDO SONHOS	61
4.4	QUIMERAS RUÍDAS, DORES QUE ECOAM	68
4.5	ANTÍDOTO?	72
5	EDUCAÇÃO, RESISTÊNCIA E LIBERTAÇÃO: AS INTERSECÇÕES COM O DIREITO	77
5.1	CONTRASTES	77
5.2	IDAS E VOLTAS	82
5.3	UM RIO CHAMADO LIBERDADE	87
6	ENTRE O HUMANO E O MÁGICO, O MOVIMENTO	93
6.1	CONSTRUÇÃO	93
6.2	FUNDAMENTO	97
6.3	MUNDANIDADE MÁGICA	99
6.4	ANCESTRALIDADE HUMANA	103
6.5	RENASCIMENTO	106
7	FRATURA	110
8	CONSIDERAÇÕES	116
	REFERÊNCIAS	122

Sou terra, oração,
do rio que corre em mim
fratura, legislação.

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa propõe-se a analisar, em uma abordagem jurídica, as intersecções entre o direito e a literatura presentes na obra *Torto arado*, do escritor Itamar Vieira Junior. O estudo será dividido em cinco perspectivas da mesma abordagem, analisando: (i) a forma como o período escravagista moldou a relação de trabalho entre os moradores de Água Negra e os senhores das grandes fazendas; (ii) o direito à terra – que poderá ser considerado tema central para a análise desta obra, uma vez que é diante dele que o autor irá trançar as redes da história narrada; (iii) como o direito das mulheres se apresenta diante de situações de violência doméstica; (iv) o direito à educação como meio de libertação; e, por fim, (v) o direito à religião.

A luta pela terra contém em si a essência da obra, e é através da legislação sobre os direitos dela que o autor desenvolve a poética que inunda a narrativa de *Torto arado*. Assim, o desenvolvimento dos cinco capítulos se dará de forma a evidenciar a legislação contida no livro, demonstrando como se deu a formação da história e como a ideia da diegese construída pelo autor se baseia em grande parte no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) de nº 68 da Constituição Federal de 1988, no artigo 2º do Decreto nº 4.887 de 23 de novembro de 2003, e na tese de doutorado do próprio autor.

Antes de prosseguir, impõe-se introduzir a obra de Itamar Vieira Junior ao leitor, esclarecer os conceitos jurídicos mobilizados nesta dissertação, evidenciar de que modo a tese de doutorado do autor influenciou a elaboração de *Torto arado* e, por fim, apresentar uma breve síntese dos cinco capítulos que compõem o presente estudo.

A narrativa segue a vida de duas irmãs, Bibiana e Belonísia, que vivem em uma comunidade rural no sertão baiano, mais especificamente na Chapada Diamantina. Desde a infância, elas partilham um segredo trágico, determinante para conformar suas vidas e o modo como se relacionam com a terra.

Como já destacado, a história aborda temas como a luta pela terra, desigualdade social, identidade e/ou identificação, religiosidade, violência no campo e emancipação. O livro é um retrato poético e realista das dificuldades enfrentadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, destacando a resistência e a busca por justiça das personagens. A trama é marcada, também, pela relação das irmãs com a terra e com a comunidade da qual elas fazem parte.

Dividido em três partes, “fio de corte”, “torto arado” e “rio de sangue”, o autor utiliza uma linguagem lírica e envolvente, dando voz, respectivamente a três narradoras diferentes, Bibiana, Belonísia e a entidade Santa Rita Pescadeira na última parte do livro, quando o autor

passa a explorar a ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida por aquele povo, por meio da espiritualidade e da religiosidade popular presentes na vida da comunidade de Água Negra.

Por meio de uma perspectiva realista da produção literária com o foco narrativo em duas narradoras-personagens – Bibiana e Belonísia, e uma narradora onisciente-intrusa, Santa Rita Pescadeira – o autor revela concepções de mundo diferentes entre elas. A primeira é a figura da personagem que vai embora e reconhece, ou introduz em si mesma, outras perspectivas, através da coleta de experiências; a segunda enxerga o mundo através da terra, é uma personagem enraizada, que permanece no seu lugar de nascimento, na terra onde seu umbigo foi enterrado; enquanto a terceira personagem traz o contexto histórico-religioso, a onisciência dos acontecimentos e a ancestralidade que acompanha as duas primeiras personagens e funciona como um *deus ex machina*, pois, com sua capacidade de transitar pelo passado e pelo presente, pratica uma intervenção inesperada e abrupta que resolve, de certa maneira, um dos problemas apresentados na obra.

Para mim, *Torto arado* é um romance de formação com um forte aspecto realista que navega pelos oceanos da fé, da realidade, da lei e da poética, em uma perspectiva na qual o sobrenatural permeia o natural. A espiritualidade e a natureza se fundem, portanto, para se tornarem o norte da narrativa. Dessa perspectiva, temos um romance de realismo animista, onde a narrativa interage diretamente com criaturas que possuem uma essência espiritual. No caso da obra, o elemento ancestral divinizado com perspectiva histórico-cultural que realiza trabalhos complementares como os relativos à parte final do livro – mencionado acima.

Ressalto, ainda, o caráter violento do livro, uma vez que a maioria dos episódios narrados no romance tem caráter de extrema violência. Primeiro, tomo como exemplo a cena em que a personagem Belonísia decepa involuntariamente sua língua com a faca misteriosa da sua avó – a qual leva a dualidade justiça-injustiça para a obra, e em segundo, a violência a partir da noção de poder que pode ser caracterizada pelas investidas dos donos da fazenda, pelo capataz e pela personagem Sutério, a qual se torna violenta ao mesmo tempo em que se reveste do poder de encarregado do fazendeiro. No entanto, a violência é contrastada pela figura de Zeca Chapéu Grande, cujo caráter conciliador impede que o poder de curador de Jarê lhe suba à cabeça.

A dualidade ou contraposição é novamente evidenciada na personagem de Severo, que oferece uma perspectiva disruptiva no contexto educacional-comunitário (Fanon, 2023; Freire, 2023), promovendo a disseminação de um novo conhecimento: o saber quilombola.

Por último, destaco que a faca de Donana emerge como uma espécie de *leitmotiv*

significativo da obra, carregando um simbolismo que se manifesta em vários momentos do romance. Em um primeiro momento, a faca serve como signo de tragédia e mudança: de um lado, o acidente com a faca marca umas das personagens para o resto da vida; de outro, simboliza uma divisão e uma transformação na vida das irmãs. Essa tragédia é o ponto inicial que influencia profundamente o desenvolvimento da trama e das personagens.

Em outro momento, a faca de Donana também assume o papel de instrumento de defesa e justiça das personagens. Em uma comunidade marcada pela exploração e pela luta pela terra, a faca representa a capacidade das personagens de se defenderem e lutarem por seus direitos, ainda que de forma violenta. Nesse aspecto, ato derradeiro na última parte do livro é praticado justamente através da faca: “antes que levantasse, se abateu sobre seu pescoço um único golpe carregado de uma emoção violenta, que até então desconhecia” (Vieira Júnior, 2019, p. 262).

Adoto, portanto, um enfoque de Literatura Comparada articulado ao Direito para conduzir a análise da obra. Nesse percurso, as diversas legislações funcionarão como eixo teórico que ilumina as leituras literárias desenvolvidas ao longo da dissertação. Cumpre notar, entretanto, que, embora figure nos currículos universitários há mais de um século, a disciplina de Literatura Comparada “ainda não conseguiu o consenso dos especialistas no tocante a sua própria identidade, metodologia e área de atuação” (Faria, 2019, p. 15).

Segundo o professor Gentil de Faria, são incontáveis

as tentativas de oferecer um conceito capaz de contentar a difusa e complexa comunidade dos comparatistas. A resposta à recorrente pergunta “o que é literatura comparada”, formulada nas variadas línguas, sempre representou um desafio inquietante aos adeptos dessa instigante área de investigação literária (Faria, 2019, p. 15).

Poderíamos dizer, portanto, que a literatura comparada é um campo de estudo que investiga as ciências das letras além das fronteiras nacionais, culturais, linguísticas e disciplinares. Em vista disso, serve para comparar textos literários de diferentes culturas e épocas, a fim de explorar temas, estilos, influências, traduções e recepções. Seu objetivo seria entender como a literatura interage com outros campos do conhecimento, como a Filosofia, História, Psicologia e, especificamente no caso desta dissertação, com o Direito.

Cumpre observar que, não obstante a exposição precedente, o conceito de Literatura Comparada permanece indefinido. Ainda assim, “a inexistência de uma definição lapidar e incontroversa, que seja aceita pacificamente” (Faria, p. 17) não impediu o autor de *Estudos de literatura comparada* (2019) de propor um conceito, ainda que crítico. Para ele

Literatura comparada é o estudo do fenômeno literário que transcende as

fronteiras da nacionalidade e os estreitos limites das grades curriculares. Assim, internacionalidade ou interdisciplinaridade são os traços distintivos do estudo que se pretende realizar sob a égide da disciplina, que, nos dias que correm se transformou numa terra de ninguém ou num imenso guarda-chuva acadêmico ao querer rotular qualquer estudo de literatura como sendo de “literatura comparada”. (Faria, p. 17-18).

Tendo delineado, ainda que de modo preliminar, o conceito de Literatura Comparada, passo agora a examinar a noção de Direito — desafio que permanece aberto, apesar das milhares de obras que lhe buscam conferir uma definição consensual. Nesse aspecto, o filósofo do direito, H. L. A. Hart, no livro *O conceito de direito* (2009), informa seu leitor que “poucas indagações sobre a sociedade humana têm sido formuladas com tanta persistência e respondidas por pensadores sérios de maneiras tão diversas, estranhas e até paradoxais quanto a pergunta: ‘o que é o direito?’” (Hart, 2009, p. 1). Para ele, a natureza do direito é um tema complexo e multifacetado, que desafia respostas simples e unificadas, refletindo a variedade de perspectivas e teorias que existem sobre o assunto.

A dificuldade em conceituar o direito guarda relação, portanto, com a complexidade em definir a literatura comparada. No entanto, de forma bem simples, posso dizer que o direito pode ser entendido como um conjunto de normas e princípios que regem as relações sociais, políticas e econômicas de uma sociedade, estabelecendo deveres e conferindo direitos aos indivíduos e instituições.

Para Hart (2009, p. 4), qualquer pessoa deve ser capaz de identificar, de modo esquemático, três grandes tipos de normas jurídicas: (i) normas que proíbem ou impõem sanções a determinados comportamentos — próprias do Direito Penal; (ii) normas que impõem a obrigação de reparar danos causados a outrem — típicas da responsabilidade civil no Direito Privado; e (iii) normas que conferem poderes para criar, modificar ou extinguir situações jurídicas, como aquelas relativas à redação de testamentos, contratos ou outros instrumentos que outorgam direitos e geram obrigações — igualmente inseridas no âmbito do Direito Privado.

Essas características são essenciais para compreender o funcionamento das normas jurídicas e seu papel na estruturação das relações sociais. No âmbito desta pesquisa, elas servirão de bússola hermenêutica para a análise do romance, visto que alguns dos tipos normativos apontados por Hart fundamentam as reivindicações da comunidade de Água Negra. Destaca-se, em especial, a categoria das “normas que requerem que se ofereça reparação, de algum modo, àqueles que sofreram algum dano” (Hart, 2009, p. 4), paradigma no qual se insere o preâmbulo do Decreto n.º 4.887, de 23 de novembro de 2003, que “regulamenta o

procedimento de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de comunidades quilombolas, conforme o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”.

Já em relação às “normas que proíbem ou coíbem certos tipos de comportamento sob pena de sanção” (HART, 2009, p. 4), utilizarei legislações específicas que tipificam certas condutas a fim de proteger determinado grupo de pessoas historicamente marginalizados e/ou alvos de violência histórica, como a Lei Maria da Penha, nº 11.340, de 7 de agosto de 2006, que “cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher”.

Tais perspectivas adotadas por mim para analisar o romance é reforçada pelo trabalho de campo desenvolvido por Itamar Vieira Junior para o processo de regularização fundiária, não só da comunidade quilombola de Iuna¹, localizada em Lençóis, na Chapada Diamantina, Bahia – onde desenvolveu a sua tese de doutorado –, mas também pelas vivências e experiências como servidor do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

O Decreto n.º 4.887/2003, em seu art. 2.º, define, para fins legais, os “remanescentes das comunidades dos quilombos” como “grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada à resistência à opressão histórica sofrida”. À luz dessa conceituação, observa-se que a tessitura narrativa de *Torto arado* dialoga de forma estreita com as diretrizes normativas mencionadas: a literalidade do dispositivo evidencia como a categoria jurídica serve de matriz para o entrelaçamento de vozes, memórias e experiências que compõem o romance. Desse modo, os conceitos delineados na legislação funcionam como elemento estruturante da rede de histórias que anima as personagens e a comunidade de Água Negra, evidenciando a interdependência entre o plano normativo e a construção literária.

Cumprido, contudo, frisar que a obra não se sustenta apenas no arcabouço legislativo; ela se ancora igualmente na tese de doutoramento de seu autor, cujo escopo será exposto nesta introdução. É justamente da combinação entre seu domínio jurídico e a riqueza teórica de sua pesquisa que nasce uma narrativa literária com fôlego para atravessar gerações.

A tese de doutorado do autor de *Torto arado* aborda o processo de regularização fundiária da comunidade quilombola de Iuna, explorando as interações entre os moradores e o

¹ O nome Iuna, de origem indígena, significa “rio escuro”, podendo ser compreendido também como “água negra”. Esse foi o nome escolhido pelo autor para denominar o povoado quilombola de *Torto arado*.

território que habitam, seus esforços para obter direitos sobre a terra e as dinâmicas sociais que permeiam suas vidas. "Chegar ao lugar e sentar com as pessoas para ouvir suas aspirações foi o primeiro passo para tentar narrar suas histórias e compreender sua organização, seu trabalho, suas vidas e a luta pela terra" (Vieira Junior, 2017, p. 20). É dessa maneira que Itamar descreve parte do seu trabalho como pesquisador.

A tese de doutorado de Itamar apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos, na Universidade Federal da Bahia se chama "*Trabalhar é tá na luta: Vida, morada e movimento entre o povo da Iuna, Chapada Diamantina*". E está dividida em cinco capítulos principais, além da introdução e das considerações finais, sendo: Morando; Movimentando; Trabalhando, Vivendo e Morrendo; e, por último, Lutando.

O primeiro capítulo, explora o conceito de "morar" entre os quilombolas de Iuna, analisando como a habitação e a convivência cotidiana se inter-relacionam com as questões de territorialidade e pertencimento. Nessa perspectiva, a casa é vista como um locus primordial de existência e resistência, que vai se expandindo para o seu entorno, "como uma 'matrioska'", aberta de dentro para fora" (Vieira Junior, 2017, p. 53). O objetivo do autor ao abordar o habitar, a localização e os aspectos ambientais e históricos da área é, além de situar o leitor no contexto daquele povoado, caracterizar a estrutura da comunidade de seu entorno.

Para o autor do romance, "habitar é, essencialmente, movimentar-se ao longo do caminho da vida" (p. 47), como um entrelaçado de linhas e caminhos, sendo que "esse emaranhado é o "relevo" do mundo e, como nas ontologias anímicas, o mundo não é ocupado, mas habitado em um ato contínuo de emaranhar-se e desemaranhar-se, tocando caminhos (linhas) de vida" (p. 48).

Já o segundo capítulo recebe o nome "Movimentando" e trata dos movimentos históricos e atuais dos moradores, incluindo migrações, práticas religiosas, como o jarê², e celebrações culturais. Aqui o autor apresenta os movimentos que dinamizam a vida na comunidade de Iuna, descrevendo as peregrinações que precedem a chegada dos moradores, "o trabalho e o habitar dentro do sistema de moradas" (p. 53), o processo de cura através do jarê, o nascimento, as relações de parentesco, as expressões de fé por meio de festas e as mobilizações coletivas. Nesse sentido, "a força da reciprocidade atravessando os eventos revela como irão construir suas percepções em face às demandas que passam a apresentar ao poder público a partir das identificações que elaboram" (p. 53-54).

² Jarê é uma forma de culto afro-brasileiro praticada principalmente na região da Chapada Diamantina, no estado da Bahia. É uma religião sincrética que incorpora elementos do Candomblé, do Catolicismo e de tradições indígenas.

Movimentação é, portanto, o tema central, evidenciando como os diversos caminhos tomados pelas pessoas de Iuna influenciam a identificação daquela comunidade. O autor explica que “*movimento* designa as experiências sutis de trabalho e atividades, nos planos humanos. O movimento vai da escala do mundo à do corpo para explicar desde os mutirões de trabalho até as experiências do corpo no parto” (p. 51).

A terceira parte, intitulada “Trabalhando”, concentra-se nas práticas laborais dos quilombolas, contemplando atividades como agricultura, pesca e caça, além de analisar o impacto das políticas públicas sobre essas modalidades de trabalho. O labor é interpretado como elemento basilar de sobrevivência e resistência. Logo no início de sua tese, Itamar evidencia que a articulação entre morar e trabalhar constitui uma das condições humanas fundamentais para os habitantes da comunidade. A título ilustrativo, transcreve o depoimento de um morador do povoado da Iúna acerca dessa relação:

Eu moro aqui por que eu gosto mesmo e tem os outros que me acompanha aqui, aí os outros falam “Ah, pai, você fica lá mais mãe, não sei o quê, bora morar aqui na cidade...” Fazer o que na cidade, rapaz? Não tem emprego, não tem nada, ficar o que? Alisando passeio? Não, vou para a roça trabalhar. Que não dizer a roça é o quintal que a gente sempre fala. [...] Se não trabalhasse, não comia, tinha que trabalhar. Tinha que ter emprego, de gari, de alguma coisa, mas tinha que trabalhar. Aqui você pesca, planta, e lá na rua? Você faz o que? Se quiser uma pimenta é dinheiro, se quiser um litro de farinha é dinheiro, se quiser um quiabo é dinheiro... (Vieira Junior, 2017, p. 19).

A reflexão proposta por Roxo, morador da Iuna, reflete a perspectiva de uma pessoa que prefere morar e trabalhar na roça em vez de se mudar para a cidade. Ele compara as condições negativas impostas pela vida urbana com a condição de morador do campo, onde o trabalho e a produção de alimentos são vistos como mais valiosos e autossuficientes. Para ele, o trabalho no campo – essencialmente na terra - está diretamente relacionado ao sustento da sua família, enquanto na cidade as pessoas dependem do dinheiro para tudo. Assim, “as atividades de trabalho, importante elo dos trabalhadores com a terra, são uma rica paisagem para compreender as relações que estabeleceram com seu mundo” (p. 51).

No entanto, o conceito de trabalho não é somente aquele em que é exercida uma atividade profissional remunerada, para Itamar, trabalho é compreendido como um conjunto de atividades, produtivas ou criativas, que aquela comunidade exerce para se *movimentar*. Nessa perspectiva, “as atividades em roças, quintais e vazantes, as atividades domésticas, a pesca, a criação de animais, o artesanato, no plano físico, ou o jarê e o metabolismo do corpo e espírito, em um plano metafísico, tudo pode ser compreendido como *trabalho* ou *movimento*” (p. 51).

O quarto capítulo narra as histórias de vida e morte na comunidade, explorando a relação

dos moradores com o tempo, a memória e a continuidade da vida. As narrativas pessoais são usadas para ilustrar a importância do passado e das tradições na formação da identidade coletiva. Assim, o autor informa que esta parte do texto é sobre as lembranças daquelas pessoas, em que as recordações “se apresentam a si e aos antepassados que peregrinaram para as terras da Iuna” (p. 54). Um paralelo direto com os requisitos de “trajetória própria, dotadas de relações específicas, com presunção de ancestralidade negra” descrito no art. 2º do Decreto nº 4.887/2003.

O último capítulo recebe o nome de “Lutando” e faz uma reflexão a respeito das lutas políticas e sociais da comunidade, particularmente em relação à regularização fundiária. Aqui o autor aproveita para discutir as estratégias de resistência e mobilização dos quilombolas de Iuna para garantir seus direitos territoriais. É algo que permeia todo o trabalho do autor, e a minha dissertação, pois o romance analisado, assim como a tese de doutorado de Itamar, constrói uma linha temporal em que as personagens vão se modificando ao longo do tempo para se verem lutando pelos direitos inerentes àquela comunidade, como o direito sobre a terra.

Já as considerações finais não são tratadas como uma conclusão definitiva, mas como um convite à continuidade da reflexão e da pesquisa. O autor destaca a natureza dinâmica e em constante transformação das questões tratadas, sugerindo que novas pesquisas e debates são necessários para aprofundar a compreensão sobre a regularização fundiária e as lutas quilombolas. Nesse sentido, destaco que a pesquisa realizada por Itamar é baseada em uma abordagem etnográfica, combinando observação participante, entrevistas e análise documental com o aproveitamento de conceitos teóricos de antropologia para interpretar as experiências e narrativas dos quilombolas de Iuna.

Não examinarei exaustivamente todos os desdobramentos da pesquisa; deter-me-ei, porém, nos conceitos de ontologia do devir e de etnicidade, indispensáveis à compreensão tanto da tese quanto da obra analisada. Destaco, em primeiro plano, a ontologia do devir, por meio da qual Itamar procura apreender um mundo em contínuo movimento e transformação; em seguida, ressalto a noção de etnicidade. No romance, Vieira Junior utiliza a palavra “movimento” para descrever a forma como se dá essa “transformação-movimentação” das personagens no que ele chama de mundo-tempo. Assim, diversas partes da narrativa invocam a palavra movimento, como em: “era no que acreditavam, caso não houvesse o *movimento* certo para o nascimento, ou a criança não estivesse bem encaixada” (Vieira Junior, 2019, p. 56); “observava os *movimentos* do corpo, rezas e interditos” (Vieira Junior, p. 56); e “nem sempre era o conjunto de atributos que o corpo mostrava, mas estava entranhado no seu *movimento* pelo mundo” (Vieira Junior, p. 131).

Destaco que, na obra, a palavra “movimento” empregada por Itamar não carrega a noção simplista do dicionário de “ato ou efeito de mover-se”; ao contrário, incorpora a essência poética da ontologia do devir, conceito antropológico que concebe a realidade como um processo contínuo de transformação, no qual seres e objetos, longe de entidades fixas e estáticas, encontram-se em permanente formação, desenvolvimento e metamorfose.

Para a ideia de “movimentação”, o autor de *Torto arado* se baseia nas teorias de Tim Ingold (2015), que propõe uma leitura do mundo onde a vida é vista como um fluxo contínuo de experiências e processos que se reflete em uma capacidade de transformação e adaptação dos seres e dos fenômenos ao longo do tempo. Ele rompe, portanto, com a visão estática e dicotômica entre natureza e sociedade e vê a vida como um processo contínuo de crescimento e desenvolvimento, influenciado por interações constantes com o ambiente. Nessa perspectiva, utilizarei as mesmas compreensões de Itamar a respeito de Tim Ingold, que aborda as percepções feitas pelo escritor Rudy Wiebe em *Playing Dead* (1989), em relação ao povo Inuit, no Ártico, a fim de exemplificar o conceito de “movimento” utilizado pelo autor de *Torto arado*:

para os Inuit, assim que uma pessoa se move, ela se torna uma linha. Para caçar um animal ou encontrar outro ser humano que possa estar perdido, você deixa uma linha de trilhas por toda a extensão, procurando sinais de uma outra linha de *movimento* que levaria ao seu objetivo (Ingold, 2015, p. 221).

Já o conceito de etnicidade é explorado por Itamar como uma forma de identificação dinâmica e circunstancial. Ele critica a visão essencialista que trata a identidade quilombola como algo fixo e imutável, preferindo uma abordagem que vê a etnicidade como um processo de construção contínua, influenciado por contextos políticos e sociais. O conceito de etnicidade proposto por Viera Junior estaria detido, portanto, dentro do conceito da ontologia do devir? Para mim, sim. Essa perspectiva permite, portanto, compreender a identidade quilombola como uma ferramenta política que emerge em resposta às necessidades e lutas contemporâneas, veja:

Considero etnografia o registro de uma experiência sobre o mundo, onde a sensibilidade de quem o escreve é fundamental para a profundidade do que se apresenta. A etnografia está baseada na memória das experiências e na forma como o conhecimento foi coproduzido entre os sujeitos. Assim, o etnógrafo terá êxito se o que apresenta é, de fato, substancial para os que pensam o mundo (Vieira Junior, 2017, p. 35).

A tese enfatiza, desse modo, a importância de compreender a identidade quilombola como um processo dinâmico e situacional, refletindo as circunstâncias históricas e políticas que moldam as vidas dos moradores.

Com base nas informações apresentadas até este ponto da introdução que explicarei

brevemente os capítulos da minha Dissertação, que se dividem em cinco temas: o trabalho como herança escravagista; a função social da terra; o feminino; a resistência, educação para libertação; e, por último, a função da ancestralidade e o direito à religião.

No primeiro capítulo, “Gênese da precariedade do trabalho no Brasil contemporâneo”, abordo a influência histórica do período escravagista nas relações de trabalho no Brasil atual. Por meio da análise das personagens de *Torto arado* e das condições de trabalho em locais como a comunidade de Água Negra, demonstro como a escravidão moldou e ainda afeta a dinâmica laboral contemporânea. Comparando eventos históricos com recentes descobertas de trabalho *análogo* à escravidão nas vinícolas do sul do Brasil, exploro o nexo de causalidade entre a escravização histórica e as formas modernas de exploração – que são formas de escravizar transvestidas de suavidades. Além disso, discuto o impacto da legislação e da jurisprudência brasileiras sobre o trabalho escravo, destacando a persistência de práticas de exploração e a necessidade de valorização do trabalho.

Nesse capítulo, utilizo *Torto arado* como um instrumento para ilustrar essas questões, servindo como uma ponte entre o passado e o presente, para enfatizar a importância de reconhecer e enfrentar as heranças escravocratas, a fim de promover a justiça social.

A segunda parte do trabalho, denominada “Função social da terra: trabalho e identificação para formação do povo de Água Negra”, dá continuidade ao capítulo anterior, estendendo a análise de como a herança histórica da escravidão moldou as relações entre trabalho e terra no Brasil contemporâneo. Investigo, portanto, a conexão entre terra e identidade, destacando a importância da terra para as personagens de *Torto arado* que vivem na comunidade quilombola de Água Negra. Abordo a função social da propriedade rural, conforme definida pela Constituição Federal de 1988, destacando o uso racional da terra, a preservação ambiental e o bem-estar dos trabalhadores. Através da análise das personagens e suas interações com a terra, demonstro como a exploração predatória contrasta com o uso sustentável praticado pelos moradores daquela comunidade.

Neste capítulo, ilustro, portanto, a luta pela terra e pela dignidade no trabalho, refletindo a relevância da função social da terra nas comunidades quilombolas brasileiras e a necessidade de sua titulação.

Já no terceiro capítulo, trato das violências sofridas pelas mulheres no âmbito doméstico e demonstro como Itamar trabalha com a dualidade nos sentimentos das personagens. Denominado “Confluências femininas: das violências e dos movimentos de solidariedades”, exploro as diversas formas de violência enfrentadas pelas personagens femininas de *Torto arado*, focando particularmente em Belonísia e Maria Cabocla. Analisando as experiências

dessas mulheres, demonstro como as violências de gênero, muitas vezes silenciosas e institucionalizadas, impactam suas vidas. Utilizo a Lei Maria da Penha para contextualizar e tipificar as agressões sofridas pelas personagens, evidenciando a interseccionalidade das opressões baseadas em gênero, raça e classe social. Além disso, destaco a importância do movimento das redes de solidariedade entre as mulheres como forma de resistência e suporte, ilustrando como essas conexões oferecem um alívio vital frente às adversidades.

Este capítulo se movimenta, portanto, para oferecer uma denúncia das violências que são cometidas contra as mulheres.

No quarto capítulo, examino de que modo a educação libertadora fomenta a conscientização e a resistência da comunidade de Água Negra frente às adversidades impostas pelos fazendeiros — figuras que, no romance de Itamar, podem ser caracterizadas em termos análogos aos colonizadores descritos por Frantz Fanon em *Os condenados da terra* (2022). Assim, no capítulo "Resistência, educação e libertação e as intersecções com o Direito", analiso como a educação pode ser uma ferramenta de emancipação e resistência contra as opressões sofridas pela comunidade de Água Negra.

Percorro a relação entre educação e as experiências das personagens de *Torto arado*, evidenciando a importância de uma pedagogia libertadora conforme defendida por Paulo Freire (2023) e abordo a necessidade de um currículo que valorize a cultura e a história dos povos oprimidos, contrastando com o modelo educacional opressor e alienante descrito por Belonísia. Nessa perspectiva, destaco a luta das personagens por uma educação que, além de transmitir conhecimento, sirva para promover a conscientização crítica e a ação transformadora nas personagens, essencial para enfrentar e superar as injustiças sociais apresentadas no contexto em que vivem na comunidade Água Negra.

No quinto capítulo, “Entre o humano e o mágico, o movimento”, demonstro que a religião Jarê constitui o núcleo identitário da comunidade quilombola de Água Negra e opera como eixo de resistência às formas históricas de dominação. A centralidade desse culto sincrético, que combina matrizes africanas, indígenas e católicas, faz emergir um horizonte de ancestralidade negra capaz de sustentar a luta contemporânea pela terra; daí a pertinência de conectar o art. 5º, inciso VI da Constituição, que tutela a liberdade de culto, ao Decreto n.º 4.887/2003, instrumento jurídico que viabiliza a titulação das terras quilombolas e oferece lastro normativo às reivindicações territoriais narradas em *Torto arado*.

A atenção volta-se, então, para a figura de Zeca Chapéu Grande, curador que, iniciado nos ritos de “loucura” e “cura” do Jarê, personifica a mediação entre o plano espiritual e a vida comunitária, reafirmando a imbricação entre prática religiosa e cuidado coletivo. A análise

abrange também a encantada Santa Rita Pescadeira: sua crise de esquecimento — seguida do subsequente resgate — revela como a memória partilhada opera como dispositivo de reconstrução identitária. Sob essa perspectiva, demonstro que a educação libertadora, nos moldes de Paulo Freire, funciona como motor de conscientização política, capacitando a comunidade a enfrentar os fazendeiros, agentes de exploração cujo modo de dominação remete à condição colonial descrita por Frantz Fanon em *Os condenados da terra*. Assim, religião, memória e direito vão convergir para legitimar, no plano ficcional, a emancipação quilombola narrada no romance analisado, evidenciando a potência política de uma dramaturgia em que epistemologias afro-brasileiras desestabilizam racionalidades jurídicas hegemônicas.

Por fim, antes de apresentar as “Considerações Finais”, insiro um capítulo intitulado “Fratura”, no qual problematizo, a título exemplificativo dentre várias possibilidades, o alcance hermenêutico do art. 149 do Código Penal. Nesse capítulo, reivindico o reconhecimento expresso das novas formas de escravidão, introduzindo a noção de fratura legislativa – conceito inspirado nas reflexões de Malcolm Ferdinand (2022). Com isso, proponho uma ruptura efetiva com a legislação vigente, que entendo ser um reflexo direto da colonialidade imposta ao Brasil, para defender que a necessária renovação normativa e cultural se paute em saberes ancestrais, aptos a enfrentar as crises sociais e ambientais do Brasil contemporâneo, excluindo do corpo jurídico-normativo as suavizações propostas pelos legisladores brasileiros, em clara influência da colonialidade ou pela adoção direta das práticas coloniais como forma de manutenção de poder.

Concluo apresentando a inflexão epistemológica vivenciada ao longo deste mestrado, marcada pela transição de uma abordagem jurídico-positivista para uma perspectiva crítica decolonial. Evidencio que o romance em análise ultrapassa os limites da imaginação literária, ancorando-se na tese doutoral de Itamar Vieira Júnior e em sua atuação como geógrafo do INCRA, o que confere à obra uma singularidade empírica. Isso porque, como já explicado, o romance se ancora diretamente no Decreto nº 4.887/2003 e no art. 68 do ADCT, a fim de transmutar os dispositivos legais em fundamentos para a legitimação da luta quilombola apresentada na obra.

2 GÊNESE DA PRECARIIDADE DO TRABALHO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

2.1 HERANÇA

Abordar temas como a herança histórica do período escravagista brasileiro nos leva a refletir sobre a forma como ele influenciou as relações de trabalho no Brasil atual, isso porque, há, ainda hoje, casos em que trabalhadores, principalmente rurais, são encontrados em situação de escravidão.

Ao tratar, portanto, da relação de trabalho representada pela população de Água Negra, através da vida das personagens de Zeca Chapéu Grande, Bibiana, Belonísia e Severo, será importante para este trabalho demonstrar o nexo de causalidade entre o período escravagista e a forma como os sujeitos da obra de Vieira Junior enfrentaram a situação laboral em que estavam inseridos, conectando estas histórias com as recentes descobertas de trabalho análogo à escravidão nas vinícolas do sul do país, através de um paralelo com a legislação e a jurisprudência brasileira, a fim de que se faça uma análise do que ainda há daquele período, no Brasil contemporâneo.

Serão formuladas indagações no intuito de desvendar a relação entre a escravização vigente no Brasil colonial, o trabalho imposto aos habitantes de Água Negra e a perpetuação do trabalho escravo sob novas formas no Brasil contemporâneo. Busca-se conectar as trajetórias narradas no romance à realidade concreta, demonstrando que o sistema de servidão instituído contra a população negra nos séculos XVI a XIX não se limita a uma mera analogia, mas revela uma *fratura* histórica: a permanência da lógica colonial do trabalho escravo, agora ressignificada para atingir uma parcela expressiva da sociedade brasileira. Tal permanência evidencia, de forma incontestável, a cor do trabalho escravo, perceptível nas características das personagens retratadas no romance analisado.

A compreensão de que o trabalho no Brasil é historicamente marcado pela desumanização e pelo rebaixamento da dignidade do trabalhador evidencia que a lógica colonial não apenas instituiu a escravização em larga escala, como estruturou as bases de uma cultura do desprezo pelo labor, que perdura até os dias atuais. Essa ferida histórica, que atravessa séculos, não foi cicatrizada com o fim formal da escravidão, permanecendo como matriz de desigualdades e violências simbólicas e materiais. Ao olhar para os trabalhadores de Água Negra, reconhece-se, na literatura e na vida real, o traço persistente de uma colonialidade do trabalho: a cor, a origem e a condição social seguem sendo fatores determinantes para o acesso a direitos, reconhecimento e proteção. Desse modo, o romance analisando, além de narrar a permanência de antigas feridas, escancara as continuidades de um sistema que, sob novas

máscaras, insiste em negar humanidade a quem construiu – e constrói – a riqueza deste país. Para não restar dúvidas, foram os negros, homens, mulheres e crianças africanas, as pessoas escravizadas pelos portugueses, pois “hoje sabe-se com relativa precisão, que 12.521.337 de humanos embarcaram para a travessia do Atlântico em cerca de 36 mil viagens de navios negreiros, entre 1500 e 1867. Desses, 10.702.657 chegaram vivos à América. Os mortos seriam 1.818.680” (Gomes, 2019, p. 255).

A literatura, em suas diversas manifestações, oferece importantes contribuições para o campo do direito, ao tematizar questões essenciais da vida social e promover a reflexão crítica sobre as estruturas normativas e culturais vigentes. Obras de ficção, como *Torto Arado*, exemplificam esse potencial ao possibilitar comparações entre os universos literário e jurídico, demonstrando que o texto literário, em muitos casos, atua como instrumento propositivo para pensar tanto a realidade concreta quanto as possibilidades de transformação social. No contexto deste trabalho, evidenciam-se passagens cuja ligação direta com o passado e o presente revela o papel da literatura como intermediadora entre mundos distintos, lançando luz sobre continuidades, rupturas e perspectivas no debate sobre direitos, justiça e memória histórica.

O Direito — mediante a jurisprudência, a doutrina e a própria letra da lei — complementa a perspectiva delineada por Vieira Junior, fornecendo o lastro normativo indispensável à tutela dos direitos fundamentais implicitamente reclamados no romance. Desse modo, *Torto arado* surge como ponte entre um passado traumático e um presente ainda marcado pelo legado colonial, ao retratar a luta de uma população historicamente invisibilizada no Brasil profundo, cujas vozes, antes silenciadas, irrompem para denunciar violações e reivindicar justiça. Nessa tessitura narrativa, tais vozes colaboram para conferir efetividade a um ordenamento jurídico que permanece lacunar frente às sequelas da herança.

2.2 SOBRE A ESCRAVIDÃO E O TRABALHO ANÁLOGO

O Dicionário Houaiss (2001) conceitua “escravidão” como um “sistema socioeconômico baseado na escravização de pessoas”, enquanto “escravização” é definida como o “ato de escravizar”, ou seja, “submeter (alguém) à condição de escravo”, oprimindo-o. Sob tal perspectiva, depreende-se que a existência da pessoa escravizada pressupõe uma estrutura social hierarquizada, na qual o exercício do poder por parte de determinados indivíduos ou grupos permite a imposição da condição de escravidão a outrem, mediante subjugação e negação de direitos fundamentais.

Para Laurentino Gomes, no livro *Escravidão: da corrida do ouro em minas gerais até a chegada da corte de dom João ao Brasil*, vol. II, “no Brasil colonial, trabalho e escravidão

caberiam no mesmo verbete de um dicionário. Eram sinônimos”, demonstrando a estreita relação do trabalho com a escravidão naquele tempo em que os cativos eram submetidos “a jornadas longas, pesadas e perigosas” (Gomes, 2021, p. 295). Ele explica, ainda, que “em uma típica fazenda açucareira, as senzalas situavam-se a algumas centenas de metros da casa-grande, de modo que os sons, o cheiro e as atividades dos escravos não incomodassem o conforto de senhores e senhoras”, fórmula repetida na fazenda de Água Negra em *Torto arado*, pois as casas de barro das personagens eram construídas próximas à casa grande, “porém, nunca ficavam tão longe ao ponto de impedir que feitores e capatazes vigiassem e controlasse todas as atividades dos cativos” (Gomes, 2021, p. 269). Método também empregado por Sutério, uma das personagens da obra de Torto:

Na manhã seguinte, Sutério apareceu em nossa casa para dizer que meu pai precisava terminar o pequeno barramento que fazia no riacho. Que precisava organizar os trabalhadores para capinar e fazer coivara, deixar terra limpa, sempre, para quando a chuva chegasse. Entrou em nossa cozinha e perguntou onde havíamos colhido as batatas-doces. Meu pai respondeu que havíamos comprado na feira da cidade. Com que dinheiro ele quis saber. Vendemos o resto de azeite de dendê que tínhamos fabricado, disse. Sutério pegou a maior parte da batata-doce com as duas mãos grandes que tinha e levou para a Rural que havia deixado em nossa porta. Pilhou também duas garrafas de dendê que guardávamos para fazer os peixes miúdos que pescávamos no rio. Lembrou meu pai da terça parte que tinha que dar da produção do quintal. (...) vi vergonha de meu pai crescer diante de nós, sem poder fazer nada. (Vieira Junior, 2019, p. 85)

O entrelaçamento entre a lógica casa grande/escravizado e a dinâmica proprietário rural/moradores de Água Negra permanece perceptível na contemporaneidade, como evidencia a narrativa de Vieira Júnior e atesta a história social brasileira. Essa permanência estrutural manifesta-se de forma contundente em episódios recentes de exploração laboral, a exemplo do resgate, em 2023, de mais de duzentos trabalhadores recrutados para a colheita de uvas em vinícolas do sul do país, submetidos a condições degradantes e reduzidos à condição de pessoas escravizadas. A jornada extenuante imposta aos cativos no século XVIII, descrita por Gomes – “a labuta começava antes ainda do nascer do sol e ia até o anoitecer” (Gomes, 2021, p. 295), sendo “o trabalho nas lavouras e nos engenhos exaustivo e, por vezes, desumano” (Gomes, 2019, p. 325) – encontra paralelo perturbador na escravidão contemporânea flagrada nas vinícolas do Rio Grande do Sul, onde, conforme relatos jornalísticos, trabalhadores cumpriam jornadas de domingo a sexta-feira, das 5h às 20h, sem pausas, reiterando a persistência de relações de trabalho fundadas na colonialidade e na desumanização.

Já decidiu o Supremo Tribunal Federal:

PENAL. REDUÇÃO A CONDIÇÃO ANÁLOGA A DE ESCRAVO. ESCRAVIDÃO MODERNA. DESNECESSIDADE DE COAÇÃO DIRETA CONTRA A LIBERDADE DE IR E VIR. DENÚNCIA RECEBIDA. Para configuração do crime do art. 149 do Código Penal, não é necessário que se prove a coação física da liberdade de ir e vir ou mesmo o cerceamento de locomoção, bastando a submissão da vítima “a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva” ou “a condições degradantes de trabalho”, condutas alternativas previstas no tipo penal. A “escravidão moderna” é mais sutil do que a do século XIX e o cerceamento da liberdade pode decorrer de diversos constrangimentos econômicos e não necessariamente físicos. Priva-se alguém de sua liberdade e de sua dignidade tratando-o como coisa e não como pessoa humana, o que pode ser feito não só mediante coação, mas também pela violação intensa e persistente de seus direitos básicos, inclusive do direito ao trabalho digno. A violação do direito ao trabalho digno impacta a capacidade da vítima de realizar escolhas segundo a sua livre determinação. Isso também significa “reduzir alguém a condição análoga à de escravo. (STF. Inq. 3412. Rel. Min. Marco Aurélio, julgado em 29/03/2002).

O Ministro Marco Aurélio ensina que a escravidão ou o trabalho escravo não se caracterizam mais pela violência do chicote, como em tempos anteriores, apesar do caso recém relatado das vinícolas brasileiras, mas pela sutileza na forma em que os senhores de fazenda conseguem impor seu poder em relação ao outro, pois “os donos já não podiam ter mais escravos, por causa da lei, mas precisavam deles. Então foi assim que passaram a chamar os escravos de trabalhadores e moradores” (Vieira Junior, 2019, p. 204).

A narradora da terceira parte do romance explica que “durante muito tempo foi necessário permanecer quieto e submisso para garantir a sobrevivência” (Vieira Junior, p. 212), certificando a lição aplicada pelo Supremo Tribunal Federal ao conceituar a nova forma de escravidão estabelecida por um pacto de silêncio entre donos de fazendas e pessoas escravizadas recém libertadas, mutismo, que decorre, principalmente, da omissão do poder público para enfrentar tais questões à época.

Quando deram a liberdade aos negros, nosso abandono continuou. O povo vagou de terra em terra pedindo abrigo, passando fome, se sujeitando a trabalhar por nada. Se sujeitando a trabalhar por morada. A mesma escravidão de antes fantasiada de liberdade. Mas que liberdade? (Vieira Junior, 2019, p. 220).

O romance passa a expor a condição de vida das personagens, as quais reconhecem como inaceitáveis as práticas de exploração laboral a que estão submetidas. Para evidenciar a tensão entre a percepção das personagens acerca da exploração laboral e a autoridade simbólica atribuída ao líder comunitário, vale reproduzir o seguinte trecho do romance, no qual a personagem narradora explicita o contraste entre a resignação imposta e a indignação contida:

Mas ali, nos limites da fazenda, sob o domínio da família Peixoto – que quase

não colocava os pés por lá a não ser para dar ordens, pagar ao gerente e dizer que não poderíamos fazer casa de tijolo – e de Sutério, sua lealdade pela morada que havia recebido no passado, quando vagava por terra e trabalho, falava mais alto. Vi minha mãe se movimentar, seus olhos se injetaram, indignados, mas se deteve ao perceber meu pai se sentindo incapaz de questionar ou reclamar de qualquer coisa. (Vieira Junior, p. 85-86).

O excerto corrobora, portanto, que a consciência das condições opressivas – “de aquele sistema de exploração já estava claro” (Vieira Junior, p. 85) -, convive com a permanência de estruturas hierárquicas que inibem a resistência aberta, mesmo quando o principal mediador local goza de prestígio além das fronteiras de Água Negra.

Os vocábulos “cercas”, “limites”, “domínio” e “incapaz” operam, no trecho citado, como marcadores semânticos da condição servil que enreda a família da narradora e os demais habitantes de Água Negra. Essa topografia de enclausuramento simbólico permite enquadrar a situação das personagens no conceito de escravidão contemporânea delineado pelo Supremo Tribunal Federal no Inquérito 3.412/DF (29 mar. 2002). Embora não haja restrição formal à liberdade de locomoção, verifica-se o cerceamento da autonomia por meio de constrangimentos econômicos impostos pelo gerente Sutério (Vieira Junior, p. 85), o que corresponde ao “exercício de poder sobre a pessoa em condição de vulnerabilidade” reconhecido pelo STF. Tal imposição é explicitamente reconhecida por uma personagem, que admite estar submetida a humilhações constantes e à pilhagem de seus alimentos (Vieira Junior, p. 86), evidenciando o caráter estrutural da exploração.

Portanto, uma breve análise semântica das palavras acima destacadas será necessária para identificar o comprometimento do narrador em demonstrar como a condição de escravização continuava para aquele povo, mesmo vivendo em uma sociedade na qual, em tese, todas as pessoas são legalmente consideradas livres. Dessa forma, quando o autor utiliza da palavra “cerca”, ele expressa a situação de delimitação das liberdades que as personagens viviam na fazenda de Água Negra e complementa com a utilização dos vocábulos “limites”, “domínio” e “incapaz” dos quais pode se exprimir que naquele local havia um “ponto extremo que não pode ou não deve ser ultrapassado”, Isso porque, seja pelos proprietários da fazenda ou pela mão firme do capataz Sutério, havia uma “supremacia em dirigir e governar as ações” das personagens “pela imposição da obediência, da dominação”, tornando estes últimos, principalmente representados pela figura de Zeca Chapéu Grande, “impossibilitados e impedidos” de exercerem seus direitos, “privados” pela força imposta pela herança da escravidão.

O Código Penal brasileiro, Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940, prevê no artigo 149,

pena de “reclusão, de dois a oito anos, e multa, além da pena correspondente à violência” para quem

reduzir alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto.

Nesse sentido, a situação de servidão experimentada pelas personagens de *Torto arado* se assemelha ao que a lei brasileira determinou como crime de “redução a condição análoga à escravidão” pois, apesar de ter as mesmas características do sistema escravagista, o legislador achou melhor por adotar a terminologia “análoga”, porque legalmente o sistema escravocrata fora proibido em 1888.

Diante da interligação dos elementos apresentados, em diferentes momentos da história, mesclando realidade, ficção e legislação, de uma forma em que a literatura pode ser empregada como instrumento de conscientização e mudança social, se constata que o legado deixado a um país escravista se faz presente nas relações narradas, tendo o trabalho escravo contemporâneo como alvo direto as pessoas marginalizadas e subalternizadas ao longo da história, das quais estão inseridas em cenários de extrema vulnerabilidade desde o momento em que foram arrancadas de suas terras do outro lado do Atlântico, até os dias atuais.

Na obra, a relação das personagens com o trabalho atravessa praticamente toda a narrativa e se converte em um dos eixos estruturantes: ao traçar paralelos entre ficção, história e legislação, percebe-se que a experiência laboral representada conecta passado e presente de forma contínua. Tal densidade simbólica aparece já nas primeiras páginas, quando a narradora confessa o anseio de “experimentar a beleza de um brilho misterioso e proibido” ao colocar a faca na boca, “completamente libertas, como se fosse possível, sem experimentar os interditos das crenças de nossos pais e vizinhos, ou sem, ainda, compreender a dominação que nos fazia trabalhadores cativos da fazenda” (Vieira Junior, p. 34).

Nessa passagem, os termos “experimentar”, “beleza”, “brilho proibido” e “libertas” funcionam como metonímias do desejo de uma vida digna, livre dos grilhões — agora invisíveis, mas persistentes — da escravização imposta pelos senhores de terras. Contudo, a segunda parte do fragmento revela a amarga consciência de que realizar tal sonho equivaleria a reviver “o infortúnio que nos devastou no dia em que retiramos a faca da mala” (Vieira Junior, 2019, p. 34), evidenciando a tensão entre a utopia de liberdade e a continuidade histórica de práticas opressivas.

Observando a narrativa, percebe-se que a obra ocupa uma zona liminar entre um passado escravagista e o presente ainda marcado por suas heranças. Tal continuidade revela-se quando

se coteja a pena infligida aos cativos — há “referências de viajantes e cronistas a punições absurdas, de duzentos, trezentos ou até seiscentos acoites” (Gomes, 2019, p. 308) — com o cenário contemporâneo de trabalhadores resgatados em vinícolas do Sul do país, submetidos a jornadas extenuantes, violências físicas e ameaças constantes. Um dos resgatados resume a brutalidade sofrida, informando que a maioria dos trabalhadores foram espancados, humilhados e alimentados com comida azeda: “lá, eles estavam em posse de armas (...) teve gente que tomou até tiro de bala de borracha” (G1, 2023), conta. Nesse aspecto, a justaposição desses testemunhos evidencia que práticas coercitivas, embora adaptadas, persistem como resquícios de uma ordem colonial que o romance expõe e problematiza.

O relato acima se diferencia um pouco daquilo tipificado pela Lei e pela jurisprudência brasileira como crime de redução à condição análoga a escravidão, bem como das histórias das personagens de *Torto arado*, pois os fatos descritos pelos trabalhadores resgatados demonstram que a condição em que viviam é semelhante com a dos negros escravizados no período colonial.

No período colonial, “em geral, a moradia dos trabalhadores consistia em simples cabanas ou barracões com paredes de taipa e cobertura de palha” (Gomes, 2021, p. 269). Tal padrão de precariedade habitacional, longe de se restringir ao passado, revela preocupante continuidade na contemporaneidade, como evidenciado no caso das vinícolas brasileiras em 2023. Nessa ocasião, trabalhadores relataram à Polícia Rodoviária Federal que haviam fugido de um alojamento em que eram mantidos contra a própria vontade, sendo coagidos a permanecer em um espaço pequeno e em más condições, sob ameaça de multa por quebra de contrato de trabalho (G1, 2023). Assim como os cativos do período escravagista eram obrigados a viver amontoados nas senzalas, verifica-se que a principal mudança reside na modernização do termo — de senzala para alojamento —, o que atesta que, passados 137 anos da abolição da escravidão no Brasil, sua herança persiste e atinge, ainda hoje, o mesmo grupo historicamente vulnerabilizado por tais mazelas.

A forma de sujeição dos trabalhadores a condições análogas à escravidão se caracterizou, também, porque, ao chegar para trabalhar na colheita de uvas nas fazendas do sul do país, trazidos pela empresa contratante, sem dinheiro, foram forçados a comprar alimentos em um mercado localizado no interior da propriedade, deste modo “o empregado ficava sempre devendo e não conseguia sair sem pagar a conta, não recebia o salário e ficava essa situação de ficar preso no local por conta da dívida” (G1, 2023).

Circunstância idêntica ao que está tipificado no art. 149 do código penal e ao cenário descrito pela personagem Belonísia de *Torto arado*, em duas oportunidades. Enquanto no primeiro ensejo ela sublinha que “nas conversas longe de Sutério” elas chamavam o barracão

de “um roubo” (Vieira Junior, p. 102), no segundo, ela faz um contraponto descrevendo o oportunismo “solidário” (Vieira Junior, p. 197) do novo proprietário da fazenda ao difundir a ideia do quanto era uma boa pessoa, mas

Depois montou um barracão de mantimentos, resolveu criar porcos, e quem estivesse disposto a trabalhar teria direito a salário, que as pessoas nunca receberam de fato. Os dias de trabalho eram pagos com a retirada de mercadorias e, ao sair de lá, os moradores terminavam deixando uma dívida maior do que o pagamento que tinham a receber (Vieira Junior, p. 197).

Na mesma medida em que “Salomão, o dono que sucedeu a família Peixoto” (Vieira Junior, p. 208) expressou *solidariedade* com os moradores de Água Negra, os senhores de escravos também se mostravam assim para com os “trabalhadores mais produtivos” ao oferecer “fumo e cachaça (...) como recompensa”. No entanto, “para evitar fugas, durante a noite, o feitor trancava as portas por fora com cadeado e correntes” (Gomes, 2021, p. 296).

O paralelo, portanto, entre os horrores do Brasil colônia enfrentados pelos negros escravizados e pelos trabalhadores resgatados no Brasil contemporâneo, com a história narrada por Torto está formado. Conectado a tudo isso, se encontra a legislação moderna brasileira que tem o propósito de evitar o rompimento da ordem jurídica com a violação dos direitos básicos das pessoas, com a missão de tornar a história, em memória, lembrada para não ser repetida.

Por mais que *Torto arado* seja uma obra ficcional, não pode deixar de se destacar que a construção do texto é inspirada em situações vividas no Brasil profundo.

2.3 A RESPEITO DA DISCRIMINAÇÃO RACIAL PARA ESCRAVIZAR

Para ocorrer uma real mudança nas situações narradas neste trabalho, deve-se levar em consideração a questão racial diretamente ligada às circunstâncias de violação dos direitos humanos das milhares de pessoas resgatadas em situação análoga à escravidão, ou em situação de efetiva escravidão no Brasil contemporâneo, pois, relegados pelo poder público, este povo ficou a mercê dos senhores de fazenda, assim

Não podíamos construir casa de alvenaria, não podíamos botar a roça que queríamos. Levavam o que podiam do nosso trabalho. Trabalhávamos de domingo a domingo sem receber um centavo. O tempo que sobrava era para cuidar de nossas roças, porque senão não comíamos. Era homem na roça do senhor e mulher e filhos na roça de casa, nos quintais, para não morrerem de fome. Os homens foram se esgotando, morrendo de exaustão, cheios de problema de saúde quando ficaram velhos. (Vieira Junior, 2019, p. 220)

A falta de políticas públicas voltadas ao povo negro após a abolição da escravidão

serviu, portanto, para que homens e mulheres recém libertos fossem condenados à falsa esperança de uma ilusória liberdade, sofrendo com a discriminação imposta pelas classes sociais que foram definidas pela cor da pele, pois

Para se falar de racismo no Brasil e em qualquer lugar deste mundo, é necessário perceber, antes de tudo, o amálgama inextricável entre classe social e raça (...) no Brasil esse amálgama constrói uma classe/raça de condenados à barbárie eterna. Uma classe/raça de “novos escravos”. (Souza, 2021, p. 20).

A escravidão negra não pode ser desconsiderada no debate sobre o trabalho escravo contemporâneo, pois tal omissão, conforme adverte Alves (2017, p. 130), constitui obstáculo decisivo ao reconhecimento das responsabilidades históricas e à construção de caminhos efetivos para sua erradicação. Embora a assinatura da lei abolicionista representasse, formalmente, o fim da escravidão, o Brasil rural permaneceu submetido à lógica dos antigos senhores de terra, os quais mantinham, de fato, o controle social por meio de códigos próprios. Nesses espaços, as normas eram ditadas e aplicadas à margem do direito estatal, permitindo que aqueles considerados culpados fossem perseguidos, julgados e punidos sumariamente por essas lideranças locais. Ilustra esse quadro a narrativa de Vieira Júnior, ao relatar que “esses homens, que ameaçavam mandar seus capatazes entrar de casa em casa à procura da faca, poderiam castigar de forma exemplar quem fosse pego, despejando-o da fazenda sem as mãos” (Vieira Júnior, p. 237).

Tal passagem do romance evidencia que a ausência de políticas públicas direcionadas à população negra não resulta de simples descuido estatal, mas de um projeto deliberado das elites brasileiras. Trata-se de uma estratégia de redefinição da identidade nacional a partir de valores eurocêntricos, motivada, entre outros fatores, pelo temor de que o Brasil vivenciasse um levante semelhante à Revolução haitiana de 1804 — marco fundamental do século XIX, que reverberou em toda a América e serviu como alerta para as classes dominantes quanto ao risco da ascensão social dos ex-escravizados (Chalhoub, 1990). Nesse contexto, promoveu-se o embranquecimento da população como política de Estado e buscou-se impedir que negros recém-libertos tivessem acesso a direitos básicos, como educação, moradia e trabalho digno, restringindo sua mobilidade social e perpetuando sua marginalização.

Trata-se de uma estratégia para impedir a ascensão social de quem historicamente construiu o país sob condições desumanas, como observam Santos e Canuto (2023, p. 172), uma vez que

a possibilidade de ascensão da população negra sempre representou uma ameaça para os privilégios mantidos e perpetuados pelo sistema, o que, de certo modo, servia para tentar justificar a agressividade das ações racistas

praticadas contra esta parcela marginalizada da sociedade, visto que se objetivava, através da opressão, mantê-la na base da hierarquia social.

Ademais, as autoras destacam, “com o medo da elite branca, nasce o branqueamento, que tem como objetivo a extinção progressiva do segmento negro brasileiro” (Santos; Canuto, 2023, p. 172). Assim, as políticas públicas brasileiras dos séculos XX e XXI refletem essa herança, que, ao invés de reparar as mazelas da escravidão, consolidou a exclusão histórica. Como bem representa o discurso ufanista de Afonso Celso (1860-1938),

Ultimado o triunfo, incorporaram-se os ex-escravos à população, em perfeito “pé de igualdade”. A eles mesmos e a seus descendentes desvendaram-se os vastos horizontes abertos a todos os habitantes do Brasil. Muitos permaneceram nas antigas fazendas, continuando a trabalhar, sem ressentimentos recíprocos, ao lado dos seus ex-donos. Em que ponto do globo, em que página da história se registra uma revolução social econômica e política desta magnitude e alcance executada de maneira tão nobre? (Celso, 1997, p. 188-189).

Nota-se, contudo, que tal perspectiva escamoteia a continuidade da exclusão e da desigualdade racial no Brasil pós-abolição. Nesse aspecto, se há verdade na informação de que “muitos permaneceram nas antigas fazendas”, não há verdade nas condições em que estes *trabalhadores* estavam vivendo, por dois motivos: primeiro porque tal cenário só foi possível em razão de não terem para onde ir e nem o que comer, assim “pedir morada é quando você não sabe para onde ir, porque não tem trabalho de onde vem. Não tem de onde tirar o sustento” (Vieira Junior, p. 185). E, segundo, porque em terras brasileiras, havia “o hábito de se conceder pequenas parcelas de terras para que os escravos cultivassem roças de subsistência”, (Gomes, 2021, p. 309), tal método ficou conhecido na América como “sistema Brasil” (Gomes, p. 309), não porque os senhores das fazendas eram pessoas boas, mas porque o sistema que escravizava os negros no Brasil era tão avançado no intuito de beneficiar a elite que, “dentro da lógica do sistema escravagista, era também uma forma de poupar despesas e incômodos aos senhores relacionados à alimentação e ao sustento dos seus cativos” (Gomes, 2021, p. 309).

Nesse sentido, ainda, “ordens régias e alvarás na segunda metade do século XVII traziam instruções sobre o “direito” de tempo e terra para os escravos tratarem do seu próprio sustento” (Gomes, p. 309), questão que será tratada de forma mais aprofundada em outro capítulo. Sendo, imprescindível, no entanto, levantar questionamento a respeito do “direito de tempo”, mencionado nas ordens emitidas pela coroa portuguesa, porque na forma como as pessoas eram escravizadas, “a vida útil de um escravo em Minas Gerais não ia além dos doze anos” (Gomes, p. 297), impossibilitando-as de reivindicar o direito à terra para si.

Diante, portanto, da absurda negativa de sua própria história, o país só reconheceu

materialmente a existência de trabalhadores em situação análoga à escravidão, ou escravizados, em seu território, no ano de 1995 (Alves, 2017, p. 8), 107 anos após a assinatura da Lei Áurea, demonstrando a falta de interesse do poder público na resolução dos problemas enfrentados pela população negra desde o dia em que o primeiro navio negreiro aportou no litoral brasileiro.

Segundo dados disponíveis no Painel de Informações e Estatísticas da Inspeção do Trabalho no Brasil (Brasil, 2023), a fiscalização das condições de trabalho revela a permanência de práticas análogas à escravidão em diversas regiões do país: de 1995 até hoje, foram encontrados pela inspeção do trabalho 61.711 trabalhadores em condições análogas à de escravidão.

A Constituição Federal de 1988 foi a primeira a estabelecer a igualdade das pessoas perante a lei, possibilitando que a Inspeção do Trabalho fosse implementada, a fim de que trabalhadores em situação análoga à escravidão fossem resgatados. O artigo 3º, inciso IV, da Carta Magna institui os “objetivos fundamentais” do país, o qual deverá “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” e complementa no *caput* do art. 5º que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”.

Essas garantias fundamentais foram citadas no romance, mesmo que de forma indireta, pois a narradora da terceira e última parte da obra sublinha:

agora falam em direitos dos pretos, dos descendentes de escravos que viveram errantes de um lugar para o outro. Falam muito sobre isso. Que agora tem lei. Tem formas de garantir a terra. De não viverem à mercê do dono, correndo daqui para acolá, como no passado (Vieira Junior, 2019, p. 212).

Todavia, para que tais direitos fossem alcançados, foi preciso que o povo se mobilizasse de forma intensa ao longo dos anos, quebrando, aos poucos, a resistência entre aqueles com quem comungavam o mesmo pão, para conseguirem juntos enfrentar quem os oprimia. Assim, “nesse campo desigual, Severo levantou sua voz contra as determinações com que não concordávamos. Virou um desafeto declarado do fazendeiro. Fez discurso sobre os direitos que tínhamos” (Vieira Junior, p. 197), demonstrando a atenção dessa nova geração quanto as opressões impostas a eles ao longo do tempo, com a missão de informar o povo

Que nossos antepassados migraram para as terras de Água Negra porque só restou aquela peregrinação permanente a muitos negros depois da abolição. Que havíamos trabalhado para os antigos fazendeiros sem nunca termos recebido nada, sem direito a uma casa decente, que não fosse de barro, e precisasse ser refeita a cada chuva. Que se não nos uníssemos, se não

levantássemos nossa voz, em breve estaríamos sem ter onde morar (Vieira Junior, p. 197).

A passagem merece destaque, primeiro, porque de forma mais direta, Severo descreve não terem direito “a uma casa decente, que não fosse de barro”, cenário que fixa a paisagem descrita pelo autor como algo esquecido no tempo, ou seja, feito para acabar. E, depois, porque, de maneira intrínseca, o texto nos translada ao contraponto oferecido pela luta por direitos travada por Severo. Enfrentamento vivido pelos sindicalistas brasileiros no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, no qual trabalhadores começaram a se organizar para terem seus direitos garantidos de forma plena.

Porque, além da luta por direitos trabalhistas e pela moradia digna, era necessário o reconhecimento pela lei de que as pessoas eram iguais perante umas as outras, o que posteriormente foi determinado pela Constituição de 1988, sendo indispensável que o Estado promovesse o bem da população sem distinção de raça.

Severo colheu assinatura para fundar uma associação de trabalhadores. Disse que precisávamos nos organizar ou, do contrário, acabaríamos expulsos. (...) Iam a sindicato, a reuniões. Voltavam, faziam mais reuniões, escondidos ora na casa de um, ora na casa de outro. Na nossa casa ocorreram muitas. (Vieira Junior, p. 198).

Construção social que pode decorrer, portanto, da promulgação do Decreto nº 58.822 que aprovou a resolução da Convenção nº 105 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 2023), pelo Brasil, no ano de 1966, estabelecendo no artigo 1º que “qualquer Membro da Organização Internacional do Trabalho que ratifique a presente convenção se compromete a suprimir o trabalho forçado ou obrigatório, e a não recorrer ao mesmo sob forma alguma: (...) como medida de discriminação racial, social, nacional ou religiosa.” (Süssekind, 1998, p. 338)³.

Os novos moradores de Água Negra, descendentes dos antigos, estariam, de uma forma, respaldados pelas novas diretrizes internacionais adotadas pelo governo brasileiro para exigirem seus direitos. No entanto, no que tange aos marcos legais, a cronologia não é explicitamente delineada pelo autor do romance, mas resulta de uma análise interpretativa baseada em pistas presentes na narrativa. O ponto de partida temporal pode ser identificado pela menção ao Ford Rural Willys — veículo produzido no Brasil entre as décadas de 1950 e 1970 —, situando o episódio do acidente com a faca, vivido por Bibiana ainda na infância, nesse período. Contudo, é importante salientar que a assimilação dos saberes jurídicos e a consciência

³ A Organização Internacional do Trabalho destaca, em sua Convenção nº 29, a proibição do trabalho forçado sob qualquer forma, reafirmando o compromisso internacional com a erradicação da escravidão contemporânea.

dos direitos por parte dos moradores de Água Negra só se concretizam devido à experiência de Severo e Bibiana fora da comunidade rural.

Ao migrarem para a cidade grande, ambos têm acesso à educação formal e provavelmente ao conhecimento das legislações e diretrizes internacionais e nacionais — como a Declaração de Filadélfia (1944), a Lei nº 4.214/63 (Estatuto do Trabalhador Rural, posteriormente revogada), a Lei nº 5.889/73 e o Decreto nº 73.626/74, culminando com a Constituição Federal de 1988. Esse processo de deslocamento e retorno é fundamental: ao regressarem, Severo e Bibiana tornam-se agentes de transformação, transmitindo e ensinando os direitos adquiridos aos demais moradores de Água Negra, promovendo, assim, o acesso da comunidade às garantias legais e à cidadania.

O romance, em princípio, nos leva a entender que os pioneiros daquele povoado, como Zeca Chapéu Grande, eram agradecidos aos senhores das fazendas por ter lhes concedido moradia e local para plantar alimento. No entanto, a narrativa faz questão de demonstrar que o sentimento de *agradecimento* estava calcado no medo, porque essas personagens tinham seus pensamentos “abafados pela urgência de manter a paz entre os trabalhadores e seus senhores.” (Vieira Junior, p. 187). Destaca-se, portanto, a palavra “urgência”, pois serve para realçar que os antigos tinham “a necessidade” de resolver o problema da fome do seu povo de forma “imediata” e, diante das possibilidades disponíveis à época, demonstrar gratidão era forma de se manter vivo, definindo a relação de trabalho com base na fome e no medo.

A legislação brasileira só tipificou, no entanto, como crime a redução de alguém à condição *análoga* à de escravo “por motivo de preconceito de raça, cor, etnia, religião ou origem” (Código Penal, Lei 2.848 de 7 de dezembro de 1940, art. 149, § 2º, inciso II), em 11 de dezembro de 2003, através da Lei nº 10.803.

No caso dos trabalhadores resgatados nas fazendas de uva no sul do país, além das responsabilidades trabalhistas que a empresa contratante poderá ser obrigada a reparar, os donos das vinícolas e quem participou da redução daquelas pessoas à condição análoga à escravidão poderão responder pelo crime previsto no art. 149 do Código Penal brasileiro⁴, com o aumento de pena previsto no § 2º, do inciso II do mesmo artigo, em razão da cor e da origem, isso porque, segundo o portal Mundo Negro, “95% dos escravizados resgatados na produção de vinho em

⁴ Segundo reportagem do UOL, de 29/04/2025, “a Justiça trabalhista de Bento Gonçalves, no Rio Grande do Sul, condenou a empresa terceirizada Fênix Serviços Administrativos a pagar uma indenização de R\$ 3 milhões por danos morais a 210 trabalhadores encontrados trabalhando em condições análogas à escravidão nas vinícolas Aurora, Salton e Cooperativa Garibaldi, os “escravizados do vinho”, como ficaram conhecidos na época. O processo está em grau de recurso. Em outras palavras ainda não há trânsito em julgado para a decisão condenatória. Disponível em <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2025/04/29/trabalho-analogo-escravidao-fenix-terceirizada-vinícolas-rio-grande-do-sul.htm?cmpid=copiaecola>

Bento Gonçalves, Rio Grande do Sul, se declaram negros (64% pardos e 31%, pretos) e 93% nasceram na Bahia”, local onde se passa a história narrada por Itamar.

Em posse de dados alarmantes, é possível afirmar, portanto, que a discriminação racial desempenhou um papel crucial na escravização e subsequente exploração dos negros no Brasil e a falta de políticas públicas voltadas para a população negra após a abolição da escravidão perpetuou a marginalização, a subalternização e o sofrimento, relegando homens, mulheres e crianças à condição de *escravos contemporâneos* em uma sociedade ainda permeada por preconceito e desigualdade. Contudo, é importante ressaltar que a conscientização e o avanço na legislação trouxeram esperança para um futuro mais justo e igualitário. A busca pela erradicação do trabalho escravo contemporâneo e pela promoção dos direitos fundamentais de todos os cidadãos, independentemente de sua origem, é um caminho necessário para a construção de uma sociedade mais inclusiva e justa.

3 FUNÇÃO SOCIAL DA TERRA: TRABALHO E IDENTIFICAÇÃO PARA FORMAÇÃO DA COMUNIDADE DE ÁGUA NEGRA

3.1 CORPOS DE BARRO

“Meu pai, quando encontrava um problema na roça, se deitava sobre a terra com o ouvido voltado para o seu interior, para decidir o que usar, o que fazer, onde avançar, onde recuar. Como um médico a procura do coração.” (Vieira Junior, p. 100). É dessa forma que muitos autores, ocidentais ou não, descrevem a conexão de algumas personagens com a terra: “Abu Qais repousou o peito no solo orvalhado e a terra começou a pulsar debaixo dele, com batimentos de um coração cansado que faziam tremer cada grão de areia e penetravam as células de seu corpo” (Kanafani, 2023, p. 9). Assim, quem guarda amor pelo chão de suas origens, geralmente percebe aquele pequeno mundo não apenas como um simples pedaço de terra, mas como um organismo vivo a ser cultivado, protegido e amado.

A forma como Zeca Chapéu Grande se movimenta em direção à terra demonstra seu afeto e cuidado, e indica um tipo de conexão emocional profunda com o ambiente físico daquele lugar. Essa relação leva à reflexão sobre se a benquerença dos camponeses pelo chão embaixo e ao redor de si teria inspirado a legislação brasileira a estabelecer regras para definir a função social da propriedade rural. Sob uma análise capitalista da terra, observa-se que os grandes latifundiários não compartilham a mesma visão da terra que os camponeses.

A função social da terra passou a ser prevista na legislação constitucional brasileira a partir da Constituição de 1934, que, em seu artigo 113, § 17, já impunha limitações ao direito de propriedade em nome do interesse social. Posteriormente, a Constituição de 1967, em seu artigo 157, § 2º, manteve essa diretriz ao estabelecer que a propriedade atenderia à sua função social. Contudo, a Constituição Federal de 1988 representou um marco ao consolidar a função social da terra como um princípio fundamental do ordenamento jurídico, detalhando, em seu artigo 186, os requisitos para seu cumprimento: aproveitamento racional e adequado, utilização adequada dos recursos naturais e preservação do meio ambiente, observância das normas que regulam as relações de trabalho e promoção do bem-estar dos proprietários e trabalhadores. Assim, reside na Carta de 1988 a diferença central, pois elevou a função social da terra à condição de princípio estruturante e elemento indissociável do direito de propriedade no Brasil.

O trecho do romance que inaugura este capítulo ilustra de maneira concreta o cerne desse conceito, enfatizando, tanto sob a perspectiva legal quanto literária, que a propriedade não deve atender apenas a interesses individuais, mas deve desempenhar um papel fundamental na promoção do bem-estar coletivo e no desenvolvimento da comunidade. Assim, os

proprietários de terra não detêm apenas o direito à posse, mas também assumem a responsabilidade de utilizá-la em benefício da sociedade como um todo.

A Constituição Federal de 1988 definiu, portanto, no art. 5º, Inciso XXII, o direito de propriedade, para determinar no inciso XXIII, que “a propriedade atenderá a sua função social”. No entanto, a função social da propriedade é atingida quando ela atende aos critérios estabelecidos nos incisos I, II, III e IV do artigo 186 da Constituição. Eles incluem o uso racional e adequado da terra, a preservação do meio ambiente, a observância das leis trabalhistas e o bem-estar dos proprietários e trabalhadores rurais. Nesta perspectiva, o inciso I determina que a propriedade rural deverá ter um “aproveitamento racional e adequado”, logo, ela deverá ser explorada de forma eficiente e sustentável, levando em consideração as características do local e as necessidades de produção

O inciso II estipula que deverá haver a “utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente”, implicando na utilização dos recursos naturais de forma sustentável, sem comprometer a capacidade de regeneração dos ecossistemas e sem causar danos ambientais significativos. Já os últimos dois incisos (III e IV), versam sobre a “observância das disposições que regulam as relações de trabalho”, sendo que a exploração daquela terra deverá favorecer “o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores”. Assim, o proprietário rural deverá observar as leis e regulamentos que regem as relações de trabalho, garantindo condições de trabalho dignas, através do cumprimento das normas trabalhistas estabelecidas. Além de gerar condições de vida dignas e satisfatórias para todos os envolvidos, promovendo o desenvolvimento econômico e social da comunidade rural.

Uma vez atendidos todos os requisitos estabelecidos, a função social da terra será efetivamente cumprida. Contudo, à luz dos elementos apresentados pelo autor de *Torto arado* e considerando a legislação pertinente, surgem os seguintes questionamentos: os fazendeiros e os trabalhadores-moradores de Água Negra satisfazem os critérios delineados pela Constituição Federal? E, em consonância com as imposições constitucionais, como é estabelecido o vínculo entre as personagens principais de *Torto arado* com a terra? Com base no contexto fornecido pelo autor, é possível afirmar que os proprietários da fazenda de Água Negra não cumprem plenamente com todos os requisitos estabelecidos pela Constituição para atender à função social da terra. Por outro lado, os moradores daquela comunidade demonstram um compromisso mais próximo com o cumprimento dos requisitos estabelecidos pela legislação. Além disso, em resposta à segunda pergunta, pode-se observar que os trabalhadores-moradores mantêm um vínculo mais profundo, humano e solidário com a terra, estabelecendo uma conexão singular entre eles, como será explorado adiante.

Por meio da análise do romance à luz dos princípios estabelecidos nos incisos I, II, III e IV do artigo 186 da Constituição Federal de 1988, busco compreender em que medida a obra literária reflete, tensiona ou problematiza a função social da propriedade rural prevista na ordem jurídica brasileira. Nesse sentido, as percepções demonstradas no parágrafo anterior se dão porque os proprietários da fazenda exploram a terra de maneira predominantemente voltada para seus próprios interesses econômicos, sem levar em consideração as necessidades da comunidade local, deixando de realizar um aproveitamento racional e adequado da terra para garantir o desenvolvimento sustentável da região. Inclusive, pilhando os alimentos dos moradores da fazenda: “Elas falavam da visita dos patrões às roças da fazenda. Queriam saber se eles haviam chegado por aqui, se tinham levado as batatas do nosso quintal também” (Vieira Junior, p. 45). Em contraposição, os membros da comunidade de Água Negra, apesar da situação adversa, demonstram uma relação mais equilibrada e respeitosa com o solo, utilizando-o de maneira mais sustentável e eficiente, com um profundo conhecimento sobre o ambiente local, contribuindo para um aproveitamento adequado daquele ecossistema.

A personagem Bibiana descreve a comunidade onde vive, destacando a importância da terra em diversos aspectos da vida cotidiana. Essa conexão profunda com o solo é simbolizada pelo uso do barro não apenas para construir casas e caminhos, mas também para fazer comida e realizar rituais simbólicos, como o enterro dos restos do parto e dos corpos. Essa ligação entre a terra e a vida humana reflete a visão de que todos eventualmente retornarão à terra, reforçando a ideia de interdependência e ciclo de vida.

O chão de nossas casas e dos caminhos da fazenda era de terra. De barro, apenas, que também servia para fazer a comida de nossas bonecas de sabugo, e de onde brotava quase tudo que comíamos. Onde enterrávamos os restos do parto e o umbigo dos nascidos. Onde enterrávamos os restos de nossos corpos. Para onde todos desceriam algum dia (Vieira Junior, p. 20).

Quanto à “utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente” é importante destacar que a fazenda é retratada como uma área onde há exploração intensiva da terra, com práticas agrícolas que podem resultar em degradação ambiental, como o desmatamento e a monocultura, demonstrando que a preservação do meio ambiente não parece ser uma prioridade para os seus proprietários. No entanto, os moradores da comunidade contrastam essa abordagem ao valorizar a preservação do ecossistema e a utilização sustentável dos recursos naturais, demonstrando um respeito pela natureza ao buscar proteger os ecossistemas locais e evitar práticas que causem danos ambientais significativos.

“Mas as batatas do nosso quintal não são deles”, alguém dizia, “eles plantam arroz e

cana. Levam batata, levam feijão e abóbora. Até folhas para chá levam. E se as batatas colhidas estiverem pequenas fazem a gente cavoucar a terra para levar as maiores” (Vieira Junior, p. 45). O fragmento do texto indica, além da clara situação de espoliação sofrida pelas personagens, que será tratada em outro capítulo, um comportamento mais equilibrado em relação à agricultura, que promove a biodiversidade e a segurança alimentar, enfatizando como as práticas de uso da terra e dos recursos naturais podem ter impactos distintos na preservação ambiental e no bem-estar das comunidades locais.

Já em relação ao inciso III, que trata da "observância das disposições que regulam as relações de trabalho", duas perspectivas podem responder à pergunta proposta, a primeira leva em consideração as interações entre proprietários e trabalhadores – como se viu acima, e a segunda entre os trabalhadores-moradores de Água Negra.

Diante da primeira interseção-incisão, o livro demonstra que os moradores da comunidade – enquanto habitantes e trabalhadores daquele local – são submetidos a condições precárias de trabalho e não percebem salários, porque são “remunerados” por meio do sistema de moradas, estabelecido após o período colonial, onde “trocam” sua mão de obra, aqui servil, pela “permanência” na terra. “Não era jovem, e carregava no rosto os traços de sua idade. Sulcos profundos, vales na sua pele erodida pelo sol e pelo vento, que ainda enfrentava todos os dias para plantar e ter direito à morada de sua família na fazenda” (Vieira Junior, p. 64), é como a narradora da primeira parte do livro descreve a condição física e humana de Zeca Chapéu Grande, evidenciando que os proprietários não observam adequadamente os direitos dos moradores da comunidade.

Na interseção entre os trabalhadores-moradores da fazenda, as relações de trabalho parecem ser mais igualitárias e baseadas na cooperação mútua. Não há relatos de exploração ou abusos por parte deles mesmos, mas sim de solidariedade entre as personagens. Um exemplo disso é quando a narradora da segunda parte do livro relata como ajuda Maria Cabocla com a alimentação de sua família: “Passei a levar aipim e batata, a safra estava boa, era a minha desculpa para justificar a frequência com que a visitava toda semana” (Vieira Junior, p. 151).

Já o inciso IV determina que a utilização da terra deve favorecer “o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores”. Portanto, destaco que, embora os proprietários se beneficiem economicamente da exploração da fazenda, isso não se reflete no bem-estar dos trabalhadores, pois vivem em condições de pobreza e marginalização, conforme cenário reproduzido por Belonísia ao observar o corpo do seu pai, evidenciando que o benefício econômico auferido pelos proprietários não contribui para o bem-estar de todos os envolvidos: “Olhava suas mãos antigas e grossas de trabalho, como se tivesse muitas luvas de pele e de calo as calcando. Mãos

grandes e desproporcionais, quando olhava para o braço seco como um graveto” (Vieira Junior, p. 172).

Apesar dos moradores de Água Negra enfrentarem desafios socioeconômicos decorrentes do desequilíbrio nas relações com a fazenda, a conexão das personagens com a terra e entre si aprimora o senso de comunidade e solidariedade, contribuindo para o bem-estar coletivo daquele povoado. Eles passam a se compreender por meio de histórias que, embora expressem seus sofrimentos, promovem a união e alimentam a esperança de superar os destinos impostos. Nesse sentido, Belonísia destaca que as histórias contadas por Severo “se comunicavam com meus rancores, com a voz deformada que me afligia e por vezes me despedaçava, com todo o sofrimento que nos unia nos lugares mais distantes. Que juntos, talvez, pudéssemos romper com o destino que nos haviam designado” (Vieira Junior, p. 132).

Considerando a análise jurídico-literária realizada, verifica-se que os donos da fazenda de Água Negra não cumpriram os requisitos básicos estabelecidos pelas legislações brasileiras para atender à função social da terra, construídas em paralelo ao tempo do romance (Constituições de 1934, de 1967 e 1988). Ao contrário, observa-se uma exploração predatória da terra e negligência em relação ao bem-estar dos trabalhadores e à preservação ambiental. Em contraste, a relação dos moradores-trabalhadores de Água Negra com a terra revela uma conduta mais alinhada aos requisitos legais para a função social da propriedade, pois valorizam a preservação ambiental, respeitam as relações de trabalho e buscam promover a prosperidade coletiva da comunidade.

Logo, como demonstrado, a função social da terra é um conceito que está ligado à ideia de que a propriedade da terra deve servir a um propósito social maior, além do interesse privado do proprietário. Essa noção que está intrinsecamente relacionada à distribuição justa e equitativa dos recursos naturais, especialmente em contextos agrícolas e de uso da terra, e pode ser relacionada diretamente aos quilombos e à forma como seus moradores lidam com elas. Nessa perspectiva, “a função social da propriedade - e, portanto, sua vinculação social - assume relevância no estabelecimento da conformação ou limitação do direito” (Mendes; Branco, 2015, p. 321), ressaltando que a função social da propriedade, isto é, o papel que a propriedade desempenha na sociedade, é um elemento essencial na determinação dos limites e das formas de exercício desse direito. Portanto, quando se fala em função social da propriedade, deve ser considerado que o direito de propriedade não é absoluto, mas sim condicionado ao cumprimento de determinadas obrigações perante a sociedade.

Os autores ressaltam que a função social da propriedade é fundamental na definição dos contornos desse direito, influenciando as políticas públicas e as decisões judiciais relacionadas

à propriedade, especialmente no que diz respeito à sua conformação e limitação. Em outras palavras, a propriedade deve ser exercida de forma a contribuir para o desenvolvimento social e econômico, sendo que sua violação pode implicar em restrições ou limitações impostas pelo Estado para garantir o interesse coletivo.

A Lei nº 4.504/1964, conhecida como Estatuto da Terra, estabelece parâmetros objetivos para a avaliação do cumprimento da função social da propriedade rural, bem como define as obrigações inerentes aos proprietários de terras. O artigo 12 da referida legislação dispõe que “à propriedade privada da terra cabe intrinsecamente uma função social e seu uso é condicionado ao bem-estar coletivo previsto na Constituição Federal” de 1946. Ademais, a lei prevê, em seu artigo 47, inciso I, a utilização de mecanismos de tributação progressiva sobre a terra, com o objetivo de desestimular o exercício do direito de propriedade dissociado da observância da função social e econômica da terra.

O objetivo principal dessas medidas é desestimular aqueles que detêm o direito de propriedade da terra, mas não cumprem com a sua função social e econômica. Isso significa que o Estado busca criar incentivos econômicos e regulatórios para que os proprietários de terras utilizem seus recursos de maneira eficiente e sustentável, de acordo com os interesses da sociedade como um todo. A tributação progressiva da terra, nos termos da Lei nº 4.504/1964 e outras formas de regulamentação visam penalizar ou desencorajar práticas de especulação ou uso improdutivo da terra, incentivando, ao mesmo tempo, o desenvolvimento de atividades rurais que promovam o crescimento econômico e social das comunidades agrícolas, enfatizando a importância de garantir que a propriedade da terra seja exercida de forma a contribuir para o desenvolvimento rural sustentável, alinhado com os princípios da função social da terra, efetivados na Constituição de 1988.

Diante do contexto legislativo apresentado, é possível aplicar os conceitos relacionados à função social da terra e à questão quilombola à obra escrita por Vieira Junior. Uma vez que o romance aborda quase que por toda a sua extensão os temas relacionados à luta pela terra, à identidade quilombola e as questões socioeconômicas e políticas que permeiam a vida das comunidades rurais no Brasil, especificamente no contexto do povoado de Água Negra, localizado na fazenda de mesmo nome.

Nesse sentido, observe como o autor quilombola e teórico Antônio Bispo dos Santos (1959-2023) descreve sua conexão com a terra, na obra: *A terra dá, a terra quer* (2023), abordando a importância da terra não apenas como um recurso econômico, mas também como um elemento central na identidade cultural e na sustentabilidade das comunidades rurais:

Fui criado numa casa de chão batido, onde andava descalço. As galinhas e os outros animais conviviam conosco dentro de casa. Quando uma galinha esteritava na casa de chão batido, a parte úmida do esterco, das fezes da galinha, era absorvida pela terra. Tirávamos a parte sólida e jogávamos no quintal para servir de adubo. Para o povo da cidade, isso é um horror. Pisar as fezes da galinha? Impossível! Tem que ter uma cerâmica bem lisinha para poder enxergar qualquer outra vida, qualquer outro vivente que estiver ali, para poder desinfetar e matar qualquer microrganismo. Matar até o que não se vê. Para andar descalço, é preciso desinfetar o chão: a cerâmica foi criada porque os humanos não podem pisar a terra. Os calçados foram criados porque os humanos não podem pisar a terra. Porque a terra é o anseio original (Bispo dos Santos, 2023, p. 18).

Os povos quilombolas, como será explicado de forma mais detalhada na segunda parte deste capítulo, são formados por comunidades remanescentes de quilombos, compostas por descendentes de escravizados que se estabeleceram em terras próprias ao longo dos séculos. A discussão sobre as comunidades quilombolas e suas práticas sustentáveis é um tema relevante para compreender a função social da terra e as lutas por territórios dessas comunidades, uma vez que a luta por terras é um tema central para a identificação e sobrevivência dessas populações. Consequentemente, a questão da função social da terra está intimamente ligada às comunidades quilombolas, uma vez que os territórios ocupados por essas comunidades são considerados tradicionais, havendo uma relação histórica, cultural e econômica profunda entre eles.

É importante ressaltar que as comunidades quilombolas adotam práticas sustentáveis no manejo dos recursos naturais, como a agroecologia e o uso racional da terra, conforme demonstrado anteriormente. No entanto, é relevante observar que grande parte das terras ocupadas por quilombos carece de títulos de propriedade formalizados, o que as expõe a situações de vulnerabilidade no que diz respeito à posse, à autonomia e à autodeterminação de suas comunidades. Nessa perspectiva, Bispo dos Santos (2023) descreve o funcionamento da comunidade como um único organismo, demonstrando que a importância da titulação está diretamente vinculada ao território em si e não às casas, veja:

Onde nasci e fui criado, desde criança, íamos observando, achávamos um lugar bonito, criávamos uma relação, uma comunicação com o lugar. E marcávamos: “Vou fazer minha casa aqui”. Eu não precisava pagar para fazer a minha casa. Pelo contrário, no dia de fazer a casa, havia um grande mutirão, vinha todo mundo! Era uma festa, e fazíamos uma casa muito rapidamente” (Bispo dos Santos, 2023, p. 20).

O elo entre a busca pela titulação de propriedade das terras quilombolas e o fragmento do texto de *A terra dá, a terra quer*, está na ênfase dada à relação entre a comunidade e o território, bem como na importância atribuída à construção das casas dentro desses espaços.

Nesse sentido, para a legislação específica, os quilombolas buscam, de forma geral, a titulação do território para a comunidade, destacando que a relevância está no território em si e não nas casas. Logo o fragmento de texto acima apresenta a experiência pessoal de alguém que cresceu no contexto quilombola.

Bispo dos Santos (2023) descreve como, na sua comunidade, a construção das casas ocorria de forma coletiva, sem a necessidade de pagamento, e como isso fortalecia os laços entre os membros da comunidade e o território, evidenciando uma prática alinhada com o conceito de função social da propriedade, onde a terra não é apenas um bem individual, mas um recurso compartilhado que promove a coesão social e o desenvolvimento comunitário. O excerto serve, portanto, para destacar a ligação profunda entre a comunidade e o espaço físico em que ela está inserida, destacando a importância da coletividade e da relação com o território para a construção e a manutenção do senso de pertencimento e identidade comunitária.

Os requisitos impostos pela Constituição para se compor a função social da terra são plenamente cumpridos pelos quilombolas, posto que a preservação de suas tradições, de suas práticas agrícolas ancestrais e de seu modo de vida próprio, visa, além da manutenção da conexão com a terra, garantir, através da luta pela reforma agrária e pela regularização fundiária, o acesso e a posse legítima delas. Assim, a função social da terra nas comunidades quilombolas está relacionada diretamente à preservação ambiental e à promoção da agricultura sustentável, bem como no direito de decidir sobre o uso e a gestão de suas terras de acordo com seus próprios interesses e necessidades, garantindo uma participação ativa na definição de políticas e programas que afetem os seus territórios.

3.2 LAÇOS

“Sentiram vontade de retornar, à medida que foram acumulando informações sobre o que era pertencer a uma comunidade de moradores” (Vieira Junior, p. 215), é como a narradora da terceira parte do livro descreve o sentimento da personagem Bibiana em relação à sua identificação. Partindo desse ponto, há de se esclarecer que a consciência adquirida pelas personagens se dá através da noção de pertencimento a partir do conhecimento da sua própria história para poder, a partir da autognose, identificar-se como parte de um grupo. Assim, a sensação experimentada por Bibiana é a de pertencer a uma comunidade quilombola, denominando-se através dos conceitos de reconhecimento ratificados ao longo do tempo mediante diferentes legislações, sejam elas pátrias ou internacionais, mas adotadas como paradigmas para determinação de políticas públicas voltadas ao povo negro.

“A palavra *kilombo*, transcrita para o português como quilombo, vem do quimbundo,

um dos idiomas falados em Angola, e originalmente significava acampamento, arraial, união ou cabana” (Gomes, 2019, p. 410). Como na obra estudada, o povo de Água Negra se uniu para a formação daquele povoado e, diante das semelhanças das situações por eles compartilhadas, passaram a autodeterminar-se quilombolas.

O quilombo “no Brasil virou um sinônimo de reduto de escravos foragidos” (Gomes, 2019, p. 410), e mesmo que a maioria das personagens de *Torto arado* não foram escravizadas e tampouco se assentaram ali por serem foragidas, há de se destacar que são descendentes diretos de homens e mulheres escravizadas no período colonial, pois “quando deram a liberdade aos negros, nosso abandono continuou” (Vieira Junior, p. 220) forçando o ajuntamento de homens e mulheres em nesses “redutos” denominados quilombos.

No livro, a formação do povo de Água Negra se deu, portanto, através dos conceitos de trabalho, morada, terra, luta, sofrimento e união. As palavras juntaram diferentes pessoas advindas de um mesmo contexto, as transformando em um grupo único, capaz de autodeterminar-se parte de um coletivo. Nesse sentido, o conceito de trabalho-morada é exprimido pelo autor quando a personagem Zeca Chapéu Grande conta que “pedir morada é quando você não sabe para onde ir, porque não tem trabalho de onde vem” (Vieira Junior, p. 185), ponto inicial para a formação da percepção de identificação daquele povo. Essa noção é corroborada pela narradora Santa Rita Pescadeira, carregada de sentimentos, avança na demonstração da formação da consciência da autoidentificação terra-morada ao manifestar que seu “povo seguiu rumando de um canto para o outro, procurando trabalho. Buscando terra e morada” (Vieira Junior, p. 204).

Terra-corpo é a continuação da ideia onde se pode expressar a relação pessoal ou coletiva daquele povo com a terra. É outra perspectiva levantada para exteriorizar o entendimento das personagens de Água Negra em relação a sua condição, pois para eles “a terra era seu tesouro, parte do seu corpo, algo muito íntimo” (Vieira Junior, p. 246). E, para fechar o entendimento das personagens quanto a sua identificação, deve-se destacar que sozinhos não conseguiriam se reconhecer como quilombolas e por isso entenderam a necessidade de se solidarizarem uns com os outros, compartilhando as suas lutas e os seus sofrimentos, porque “nenhuma família desampararia a mais próxima, independente das diferenças que guardavam no dia a dia. Juntos resistiriam até o fim” (Vieira Junior, p. 256) o que acabou por gerar um ambiente de reciprocidade entre os moradores.

Diante dos laços formados através dos conceitos apresentados, Bibiana, perante a autoridade policial, reconhece a sua condição anunciando “que era quilombola” (Vieira Junior p. 256) e mesmo ouvindo que “ninguém nunca havia falado sobre quilombo naquela região”

(Vieira Junior p. 256) ensinou, em poucas palavras, parte do conceito da sua identificação, uma vez que “a nossa história de sofrimento e luta diz que nós somos quilombolas” (Vieira Junior, p. 256).

3.3 ATOS PERMANENTES

O artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias (ADCT)⁵ da Constituição Federal do Brasil determina que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (Brasil, 1988) e o seu objeto “é o direito dos remanescentes das comunidades dos quilombos de ver reconhecida pelo Estado a sua propriedade sobre as terras por eles histórica e tradicionalmente ocupadas” (ADIN nº 3239, Weber, p. 14).

Aqui, se entende que o artigo 68 do ADCT “elencar de modo completo e abrangente os elementos delineadores do direito que consagra” (ADIN nº 3239, Weber, p. 16), definindo que os titulares do direito são os remanescentes das comunidades quilombolas e o objeto em si são as terras que eles ocupam. O conteúdo da ação refere-se ao direito de propriedade exercido por esse povo através da ocupação tradicional, definido como condição para a concessão do direito, sendo que o sujeito passivo na demanda sempre será o Estado que tem como obrigação específica a de identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e titular as terras por eles ocupadas. Diante disso, foi editado o Decreto 4.887/2003 que apresenta no seu artigo 2º, diversos critérios que devem ser adotados pelo poder público para que a obrigação específica do estado em reconhecer a propriedade definitiva das terras em que as comunidades quilombolas estejam ocupando para a sua titulação sejam observadas, os quais são transcritos abaixo:

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

Ainda, o § 1º do mesmo artigo determina que “a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade” (Brasil, 2003), e se dará através das suas manifestações culturais, da relação trabalho-terra-luta-sofrimento, conforme leciona o *caput* do artigo.

Na busca pela autodefinição daquela comunidade, a personagem Bibiana, em discurso

⁵ O Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) é parte temporária da Constituição brasileira que regula questões específicas de transição e adaptação durante a implementação da Constituição de 1988.

feito ao povo de Água Negra descreve, de forma indireta, alguns dos critérios definidos pelo artigo acima citado, demonstrando que o autor se preocupa com a construção da história narrada de forma a atender a legislação pertinente mesmo que o leitor, leigo da ciência do direito, não consiga identificar o seu propósito. Assim, quando a personagem Bibiana diz que “chegamos à fazenda há muitos anos, cada um sabe como foi. Essa história já foi repetida mil vezes” (Vieira Junior, p. 219), o autor atesta que ela está guarnecida do conhecimento da “trajetória histórica própria”. Além de estar dotada, ainda, das “relações territoriais específicas” pois “muitos de nós, a maioria, posso dizer, nasceram nesta terra (...) e os que não nasceram já estão a maior parte de suas vidas em Água Negra” (Vieira Junior, p. 219).

A personagem ilumina, ainda, a memória do povo com as lições empregadas por Severo, uma vez que ele

tinha a consciência da nossa história. Sabia o que nosso povo tinha sofrido desde antes de Água Negra. Desde muito tempo. Desde os dez mil escravos que o coronel Horácio de Matos usou para encontrar diamante e guerrear com seus inimigos. Quando deram a liberdade aos negros, nosso abandono continuou. O povo vagou de terra em terra pedindo abrigo, passando fome, se sujeitando a trabalhar por nada. Se sujeitando a trabalhar por morada. A mesma escravidão de antes fantasiada de liberdade. Mas que liberdade? (Vieira Junior, p. 220).

E demonstra ter vasto conhecimento da história do seu povo. Fatores determinantes para a autodeterminação daquelas pessoas, já que na passagem acima, a personagem cumpre os requisitos elencados no artigo 2º do Decreto 4.887/2003 ao certificar a “presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.”

Como forma de corroborar a noção empregada por Bibiana em relação ao sofrimento imposto aos seus ancestrais, a narradora da terceira parte do livro descreve a situação das mãos da personagem e as compara com as mãos daqueles que foram escravizados, validando, ainda, a percepção de ancestralidade remanescente nas suas chagas

Suas mãos sangravam. Você as escondia, nada dizia. Como as chagas do Senhor dos Passos crucificados. Como as mãos do seu povo. Como as mãos dos antepassados. Mãos que ajudaram a sobreviver, que forjaram o alimento e encantos ao manejar folhas e movimentá-las pelo corpo necessitado. Mãos que forjaram defesa e a justiça quando possível (Vieira Junior, p. 244).

Pode-se extrair, portanto, dessa passagem de *Torto arado* uma ideia de busca por sobrevivência através do trabalho das mãos e do sofrimento na busca por justiça. Se antes a procura era pela sobrevivência em si mesma, agora deve-se levar em consideração a luta pelo direito de permanência na terra; de não apenas possuí-la, mas de tê-la como sua, feita para

repartir.

Será diante da legislação constitucional, através do artigo 68 do ADCT, que o movimento se inicia. E, a partir dela, as populações remanescentes dessas comunidades começam a serem identificadas como quilombolas para o Direito, pois historicamente a formação dos quilombos “retém o caráter de ato de resistência, de inconformismo e de luta por reconhecimento” (ADIN nº 3239, Weber, p. 26) que o povo negro carrega ao longo de sua história.

O histórico de lutas do povo negro se iniciou durante o tempo em que foram escravizados, sendo que “nos primeiros trezentos anos, esses refúgios (quilombos) geralmente estavam situados em regiões ermas, de difícil acesso, como terrenos alagadiços ou serras cobertas de floresta” (Gomes, 2019, p. 410). No entanto, os abrigos foram alvos de uma política de extermínio promovida pela coroa portuguesa, no século 17, a qual “moveu uma perseguição implacável contra o quilombo” (Gomes, 2019, p. 411).

Diante desse legado histórico de exploração e esgotamento do capital humano pelo lucro máximo o Brasil se tornou o último dos países americanos a abolir o regime escravocrata, negligenciando, “até o advento da Constituição Cidadã, os direitos – inclusive territoriais – das coletividades originadas dos agrupamentos formados por escravos fugidos” (ADIN nº 3.239, Weber, p. 26). Nesse sentido, a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.239 ensina, em conformidade com o texto literário aqui estudado, o necessário para definir uma comunidade quilombola, apresentando conceitos importantes como o “vínculo de identidade com o passado” a qual se adequa a oralidade do povo de Água Negra.

A memória tem, portanto, papel fundamental na identificação dessas populações e em *Torto arado* aparece, novamente, na terceira parte do livro, narrado pela encantada Santa Rita Pescadeira, que exerce o papel de informar o leitor e não mais a população de Água Negra a respeito “da presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” como observamos o seguinte fragmento:

Vi tanta crueldade ao longo do tempo, e mesmo calejada me comovo ao ver os homens derramando sangue para destruir sonhos. Vi senhores enforcarem seus escravos como castigo. Cortarem suas mãos no garimpo por roubarem um diamante. Acudi uma mulher que incendiou o próprio corpo por não querer ser mais cativa de seu senhor (Vieira Junior, p. 206-207).

Diante desse relato, o autor estabelece uma linha, mesmo que fictícia, da presunção de ancestralidade negra que o artigo 2º do Decreto nº 4.887/2003 define como requisito para reconhecimento e titulação das terras quilombolas.

Outro ponto importante para compreensão dessa identificação é que a lei determina que a população requerente da titulação deve estar dotada “de relações territoriais específicas” o que pode levantar sérias dificuldades na hora da emissão da propriedade aos remanescentes dos quilombolas, tendo em vista a dificuldade na sua definição. No entanto, há de se destacar que as relações com a terra são coletivas. E a palavra “comunidade” utilizada pelo artigo 68 do ADCT tenta contemplar, naquele espaço em que se requer o seu reconhecimento, um povo vivendo junto, unidos “por um mesmo legado cultural e histórico.”

É em respeito a esse traço constitutivo dos próprios modos de relação territorial praticados por comunidades quilombolas que não cuida, o Decreto 4.887/2003, da apropriação individual pelos integrantes da comunidade, e sim da formalização da propriedade coletiva das terras, atribuída à unidade sociocultural – e, para os efeitos específicos, entidade jurídica – que é a comunidade quilombola. O título emitido é coletivo, pró-indiviso e em nome das associações que legalmente representam as comunidades quilombolas. (ADIN nº 3239, Weber, p. 42).

Nesse sentido, o ensaio: “Racismo ambiental, colonialismos e necropolítica: direitos territoriais quilombolas subjugados no Brasil,” define que o “território quilombola não é objeto de apropriação privada, ao contrário, é de posse e uso coletivo, pois não há glebas de domínio privado, apenas áreas destinadas à produção familiar ou áreas essencialmente comuns.” (Silva; Moraes, 2019, p. 42).

No romance estudado, as personagens adotam uma forma específica de se relacionar com a terra a qual é determinada por fatores que podem ser configurados como íntimos ou não, marcando singularmente a forma como se relacionam com ela. O exemplo dessa conexão com a terra se dá, principalmente, entre a personagem Zeca Chapéu Grande, conforme destaque inicial deste capítulo. Portanto, ao conectar o cuidado exercido por Zeca à noção de “relações territoriais específicas”, tal como definida no Decreto nº 4.887/2003, procuro contextualizar a relação das personagens com a terra em um quadro legal e conceitual mais amplo. Ademais, ao destacar a ideia de permanência, busco ressaltar a relevância do compromisso e do cuidado contínuo com a terra, evidenciando como esse entendimento se alinha à abordagem apresentada no fragmento da obra analisada (Vieira Junior, p. 100). Essa concatenação ajuda a aprofundar a análise da relação das personagens com a terra, destacando aspectos como a conexão emocional, o cuidado com o ambiente e o compromisso com a permanência e o desenvolvimento sustentável.

Noutro ponto, ainda para exemplificar as “relações territoriais específicas” que alude o referido Decreto, o autor estabelece um encadeamento entre itinerância, trabalho, terra e morada

que pode ser determinada pela necessidade de “pedir morada em troca de trabalho”, e depois, pela permanência que só foi possível porque obtiveram permissão para ficar.

Ao longo do tempo, esse demorar-labutar-habitar a terra gerou um “sistema de moradas” singular, onde os filhos daqueles que “pediram morada” - geralmente o chefe de família -, nasceram, cresceram e se casaram na mesma terra e, nos quintais ou em volta das casas dos pais, construíram as suas, certificando a relação aprofundada daquelas pessoas entre elas e o local em que vivem. A vista disso:

Ser morador passa, assim, por um ritual de pedir e obter morada. Esse rito implicará no estabelecimento assimétrico de uma trama de reciprocidade chamada por Sigaud⁶ de “sistema de morada”. O ritual de morada guarda interessantes características, que enumero aqui: primeiro, o trabalhador pede morada ou é convidado pelo proprietário, de acordo com sua necessidade, a fixar morada em sua propriedade; subsequentemente, o trabalhador recebe como concessão a possibilidade de trabalhar em troca de alguma remuneração ou mesmo troca de trabalho por mantimentos; segue-se a concordância para que estabeleça morada em uma casa da fazenda ou mesmo em uma construção provisória – como as casas de pau-a-pique – e que não configure benfeitoria para demarcar a relação do trabalhador-morador com a fazenda em que se estabelece; finalmente, há a possibilidade de cercar um pedaço pequeno de terra para cultivar gêneros de subsistência e dispor de uma pequena criação de animais, além do livre acesso aos rios e fontes de água e mata para provimento de lenha. (Vieira Junior, 2017, p. 88-89).

Todos os aspectos destacados contribuem para enquadrar as vivências do povo de Água Negra nos requisitos estabelecidos pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e pelo Decreto nº 4.887/2003, permitindo, ao final da narrativa, seu reconhecimento oficial como comunidade quilombola e, conseqüentemente, a titulação de suas terras pelo órgão competente. Antes de concluir, considero relevante ressaltar a importância da incorporação, pelo Estado brasileiro, das normas previstas na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em 1989, aprovada pelo Decreto Legislativo nº 143/2002 e ratificada pelo Decreto nº 5.051/2004. Tal convenção serviu para consagrar a “consciência da própria identidade” como um dos critérios para identificação para a titulação de um povo, determinando que “nenhum Estado tem o direito de negar a identidade de um povo indígena ou tribal que se reconheça como tal.” (ADIN nº 3.239,

⁶ “Os clandestinos e os direitos: estudo sobre trabalhadores da cana de açúcar de Pernambuco”, de Lygia Sigaud “é fruto da sua tese de doutorado, defendida em 1977, o livro foi publicado em 1979 e é parte de conjunto de obras de antropólogos ligados ao Museu Nacional – como Moacir Palmeira, Afrânio Garcia, Beatriz Heredia, entre outros – que se debruçaram sobre o trabalho na zona canavieira de Pernambuco, sobretudo a partir da década de 1960. Referência fundamental para os estudos rurais, o livro de Sigaud aborda, com notável rigor acadêmico, as complexas relações sociais de trabalho nos engenhos pernambucanos, em um contexto de transformação do secular sistema de morada, a partir de noções de direito dos trabalhadores.”

Weber, p. 38). Nesse sentido, a Convenção 169 da OIT no seu artigo 1º, estabelece que o presente tratado deve ser aplicado aos povos tribais (como os quilombolas) “cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições” exatamente como vive a população de Água Negra descrita no romance analisado.

Conforme demonstrado, as personagens passaram a habitar aquela região após serem libertas da escravidão e, na busca por trabalho, pediram moradia, a qual lhes foi concedida sob a condição de não edificarem casas de alvenaria, de modo a evitar que a permanência de suas raízes marcasse o território. Nesse contexto, as condições a que foram submetidas as pessoas que vieram a formar a comunidade de Água Negra, tanto antes quanto após sua chegada à região, revelam-se determinantes para distingui-las dos demais setores da coletividade nacional. Diante das privações impostas pelos senhores de fazenda, a identificação desse grupo consolidou-se a partir da relação coletiva estabelecida entre moradia-trabalho-terra, além da preservação da sua cultura.

Transcrevo, *in litteris*, o artigo 1º, itens 1 e 2 da referida convenção:

1. A presente convenção aplica-se:

a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.

Por último, devo enfatizar que a preservação “dos próprios costumes ou tradições” e a “cultura”, conforme elenca a convenção 169 da OIT também é ponto fundamental na construção da narrativa de *Torto arado* para a formação da comunidade quilombola ali existente.

A religião praticada ali, o jarê (falaremos dela de forma específica em outro capítulo), difere quase que completamente “dos outros setores da coletividade nacional”, porque mistura religiões de matriz africana com o catolicismo e, a partir das “brincadeiras” e das “curas” empreendidas pelo “curador de jarê”, as pessoas daquela região passam a pertencer à mesma

família, tendo em vista a proximidade disposta nos rituais religiosos.

Outra figura, que decorre da autoridade que a religião impõe ao “curador” e da condição social em que aquelas personagens viviam, distantes da cidade, e flui na direção da formação de uma comunidade única, é a da parteira ou do parteiro. Pois ao se encontrarem longe da cidade e de hospitais, essa personalidade surge como fator essencial na construção e preservação daquela comunidade, porque agrega a função de trazer, através da “pegação”, os filhos dos moradores daquela região.

Emerge, portanto, uma sociedade com características específicas, “com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Decreto nº 4.887/2003).

Afinal, nossos pais e esse povo de Maria Cabocla, e tantos outros, chegaram de lugares diferentes e distantes, mas passado tanto tempo, viviam como uma parentela de filhos de pegação, de compadre, comadre, vizinho, marido e mulher, cunhados, primos e inimigos. Muitos haviam casado entre si e eram parentes de verdade, nos laços e no sangue. Os que não, eram de consideração. Então, o coração mandava dividir o que tínhamos, e por isso sobrevivíamos às piores dificuldades. (Vieira Junior, p. 151).

Diante do demonstrado, ressalto que o romance *Torto arado* apresenta uma rica tapeçaria de elementos que vão desde a história individual das personagens até a tessitura mais ampla da identidade quilombola. A obra não apenas narra a trajetória de Bibiana e Belonísia, mas também explora as complexidades da formação de uma comunidade, destacando as lutas, as conquistas e as relações que a moldaram.

O processo de construção identitária das personagens está intrinsecamente vinculado à noção de pertencimento. A consciência de Bibiana sobre sua condição quilombola é emblemática, representando a conexão profunda entre o conhecimento da própria história e a identificação com a comunidade de Água Negra. A palavra “quilombo” transcende a mera definição geográfica; ela encapsula uma herança de resistência, sofrimento e luta. Nesse sentido, a trama dialoga diretamente com a legislação brasileira relacionada às comunidades quilombolas, especialmente o artigo 68 do ADCT e o Decreto 4.887/2003.

A busca — ainda que indireta — pela titulação das terras de Água Negra não se limita a um pleito de natureza possessória; ela expressa uma demanda afirmativa ancorada na consciência histórica da opressão que recaiu sobre a comunidade. Nesse sentido, a narrativa evidencia que a memória coletiva, sustentada pelo sofrimento ancestral, constitui elemento decisivo para a afirmação identitária e territorial desses grupos.

O livro explora, ainda, de maneira profunda as relações entre trabalho, morada e terra. A ideia de "trabalho-morada" é apresentada como um elo fundamental na formação da identidade quilombola. O autor destaca como o território vai além de uma mera delimitação geográfica, tornando-se parte do corpo e da história das personagens. A noção de sistema de moradas desenvolvidas por Vieira Junior ilustra relações assimétricas, mas essenciais para a sobrevivência coletiva. Além disso, o romance resgata o legado histórico de exploração e resistência do povo negro no Brasil, desde os quilombos formados como refúgio durante a escravidão até as lutas pela titulação de terras atualmente. A resistência é retratada como uma constante, seja nas práticas religiosas, nos rituais de cura ou nas narrativas que ecoam a história de sofrimento contadas pelas personagens.

Ademais, a religiosidade - tema que estudaremos - e a figura da parteira destacam-se como elementos fundamentais na construção da identidade quilombola. A preservação dos costumes e tradições, conforme preconizado pela Convenção 169 da OIT, manifesta-se nas práticas cotidianas e nos rituais que perpetuam a cultura quilombola. Nessa perspectiva, a obra sublinha a importância da solidariedade e do compartilhamento entre os membros da comunidade. A ideia de uma "parentela de filhos de pegação", para além dos laços sanguíneos, representa uma teia complexa de relações que transcende o biológico — uma vez que, numa sociedade subalternizada e marginalizada, o compartilhamento emerge como estratégia essencial de sobrevivência diante das adversidades.

4 CONFLUÊNCIAS FEMININAS: DAS VIOLÊNCIAS E DOS MOVIMENTOS DE SOLIDARIEDADES

4.1 SER MULHER

“Em poucos dias sentiria um enorme arrependimento de ter escrito ‘quero’ no papel pardo que dei à minha mãe, porque percebi que minha vida dali em diante não seria nada fácil” (Vieira Junior, p. 109). Com essa confissão, a narradora da segunda parte do romance antevê as adversidades que marcarão sua trajetória longe de casa—a prefiguração de uma escalada de violências que se tornará evidente nos capítulos seguintes. Tomo esse fragmento como ponto de partida para examinar, à luz da legislação contemporânea, as condutas perpetradas contra a personagem, identificando-as nas categorias de violência física, psicológica, sexual, patrimonial e moral definidas pela Lei n.º 11.340/2006 (Lei Maria da Penha). Para tanto, será necessário explicitar os conceitos centrais delineados por esse diploma normativo e relacioná-los diretamente às agressões sofridas por Belonísia e Maria Cabocla.

Embora o trecho citado não descreva, em si, uma agressão direta a Belonísia, ele sugere o silêncio e a invisibilidade em que costuma operar a violência doméstica. A afirmação de que “não seria nada fácil” sinaliza, portanto, o início de um ciclo de abusos que se intensificará na relação com Tobias—dinâmica que este capítulo analisará em detalhe, articulando narrativa literária e marco jurídico para demonstrar como o romance evidencia, de forma singular, a persistência de práticas de subjugação contra a mulher no contexto rural brasileiro.

Outra constatação derivada da observação de “que minha vida dali em diante não seria nada fácil” feita por Belonísia é a de compreender a dificuldade que encontraria unicamente por “ser mulher”. Assim, o autor demonstra que “ser mulher” no Brasil, pode ser retratado como algo extremamente difícil, uma vez que as atribulações que as atravessam são, em sua maioria, violências de gênero causadas de forma institucional, estrutural e familiar.

Além disso, insere-se aqui o conceito de interseccionalidade, que incide diretamente sobre as personagens, pois as violências que sofrem decorrem simultaneamente de sua condição social, do gênero e da cor da pele; afinal, “o desprestígio das lágrimas de mulheres negras invalida o pedido de socorro político, epistemológico e policial” (Akotirene, 2022, p. 69). Nesse sentido, Akotirene (1980), ensina que “a violência racial contra a mulher atinge um nível de complexidade subinclusivo” (2022, p. 69) e que, por isto, a defensora dos direitos civis norte-americana, Kimberlé Crenshaw (1959), definiu a interseccionalidade como

uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação.

Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressões de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (Crenshaw, 2002, p. 177).

Akotirene, “indo ao encontro da reflexão epistemológica de Patricia Hill Collins, feminista negra estadunidense” conceitua “a interseccionalidade como um ‘sistema de opressão interligado’” (2022, p. 21). Assim, para ela, a “interseccionalidade é antes de tudo, uma lente analítica sobre a interação estrutural em seus efeitos políticos e legais” (2022, p. 63) para constatar que, no Brasil, “o descrédito das reivindicações das mulheres negras é consequência da intersecção complexa do sistema moderno, atravessado por discriminações de raça e de gênero” (2022, p. 71).

Com base nas várias definições de interseccionalidade formuladas pela interlocução entre várias pensadoras negras como, Crenshaw, Hill Collins e Akotirene, é possível analisar as violências suportadas pelas personagens do romance como resultantes da confluência entre classe, gênero e raça. Ademais, o “ser mulher” para a narradora envolve relações de solidariedade que se estabelecem entre ela e as demais figuras femininas, notadamente Maria Cabocla, também vítima de violência doméstica. Essas alianças vão fundar um microsistema de moradia e apoio mútuo – como os sistemas de moradas -, cujo entrelaçamento afetivo mitiga, ainda que parcialmente, os efeitos das agressões descritas na segunda parte do romance.

No mesmo dia em que terminei de trazer as coisas da casa antiga para a nova, Maria Cabocla adentrou a casa, acuada, com um corte na boca. Não precisava falar para que eu soubesse. Aparecido estava cada dia pior. Disse que se voltasse e a encontrasse em casa, que a mataria na frente dos filhos. Senti raiva (...) Arrastei Maria para sua casa de novo, havia chegado com três crianças, mas as outras continuavam lá, sozinhas. Não achava justo deixá-las aos cuidados de um bêbado. Estava farta de vê-la desamparada. (Vieira Junior, p. 143).

Aqui a solidariedade feminina é demonstrada na reação de Belonísia quando da chegada da personagem Maria Cabocla em sua casa, uma vez que a sua decisão, de imediato, foi tomar a vizinha pelo braço e levá-la de volta para casa. Logo, só será possível identificar e nomear os tipos de violências a que as personagens de *Torto arado* foram impostas, se o leitor souber o que define a legislação brasileira acerca do assunto, as quais estão definidas, principalmente, na Lei Maria da Penha.

A Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006, conhecida como Lei Maria da Penha, tornou-

se realidade após uma denúncia apresentada por Maria da Penha Maia Fernandes à Comissão Interamericana de Direitos Humanos, que culminou na condenação do Brasil por negligência e omissão diante da violência doméstica. Esse episódio resultou na revisão das políticas públicas relativas ao enfrentamento da violência contra a mulher. Nesse contexto, destaca-se a história de Maria da Penha, que, em 1983, foi vítima de duas tentativas de homicídio praticadas pelo então marido. Na primeira tentativa, enquanto dormia, sofreu um disparo nas costas, ocasionando lesões irreversíveis e deixando-a paraplégica. O agressor, à época, alegou à polícia tratar-se de uma tentativa de assalto.

Acordei de repente com um forte estampido dentro do quarto. Abri os olhos. Não vi ninguém. Tentei mexer-me, mas não consegui. Imediatamente fechei os olhos e um só pensamento me ocorreu: “Meu Deus, o Marco me matou com um tiro” (Penha, 2012, p. 38).

Já na segunda investida, quando ela voltou para casa após quatro meses em tratamento, seu esposo a manteve em cárcere privado durante quinze dias e tentou eletrocutá-la durante o banho.

Apesar do não conhecimento, por parte dele, da ajuda que me era dada por amigas durante a sua ausência, foi somente no segundo fim de semana após o meu retorno de Brasília que Marco perguntou se eu desejava tomar um banho. Adentrando nossa suíte, ele abriu a torneira do chuveiro e eu, ao esticar o braço para sentir a temperatura da água senti um choque. Imediatamente empurrei a cadeira de rodas para trás, gritando: “Tomei um choque! Tire-me daqui! Não uso mais este chuveiro!” (...) Então entendi o motivo pelo qual, depois da minha chegada de Brasília, Marco tomava seu banho somente no banheiro das crianças. Como não perceber esse episódio como uma segunda tentativa de homicídio contra a minha pessoa? (Penha, 2012, p. 89-90).

Não obstante a gravidade dos fatos, o primeiro julgamento ocorreu apenas em 1991 — quase uma década após o crime —, resultando na condenação do réu a quinze anos de reclusão. Contudo, em razão da interposição de recursos e do fato de o acusado responder ao processo em liberdade, a sentença não foi imediatamente executada. O segundo júri realizou-se em 1996 e, mais uma vez, culminou em condenação, fixando-se a pena em dez anos e seis meses de reclusão. Ainda assim, a reprimenda permaneceu sem efetividade, pois o tribunal acolheu argumentos defensivos de nulidades processuais, impedindo o efetivo cumprimento da pena.

Em 1998, ante a impunidade e a morosidade do Poder Judiciário, Maria da Penha submeteu seu caso à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), órgão da Organização dos Estados Americanos (OEA). A petição alcançou ampla repercussão nacional e internacional, evidenciando as deficiências do sistema jurídico brasileiro no enfrentamento da violência doméstica. O Estado brasileiro, contudo, manteve-se silente ao longo de todo o

procedimento, omissão que contribuiu para a decisão da CIDH, em 2001, de responsabilizar o país “por seus próprios atos omissivos e tolerantes” em relação às violações sofridas pela vítima (CIDH, Relatório n.º 54/01, 2001).

A condenação recomendou que o estado brasileiro tomasse providências para “completar rápida e efetivamente o processamento penal do responsável da agressão e tentativa de homicídio em prejuízo da senhora Maria da Penha Maia Fernandes” a fim de que se proceda “uma investigação séria, imparcial e exaustiva” para “determinar a responsabilidade pelas irregularidades e atrasos injustificados que impediram o processamento rápido e efetivo do responsável” além de ter que “tomar as medidas administrativas, legislativas e judiciais correspondentes” (CIDH, Relatório n.º 54/01, 2001).

A recomendação determinou, também, que o Brasil adotasse medidas necessárias que fossem capazes de “assegurar à vítima adequada reparação simbólica e material” (CIDH, Relatório n.º 54/01, 2001), porque o Estado teria falhado ao oferecer um recurso de reparação rápido e efetivo à vítima. Devendo, ainda, “prosseguir e intensificar o processo de reforma que evite a tolerância estatal e o tratamento discriminatório com respeito à violência doméstica contra as mulheres no Brasil” (CIDH, Relatório n.º 54/01, 2001). Nessa perspectiva, o país recebeu a recomendação de que teria que tomar uma série de atitudes a fim de que a situação vivenciada por Maria da Penha e por tantas outras mulheres no Brasil não se repetisse. Tais medidas, se converteu, portanto na Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006.

A Lei não impede o agressor de exercer suas brutalidades contra as mulheres. No entanto, oferece mecanismos legislativos a fim de que tais violências sejam identificadas, combatidas e criminalizadas, representando, por consequência, um avanço significativo na proteção dos direitos das mulheres no Brasil.

Diante do exposto, a citação destacada no início deste capítulo e a análise subsequente oferecem uma visão reveladora das experiências das personagens femininas, especialmente Belonísia, e sua jornada diante da violência doméstica. Ao expressar que sua vida “não seria nada fácil” (Vieira Junior, p. 109), a personagem antecipa o ciclo de abusos que enfrentará, evidenciando as dificuldades impostas às mulheres submetidas a contextos de opressão. A partir da análise dos dispositivos previstos na Lei nº 11.340/2006 (Lei Maria da Penha), torna-se possível enquadrar juridicamente as condutas de Tobias e Aparecido como manifestações de violência de gênero, conforme tipificadas pela legislação.

A história de Maria da Penha Maia Fernandes e sua luta por justiça demonstram a importância da Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006 como um avanço na proteção dos direitos das mulheres. Persistem, contudo, desafios substanciais quanto à sua efetiva implementação e

ao acesso equitativo à justiça. Ademais, a abordagem interseccional proposta por Crenshaw, Hill Collins e Akotirene revela que tais violências não constituem experiências isoladas, mas se entrelaçam a outros marcadores sociais, como raça e classe. No romance, essa complexidade manifesta-se nas vivências de Belonísia e Maria Cabocla, que, além de sofrerem violência de gênero, enfrentam discriminação racial e exclusão socioeconômica. No caso de Belonísia, há ainda o agravante de sua deficiência, aprofundando o contexto interseccional em que se insere.

Por fim, a solidariedade entre essas personagens, especialmente na relação construída entre Belonísia e Maria Cabocla, destaca a centralidade das redes de apoio como formas de resistência. Essa relação construirá um elemento fundamental para o enfrentamento das múltiplas formas de violência que elas sofrem, reafirmando que o apoio mútuo entre mulheres representa uma estratégia essencial na luta contra a opressão estruturante.

4.2 CONFLUÊNCIAS LEGISLATIVAS-LITERÁRIAS

A Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher – “Convenção de Belém do Pará” estabeleceu em seu art. 3º que “toda mulher tem direito a uma vida livre de violência, tanto no âmbito público como no privado”, pois, de acordo com o referido pacto, a violência cometida “contra a mulher é uma ofensa à dignidade humana e uma manifestação de relações de poder historicamente desiguais entre mulheres e homens”.

A Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006 surgiu para definir um conjunto de diretrizes a fim de proteger a mulher das violências sofridas no âmbito familiar através de procedimentos mais eficazes. Nesta perspectiva o art. 5º da referida Lei indica o que configurara violência doméstica e familiar contra a mulher, sendo “qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial”. Todavia, para que o crime cometido contra mulher definido pela Lei Maria da Penha possa ser tipificado como violência doméstica, deverão ser observadas algumas características previstas nos incisos do art. 5º da mesma Lei.

Assim, para caracterizar este tipo violência, ela sempre será cometida

- I - no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas;
- II - no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa;
- III - em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.

Ainda, o parágrafo único define que “as relações pessoais enunciadas neste artigo independem de orientação sexual”.

Em vista do apresentado acima, temos que será possível, portanto, aplicar os conceitos de violência doméstica à obra de *Torto arado*, pois as situações vivenciadas pelas personagens decorrem, principalmente, das relações domésticas e familiares, as quais poderão ser encaixadas nas noções descritas na Lei.

Ainda, o art. 7º da Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006 define as formas “violência doméstica e familiar contra a mulher” sendo:

I - a violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal;

II - a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, violação de sua intimidade, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação;

III - a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos;

IV - a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades;

V - a violência moral, entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.

As formas de violência descritas fornecem, portanto, uma lente poderosa para analisar as experiências das personagens do romance. Desde a violência física infligida por parceiros íntimos até a violência psicológica que mina a autoestima e a dignidade. O texto literário revelará, desse modo, diversos matizes e facetas da violência doméstica e familiar vivenciada por elas. E, será, através dessas revelações que farei as análises a respeito das situações experimentadas pela maioria das mulheres de *Torto arado*.

O ponto central a ser observado a respeito dessas circunstâncias, entretanto, são as violências que acometem as personagens e acontecem quando elas estão distantes do que o autor descreve como sistema de moradas. E, como no início desse capítulo, o problema é percebido quase no mesmo instante em que ela constata que a sua vida “não seria nada fácil”

(Vieira Junior, p. 109) – repito este fragmento porque entendo que essa frase, simples, mas profunda, ressoa como um presságio das tribulações por vir, evidenciando a vulnerabilidade das personagens diante das dinâmicas de poder e controle, dando ao leitor atento dicas do que acontecerá.

Justifico o uso da palavra “presságio”, porque em passagem anterior (Vieira Junior, p. 108), quando Zeca Chapéu Grande se dirigiu à Belonísia para lhe informar do interesse de Tobias para levá-la para morar com ele, a imagem de Donana, sua avó, rompeu na cabeça da personagem, surgindo em seus “pensamentos com sua brabeza, com seu chapéu grande, com seu punhal com cabo de marfim, com as histórias que me contavam sobre ela, com seus três casamentos e o mistério da vida de tia Carmelita, de que ninguém tinha notícias” (Vieira Junior, p. 108). Há serventia no alertar dos riscos que a neta enfrentaria, uma vez que, a avó, como será demonstrado, tinha cicatrizes latentes das violências sofridas.

No povoado de Água Negra, é costume que os filhos ou as filhas, ao se casarem, construam suas casas próximas a casa dos pais, conforme explicado no capítulo “Trabalho, terra e identificação para formação do povo de Água Negra” desta dissertação, possibilitando que, através desse sistema de moradas, a família pudesse estar presente, ajudando nas situações do cotidiano, evitando, inclusive, acontecimentos que pudessem ser considerados trágicos. No entanto, não é o que acontece quando Belonísia escreve “quero” no papel que deu à sua mãe, sinalizando sua vontade de ir morar com Tobias, pois quando a narradora informa que deixou a casa de seus “pais montada num cavalo e na companhia de Tobias” (Vieira Junior, p. 109) e seguiram de forma lenta, em silêncio, ela desejava que ele “falasse algo para confortar” (Vieira Junior, p. 109) a sua aflição, demonstrando, paralelamente, através do prolongamento da sua angústia, a distancia percorrida para longe daquele sistema.

A vista disso, é pertinente identificar e demonstrar como a mudança de contexto, isto é, como a saída da personagem do sistema de moradas tradicionais daquele povoado para a casa de Tobias, exprime uma ruptura com as redes de apoio familiar e comunitário que poderiam oferecer proteção contra os perigos a que ficaria exposta.

4.3 DILACERANDO SONHOS

As legislações estabelecem critérios claros para definir o que constitui violência doméstica e familiar, abrangendo desde agressões físicas até violações psicológicas, sexuais, patrimoniais e morais. Ao observar as características delineadas por elas, torna-se evidente que as situações vivenciadas pelas personagens de *Torto arado* se enquadram nos padrões de

violência descritos. No entanto, as manifestações iniciais da violência não surgem de maneira abrupta. Antes, a vítima é seduzida, tratada com carinho, até que, enredada em uma teia de comportamentos e emoções confusas, ela se vê envolvida no "ciclo de violência", tornando-se refém das atitudes da outra pessoa.

O entendimento sobre os mecanismos da violência doméstica foi significativamente aprofundado a partir das contribuições de Lenore Walker (1942), psicóloga norte-americana que, em 1979, após entrevistar inúmeras mulheres vítimas de abuso físico por parte de seus parceiros, sistematizou o conceito da Teoria do Ciclo da Violência de Walker (1979). Em sua obra, *The battered woman syndrome* [A síndrome da mulher agredida] – lançada em 1979 e já na quarta edição (2016) –, Walker descreve o padrão repetitivo de comportamento que marca muitos relacionamentos abusivos, propondo a existência de três fases distintas e recorrentes do Ciclo de Walker da Violência, denominada por ela como uma “teoria de redução de tensão” (Walker, 2016, p. 91). Assim, a primeira fase é caracterizada pela crescente acumulação de tensões e pelo aumento da sensação de perigo na vítima; a segunda corresponde ao incidente agudo de violência, momento em que ocorre a agressão propriamente dita; e a terceira fase, chamada de contrição amorosa, é marcada pelo arrependimento do agressor, que busca reconciliar-se, frequentemente por meio de demonstrações de afeto, promessas de mudança e pedidos de perdão (Walker, 2016, p. 91)⁷.

Trata-se de um ciclo que tende a se repetir, criando um ambiente de instabilidade emocional e psicológica, dificultando a ruptura do vínculo abusivo por parte da vítima.

Durante a primeira fase

há uma escalada gradual de tensão, demonstrada por atos discretos que causam aumento de atrito, como xingamentos, outros comportamentos maldosos e intencionais e/ou abuso físico. O agressor expressa insatisfação e hostilidade, mas não de forma extrema ou explosiva. A mulher tenta apaziguar o agressor, fazendo o que ela acha que pode agradá-lo, acalmá-lo ou, pelo menos, o que não o irritará ainda mais. Ela tenta não responder às ações hostis dele e usa técnicas gerais de redução da raiva. Muitas vezes, ela consegue por um curto

⁷ Once the four battering incidents were analyzed for the different types of violence experienced, these data from the second study were subjected to analysis of the second major theory that was tested in the original research project, Walker Cycle Theory of Violence (Walker, 1979). This is a tension reduction theory that states there are three distinct phases associated with a recurring battering cycle: (a) tension-building accompanied with rising sense of danger, (b) the acute battering incident, and (c) loving contrition. The cycle usually begins after a courtship period that is often described as having a lot of interest from the batterer in the woman's life and usually filled with loving behavior. Some women describe that this behavior from the batterer turns into stalking and surveillance after a while. But by the time this occurs, the woman has already made a commitment to the man and does not have the energy and often the desire to break off the relationship. Further, many of these women report that they tell themselves that once they are married, the men will feel more secure in their love, and will not have the need to continue the surveillance behavior. Unfortunately, this rarely occurs and instead, the first two phases of the cycle of violence begin with the third phase of loving behavior in the relationship similar to the good parts of the courtship period (Walker, 2009, p. 91).

período, o que reforça sua crença irreal de que pode controlar esse homem. Isso também se torna parte do padrão imprevisível de resposta/resultado não contingente que cria o *desamparo aprendido* (Walker, 2016, p. 91)⁸.

Importante pinçar o conceito de *learned helplessness* [desamparo aprendido] do texto, pois esse conceito refere-se a um estado psicológico em que a vítima, após vivenciar repetidas situações de abuso e fracasso em alterar sua condição, passa a acreditar que não possui controle sobre o ambiente nem sobre as próprias possibilidades de reação. Em outras palavras, mesmo quando oportunidades de escapar ou mudar a situação surgem, a vítima não toma iniciativa, pois internalizou a sensação de impotência diante do agressor e da violência. No contexto da violência doméstica, como aponta Walker (2016, p. 91), esse padrão se consolida pelo ciclo imprevisível de agressão e reconciliação: a mulher tenta estratégias para acalmar o agressor e, ocasionalmente, tem êxito, o que reforça a falsa crença de que é capaz de controlar o comportamento dele. Contudo, como o resultado dessas tentativas é imprevisível e não depende, de fato, das ações da vítima, gradualmente instala-se o desamparo aprendido, tornando ainda mais difícil romper com o ciclo da violência.

Na segunda fase “a tensão continua a aumentar, a mulher torna-se cada vez mais temerosa diante do perigo iminente e, eventualmente, já não consegue mais controlar o padrão de resposta agressiva dele” (Walker, 2016, p. 94)⁹:

Exausta pelo estresse constante, ela geralmente se afasta do agressor, temendo inadvertidamente desencadear uma explosão. Ele começa a se mover de forma mais opressiva em sua direção enquanto observa seu afastamento... A tensão entre os dois se torna insuportável (Walker, 1979, p. 59)¹⁰.

Segundo Walker, nessa fase “o incidente agudo de agressão, torna-se inevitável sem intervenção” (2016, p. 94). Ela explica que em determinados casos, a própria vítima pode precipitar essa explosão de violência, buscando exercer algum controle sobre o momento e o local em que ocorrerá, o que lhe permite adotar medidas para minimizar seus próprios

⁸ During the first phase, there is a gradual escalation of tension displayed by discrete acts causing increased friction such as name-calling, other mean intentional behaviors, and/or physical abuse. The batterer expresses dissatisfaction and hostility but not in an extreme or maximally explosive form. The woman attempts to placate the batterer, doing what she thinks might please him, calm him down, or at least, what will not further aggravate him. She tries not to respond to his hostile actions and uses general anger reduction techniques. Often, she succeeds for a little while, which reinforces her unrealistic belief that she can control this man. It also becomes part of the unpredictable non contingency response/outcome pattern that creates the *learned helplessness* (Walker, 2009, p. 91).

⁹ The tension continues to escalate, the woman becomes more fearful of impending danger, and eventually she is unable to continue controlling his angry response pattern (Walker, 2009, p. 94).

¹⁰ “Exhausted from the constant stress, she usually withdraws from the batterer, fearing she will inadvertently set off an explosion. He begins to move more oppressively toward her as he observes her withdrawal... Tension between the two becomes unbearable” (Walker, 1979, p. 59, in Walker, 2009, p. 94).

ferimentos e dores. Com o tempo, muitas mulheres desenvolvem a capacidade de prever quando o ciclo atinge o ponto de inevitabilidade — a partir do qual não há mais possibilidade de fuga, salvo se o agressor assim permitir (Walker, 2016, p. 94)¹¹. Nesse sentido, “a fase dois é caracterizada pela descarga incontrolável das tensões acumuladas durante a fase um” (Walker, 1979, p. 59)¹², momento em que

o agressor normalmente desfere uma série de agressões verbais e físicas que podem deixar a mulher gravemente abalada e ferida. A mulher faz o possível para se proteger, muitas vezes cobrindo partes do rosto e do corpo para bloquear alguns dos golpes. Na verdade, quando ocorrem ferimentos, eles geralmente acontecem durante esta segunda fase. É também o momento em que a polícia entra em ação, se for chamada. A fase aguda de agressão termina quando o agressor para, geralmente trazendo com sua cessação uma redução fisiológica acentuada na tensão. Isso por si só é naturalmente reforçador. A violência geralmente tem sucesso porque funciona (Walker, 2009, p. 94)¹³.

Na terceira fase do ciclo da violência, descrita por Walker como “fase da contrição amorosa” (2009, p. 91), observa-se uma significativa mudança comportamental do agressor em relação à vítima. Este momento é marcado por pedidos de desculpas enfáticos, demonstrações de gentileza, remorso e promessas de mudança, frequentemente acompanhados de gestos afetivos e presentes. Segundo a autora, o agressor pode, inclusive, acreditar sinceramente que será capaz de controlar seus impulsos violentos e não mais recorrerá à agressão (p. 94)¹⁴.

Do ponto de vista psicológico, a vítima também é afetada por esse processo: impulsionada pelo desejo de preservar o vínculo afetivo e esperançosa quanto à possibilidade de transformação do parceiro, a mulher tende a renovar sua confiança na promessa de mudança, por que “a mulher quer acreditar no agressor e, pelo menos no início do relacionamento, pode renovar sua esperança na capacidade dele de mudar (Walker, 2009, p. 94)¹⁵. Esse fenômeno

¹¹ The second phase, the acute battering incident, becomes inevitable without intervention. Sometimes, she precipitates the inevitable explosion so as to control where and when it occurs, allowing her to take better precautions to minimize her injuries and pain. Over time she may learn to predict the point in the cycle where there is a period of inevitability—after that point is reached, there is no escape for the women unless the man permits it (Walker, 2009, p. 94).

¹² “Phase two is characterized by the uncontrollable discharge of the tensions that have built up during phase one” (Walker, 1979, p. 59 in Walker, 2009, p. 94).

¹³ The batterer typically unleashes a barrage of verbal and physical aggression that can leave the woman severely shaken and injured. The woman does her best to protect herself often covering parts of her face and body to block some of the blows. In fact, when injuries do occur they usually happen during this second phase. It is also the time police become involved, if they are called at all. The acute battering phase is concluded when the batterer stops, usually bringing with its cessation a sharp physiological reduction in tension. This in itself is naturally reinforcing. Violence often succeeds because it works (Walker, 2009, p. 94).

¹⁴ In phase three that follows, the batterer may apologize profusely, try to assist his victim, show kindness and remorse, and shower her with gifts and/or promises. The batterer himself may believe at this point that he will never allow himself to be violent again (Walker, 2009, p. 94).

¹⁵ The woman wants to believe the batterer and, early in the relationship at least, may renew her hope in his ability to change (Walker, 2009, p. 94).

contribui para o prolongamento da relação abusiva, uma vez que a expectativa de superação da violência, alimentada pelo comportamento temporariamente conciliador do agressor, dificulta a tomada de decisão para o rompimento do ciclo. Assim, a fase da contrição amorosa desempenha papel central na dinâmica da violência doméstica, reforçando os laços emocionais e a dependência afetiva que sustentam a permanência da vítima no relacionamento abusivo:

Esta terceira fase fornece o reforço positivo para a mulher permanecer no relacionamento. Muitos dos atos que ele praticou quando ela se apaixonou por ele durante o período de namoro ocorrem novamente aqui. Os resultados da nossa pesquisa demonstraram que a fase três poderia também ser caracterizada por uma ausência de tensão ou violência, sem comportamento de contrição amorosa observável, e ainda ser reforçadora para a mulher. Às vezes, a percepção de tensão e perigo permanece muito alta e não retorna ao nível basal ou de contrição amorosa. Isso é um sinal de que o risco de um incidente letal é muito alto (Walker, 2009, p. 94-95)¹⁶.

No entanto, antes de abordar explicitamente as violências sofridas por Belonísia no contexto da primeira fase do ciclo de violências descrito por Walker, é possível perceber que o autor do romance sugere, de maneira sutil, a dinâmica desse ciclo. A princípio, o relacionamento entre Belonísia e Tobias parece estar marcado por uma expectativa de felicidade: Tobias demonstra entusiasmo com a chegada da esposa, trazida da casa dos pais. Contudo, esse período inicial de aparente harmonia pode ser lido como reflexo da primeira fase do ciclo da violência, a fase da acumulação de tensões ou teoria da redução de tensão (Walker, 2009, p. 91), em que a tensão gradualmente se acumula sob a superfície, antecedendo episódios de agressão explícita.

Tobias parecia estar contente. Tomou a trouxa de minha mão e jogou na cama. Me pegou pelo braço e andou agitado pelos cômodos da casa, me mostrando objetos (...) Me conduziu alvoroçado pelas portas dos fundos (...) Cumprida a apresentação, Tobias voltou para fora de casa, colocou seu chapéu de couro e desamarrou o cavalo, dizendo que iria retornar para a roça. Voltaria para almoçar (Vieira Junior, p. 110-111).

Nesse momento, em contraponto com o sentimento de felicidade de Tobias, a personagem Belonísia se encontrava em uma espécie de pânico velado, demonstrando já ali, no início de tudo, como a relação entre os dois estaria marcada pela desigualdade, pois, para agradar “seu marido” suprime seus sentimentos, guardando dentro de si a sensação de medo

¹⁶ This third phase provides the positive reinforcement for remaining in the relationship, for the woman. Many of the acts that he did when she fell in love with him during the courtship period occur again here. Our research results demonstrated that phase three could also be characterized by an absence of tension or violence, with no observable loving-contrition behavior, and still be reinforcing for the woman. Sometimes the perception of tension and danger remains very high and does not return to the baseline or loving-contrition level. This is a sign that the risk of a lethal incident is very high (Walker, 2009, p. 94-95).

que lhe afligia. Assim, enquanto a narradora descreve a forma como Tobias lhe apresentava o que definiu como “casebre de três cômodos” (Vieira Junior, p. 109), ela inicia uma espécie de “jogo de aterramento dos sentimentos”, intercalando a descrição do que via com o que sentia, para, logo em seguida suprimir por completo seu espanto sob o pretexto de não magoar Tobias.

As expressões, “naquele momento, fui sendo tomada de pavor, mas fiz de tudo para não transparecer” (Vieira Junior, p. 110), “apesar de assustada e em dúvida, não queria magoá-lo” (Vieira Junior, p. 110) e, “estava macambúzia, mas tentava prestar atenção nos cantos de terra que me mostrava” (Vieira Junior, p. 110), demonstra bem como funcionaria a relação dali em diante.

Já nas páginas seguintes o autor avoluma a subserviência entre o casal e dá a impressão de que a relação de Belonísia e Tobias estava hierarquizada, diametralmente diferente da compatibilidade vivida entre Zeca Chapéu Grande e Salustiana, os exemplos primários da narradora desta parte do livro, uma vez que ela constata que “a vida bem-sucedida de meu pai e minha mãe, ou até o momento de Bibiana e Severo, parecia ser uma exceção” (p. 136). Pois, percorrendo as páginas da obra, há uma evidente submissão quase “natural” entre Belonísia e Tobias, uma vez que ela faz uma série de “movimentos” demonstrando a estrutura ali presente. Nessa perspectiva, Belonísia passou o dia todo tentando “fazer daquela casa um lugar de morada” (p. 112), esperando o retorno de Tobias e, “fraca de fome”, enganou “o estômago com os araçás bicados pelos pássaros e caídos no chão” (p. 113), mesmo tendo preparado o alimento que ele comeria.

Ao regressar, “Tobias abriu um sorriso quando entrou na casa” (p. 113) e, demonstrando insegurança, a narradora temeu que ele “reclamasse por ter mexido em suas coisas” (p. 113). Tobias “não agradeceu, era um homem, por que deveria agradecer”, - por quê? – foi o que passou na cabeça de Belonísia, ao mesmo tempo que o servia, se “movimentou” para postar-se “de pé ao seu lado” e esperou “que comesse”, pois “queria ver em seu rosto o deleite por provar” o seu “tempero” (p. 113-114).

A relação de sujeição entre as personagens estava estabelecida. Era uma submissão que permeava todos os cantos daquela morada, inclusive na esfera íntima, onde Belonísia encarava a conjunção sexual como uma tarefa doméstica, equiparável a “cozinhar ou varrer o chão, ou seja, mais um trabalho” (p. 114), onde ela exercia o papel mais baixo. Tal submissão transformou a intimidade em solidão, e a fez buscar desesperadamente “alguma estrela perdida para que se apresentasse como uma velha conhecida, para dizer que não estava sozinha naquele quarto” (p. 115).

Com o novo modelo de vivências instituído naquela relação, a narradora atesta a sua

submissão ao reconhecer que “agora que vivia com Tobias” não era mais “Belonísia de Zeca Chapéu Grande”, mas “de Tobias” (p. 116). Expressa, assim, sua sujeição ao marido, pois “parava o que estivesse fazendo para servi-lo” (p. 115), até que Tobias “passou a reclamar” a respeito da comida por ela feita, dizendo que “tinha muito ou pouco sal” ou “que o peixe estava cru”, mostrando partes do alimento em que ela “não conseguia enxergar a falta de cozimento” (p. 115).

De acordo com Walker (1979, 2009), essa primeira fase do ciclo caracteriza-se justamente por pequenas agressões e tensões crescentes, em que a vítima tenta evitar o conflito e aplacar o agressor, mas gradualmente percebe a imprevisibilidade e o aumento da sensação de risco. Tal dinâmica se revela nas vivências de Belonísia, sendo este o ponto do romance em que fica explícita a forma como as relações das personagens estão permeadas pelo Ciclo da Violência de Walker, pois há uma inegável acumulação de tensões entre elas, acompanhada do aumento da sensação de perigo sentida por Belonísia. Ela “procurava enxada, procurava foice, coisas que eu nem havia mexido. E se ele mesmo deixasse as coisas num lugar diferente, só por não lembrar perguntava: “Mulher, onde está isso?”, “Onde está aquilo?”, e sentia aflição, parava o que estava fazendo para ajudá-lo a procurar (Vieira Junior, 2018, p. 116).

Dentro da segunda fase do Ciclo da Violência, a personagem descreve que “a coisa ficou tão ruim que eu me antecipava, nem esperava ele pedir, já dava tudo em suas mãos: cinto, chapéu, gibão, facão, só para não o ouvir chamando “mulher”. Me sentia uma coisa comprada (p. 116), dialogando diretamente com a teoria de Walker, pois, na tentativa de “minimizar seus ferimentos e dores” (Walker, 2009, p. 94), Belonísia passou a precipitar a explosão de Tobias, a fim de controlar onde e quando ela poderia ocorrer (Walker, 2009, p. 94).

A escalada de violências morais, por meio do uso de adjetivos pejorativos para chamar a Belonísia terminou por pertencer àquela relação. Tobias passou a insultá-la querendo atingi-la a honra, chamando-a de “burra”, que era incapaz de falar, pois “era aleijada da língua” (Vieira Junior, p. 120), imediatamente logo após de ter, sem dar-lhe chance de se proteger, arremessado o prato de comida em sua direção (Vieira Junior, p. 119), encerrando a segunda fase do Ciclo de Violência.

Os excessos praticados por Tobias contra a sua esposa, no ambiente domiciliar, podem ser enquadrados na primeira fase do ciclo de violência e se encontram tipificadas no art. 7º da Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006, especialmente nos incisos I, II e V, da referida lei e já citados. Destaco o inciso I deste artigo, porque a personagem passou a sofrer também com o abuso físico, aqui expressado pela insatisfação e pela hostilidade de Tobias, como o lançamento do prato em sua direção. Assim, mesmo que a narradora descreva a imoderação nas atitudes do

seu companheiro, ela não deixa de informar o leitor que “ele nunca havia feito perversidade como o marido de Maria Cabocla e de tantas outras, que faziam das mulheres saco de pancada” (Vieira Junior, p. 135).

Em todas as cenas de afronta narradas pela personagem, Belonísia demonstra esforços constantes para apaziguar Tobias, evitando reações que possam intensificar os abusos. Ao tentar minimizar as ações hostis do marido, busca evitar que os episódios de violência, já presentes na segunda fase do ciclo descrito por Walker, evoluam para níveis ainda mais graves, capazes de colocar sua integridade física e até mesmo sua vida em risco. Afinal, o lançamento de um prato em sua direção constitui típico exemplo do incidente agudo de agressão da segunda fase do ciclo, marcada pela explosão da tensão acumulada. Assim, todas as vezes que ele dirigia seus maus-tratos à Belonísia, ela escolhia o caminho em que os conflitos pudessem ser evitados, como quando, ao dirigir-lhe insultos, resolveu arar o quintal,

Ele continuou com os insultos, mas deixei meu coração aquietar. Trabalhar a terra tinha desses sentimentos bons de amansar o peito, de serenar os pensamentos ruins que me cercava. Pensava em tudo que estava distante, menos em Tobias descontrolado a poucos metros, na tapera que chamava de casa. Quando dei por mim já era noite, o sol se pôs, e o canteiro estava bonito, tinha crescido de trabalho (Vieira Junior, p. 121).

O autor, no entanto, encerra a relação entre Tobias e Belonísia sem que houvesse tempo para que o ciclo de violências atingisse a terceira fase, da contrição amorosa (Walker, 2009), uma vez que há um nítido esfriamento na fúria de Tobias, pois “passou a ficar mais tempo fora de casa” (Vieira Junior, p. 136). “Continuava a chegar bêbado, com as roupas sujas, com todo tipo de mancha, de barro a pintura de mulher” (Vieira Junior, p. 135), até que foi informada pelo vaqueiro da fazenda que a vida de Tobias havia se dissipado de seu corpo:

Genivaldo, vaqueiro da fazenda, chegou à porta de nossa casa com o chapéu na mão. Silencioso, o mau presságio a ponto de arrebentar em seu rosto. Parecia uma ave de mau agouro, e senti meu corpo se arrepiar por inteiro. Me convidou a acompanhá-lo pela estrada para o lugar onde encontrou o homem que havia me tirado de casa, caído (Vieira Junior, p. 137).

Foi derradeiro adeus àquela ligação, onde os sonhos outrora tecidos se dilaceraram.

4.4 QUIMERAS RUÍDAS, DORES QUE ECOAM

A narrativa até aqui desvelou a complexidade e a crueldade dos relacionamentos abusivos, evidenciando como a vítima, muitas vezes, busca evitar conflitos e acalmar o agressor para manter uma ilusão de harmonia. No entanto, é importante ressaltar que a violência permeia

todas as esferas da vida das personagens, corroendo sua dignidade e autonomia. A trajetória de Belonísia e Tobias é um retrato contundente das consequências devastadoras da violência doméstica e do poder devastador das relações abusivas.

O autor do romance não deixa, entretanto, de evidenciar o Ciclo de Violência de Walker (2009) em sua narrativa. Enquanto o relacionamento de Belonísia findou de forma abrupta, antes de haver o início da terceira fase do Ciclo, a convivência entre Maria Cabocla e Aparecido, outras personagens da obra, já havia avançado para a segunda, caracterizada por situações de fúria explícita.

A narrativa, passa então, a disseminar constatações através da narração da personagem Belonísia - feitas por ela -, que aos poucos vai informando o leitor da violência física sofrida por Maria Cabocla, num jogo de comparações entre a sua situação com a da outra mulher. Na medida em que o relacionamento de Belonísia sofre com o aumento da tensão, a narrativa vai arando as páginas do livro a fim de culminar num afastamento daquela relação para dar enfoque mais contundente nos abusos sofridos por Maria Cabocla.

Ao mesmo tempo em que Tobias agredia sua companheira com expressões que lhes causavam dor, sofrimento psicológico e medo, Maria Cabocla sofria com a violência transpassada em seu corpo:

Um dia, logo depois de Tobias sair a cavalo para a lida com Sutério, Maria Cabocla adentrou a casa num repente que me fez imaginar que era alguma maldade à espreita, algum homem a entrar pela porta para atacar a mulher que vivia sozinha. Ela estava com a roupa rasgada, chorando muito, o corpo tremia, carregava seu menino caçula também aos prantos. Não entendia muita coisa do que dizia, ouvia apenas algumas repetições: “Ele vai me matar”. Os olhos estavam arregalados, o cabelo liso grudado no rosto de suor e o muco viscoso deixava o nariz (Vieira Junior, p. 118)

Belonísia busca, até certo ponto, estratégias para evitar o agravamento das agressões e preservar alguma autonomia dentro da relação. Já Maria Cabocla personifica a fase do ciclo da violência em que a vítima não detém mais qualquer controle sobre a escalada dos abusos. Segundo Walker (2009, 2016), nesse estágio, a personagem experimenta o *learned helplessness* [desamparo aprendido], porque se vê impotente diante da repetição dos episódios violentos e da incapacidade de prever ou interromper a agressão. Tal condição se evidencia na narrativa do romance quando Maria Cabocla, marcada pelo medo intenso e pelo trauma físico, repete insistentemente: “Ele vai me matar” (p. 118), sinalizando o temor pela própria vida, típico da segunda fase do ciclo descrito por Walker, na qual o risco de feminicídio torna-se concreto. O relato de sua chegada à casa de Belonísia, em estado de choque, com roupas rasgadas e carregando o filho pequeno aos prantos, explicita a violência física e a devastação psicológica

decorrente do desamparo aprendido, momento em que já não há mais estratégias de autopreservação eficazes, restando apenas a expectativa de sobrevivência.

De acordo com a Lei Maria da Penha, os abusos sofridos por essa personagem podem ser tipificados no inciso I do art. 7º da Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006, uma vez que as violências amargadas por ela compreendem “violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal” (Art. 7º, inciso I da Lei nº 11.340/2006).

Com o avanço da narrativa, Belonísia, ao tomar consciência das violências sofridas por Maria Cabocla, estabelece comparações entre sua própria vivência e a da vizinha. A cada novo episódio de abuso, a narradora contrapõe os atos de violência que sofre àqueles infligidos à outra personagem: “no início, encarava com inquietação os acessos de fúria que passou a apresentar. Antes eram mais contidos. Agora tinha perdido as estribeiras. Dali a pouco esse cavalo iria me bater igual ao marido de maria cabocla” (Vieira Junior, p. 135).

Fica evidente, para o mundo externo, a diferença entre as formas de violência sofridas por ambas: enquanto os abusos cometidos contra Maria Cabocla são visíveis, deixando marcas físicas como “um ferimento acima da pálpebra” e um “olho roxo” (p. 119), as agressões vividas por Belonísia são invisíveis e igualmente destrutivas. Essas arbitrariedades, por não deixarem vestígios corporais, manifestam-se de maneira silenciosa e socialmente invisibilizada, comprometendo a subjetividade da narradora a ponto de ela se sentir deslocada dentro de seu próprio espaço doméstico: “não me sentia à vontade para reagir, nem que fosse de forma serena, sem rompantes de violência nos gestos” (p. 117).

As violências narradas, em especial em relação a Maria Cabocla, vão ganhando tons mais dramáticos, a ponto da vizinha Belonísia ter de envolver-se naquele contexto de abusos. Consciente dos abusos sofridos pela outra, tal envolvimento é o único caminho possível para a costura da rede de proteção entre aquelas mulheres; como se o anteparo oferecido por Belonísia recriasse, ali, naquele pedaço de terra, o “sistema de morada” de que fazia parte próximo à casa de seus pais – tema que será em analisado em tópico separado, ainda neste capítulo.

Para prosseguir com as análises propostas neste capítulo, faz-se necessário avançar na narrativa, a fim de evidenciar as violências sofridas por Donana — avó de Belonísia e mãe de Carmelita —, figura que, junto à filha, vivenciou uma grave violação. Esse salto na análise permitirá compreender com maior nitidez a escolha do vocábulo *presságio*, anteriormente destacado no tópico “Confluências legislativas-literárias”, iluminando sua relevância representativa no contexto da obra.

A narrativa revela que, quando Zeca Chapéu Grande deixou a casa materna rumo a Água Negra, Donana “se viu de novo sozinha” (Vieira Junior, p. 239). A partir desse momento, a

narradora da terceira parte do romance relata a chegada de um novo trabalhador à Fazenda Caxangá

Um homem gentil que estendeu sua força para ajudar Donana na roca. Terminava o trabalho que lhe era destinado e ajudava a mulher que tinha o corpo doído de tanta labuta. Donana na sua solidão permitiu que se achegasse e se abrigasse em seu casebre, que se juntasse à sua luta e aquecesse a sua cama, fazendo-a se sentir viva, apesar de toda fadiga (Vieira Junior, p. 239).

A nova dinâmica familiar passou a se mostrar insidiosa quando Donana começou a notar mudanças sutis no comportamento da filha Carmelita: “arredia, chorosa pelos cantos da casa” e “quase não olhava” para ela (p. 240). A princípio, a mãe atribuía esse distanciamento à rejeição ao novo companheiro; porém, os sinais físicos que Carmelita procurava ocultar - “os machucados que a filha escondia como se estivesse boba de atenção, esbarrando em tudo, caindo em todo lugar” (p. 240) - insinuavam uma realidade mais brutal. Somente então Donana descobriu a dupla violência perpetrada pelo companheiro — cujo nome ela “esquecera” (p. 239) — contra si e contra a filha, ao encontrá-la “debaixo do corpo do seu homem, de calças arriadas, na cama onde se deitava do cansaço sem fim” (p. 239). Donana então se depara com a dura realidade: tudo passou a fazer sentido (p. 239) o homem com quem convivia “batia, maltratava, violava e ameaçava sua filha debaixo do seu teto, com sua concordância?” (p. 239).

Do ponto de vista jurídico, a conduta cometida por este homem sem nome, enquadra-se no art. 217-A do Código Penal brasileiro, que tipifica o crime de estupro de vulnerável. No entanto, apesar da brutalidade do ato, a narrativa revela que “o homem não se redimiou: ficou mais forte, mandava em tudo, mandava na casa, tinha a mulher sob seu cabresto” (p. 240), comportamento que configura, para além da violência sexual - descrita acima e contida no inciso III do art. 7º da Lei Maria da Penha -, violência psicológica, nos termos do inciso II do art. 7º da Lei nº 11.340/2006 (Lei Maria da Penha), pois visa degradar emocionalmente as vítimas e controlar suas ações.

A resposta de Donana à brutalidade foi extrema e definitiva: ao “sangrar o homem como se sangrasse um porco” e ao arrastar “seu corpo com os bolsos cheios de pedras, que ela mesma enfiou lá, para dentro do rio” (p. 240), rompeu-se, de maneira trágica, o ciclo de violência doméstica em sua casa. Essa decisão, no entanto, também desencadeou a partida da filha e uma angústia persistente passou a habitar a alma da mãe: para onde foi Carmelita?

Cumprido destacar que a opção da narradora por designar o agressor unicamente como “o homem”, suprimindo-lhe qualquer nome próprio, constitui recurso narrativo que desloca o foco da história do perpetrador para as vítimas, pois impede que ele adquira protagonismo simbólico

e, portanto, visibilidade na memória do leitor; ao mesmo tempo, universaliza a figura do opressor, transformando-o em arquétipo das estruturas patriarcais que se perpetuam na sociedade brasileira. Esse anonimato opera como ato de resistência, pois ao negar-lhe a individualidade conferida pelo nome, a narradora confisca-lhe o capital simbólico para evidenciar a violência como fenômeno sistêmico, não como desvio biográfico.

Ademais, o esquecimento do nome ecoa a lógica do trauma, em que pormenores identitários se esmaecem enquanto o corpo em sofrimento se cristaliza na memória (Herman, 1997); assim, ao privilegiar a materialidade do abuso — “calças arriadas” — sobre dados biográficos, o texto sublinha a centralidade da experiência de Carmelita e Donana, reforçando que o verdadeiro núcleo da narrativa reside na resistência feminina diante da dominação de gênero imposta a elas.

O sofrimento de Donana fornece o pano de fundo que explica por que a recordação da avó irrompe na consciência de Belonísia quando ela relembra o instante em que escreveu “quero” (p. 109) no papel entregue à mãe. Ao narrar as violências que vitimaram tanto Donana quanto Carmelita, a narrativa evidencia a persistência de traumas familiares que atravessam gerações: o estupro de vulnerável, a violência psicológica e o silenciamento coletivo convergem para criar um “presságio” que adverte a neta sobre os riscos de repetir ciclos de subjugação. As escolhas extremas de Donana — vingança, ocultação do crime e a subsequente fuga de Carmelita — deixam marcas indeléveis na memória familiar, ilustrando como a violência doméstica se articula a padrões patriarcais e raciais enraizados na sociedade brasileira em geral.

4.5 ANTÍDOTO?

Em um mundo onde a violência muitas vezes cala as vozes e sufoca os sonhos, como demonstrado nos tópicos anteriores, a solidariedade emerge como um antídoto poderoso, capaz de romper as correntes do silêncio e oferecer refúgio àqueles que sofrem. Assim, Ao acompanhar a trajetória das personagens de *Torto arado*, somos confrontados com a brutalidade das relações marcadas pela violência e pela opressão social, racial e de gênero, conforme conceito de interseccionalidade já apresentado. Contudo, é também através dessas narrativas que testemunhamos os lampejos de solidariedade que surgem nos momentos mais sombrios.

O amparo revela-se nos gestos discretos, porém significativos, de solidariedade entre as personagens: o olhar compassivo de Belonísia dirigido a Maria Cabocla, a mão estendida em consolo diante da dor partilhada e a coragem de Donana ao confrontar os abusos sofridos pela filha — ainda que essa busca por justiça se concretize pela via da vingança. Em um contexto de desamparo institucional e de oportunidades escassas, a solidariedade configura-se, talvez,

como a única forma de resistência disponível àquelas mulheres.

Nesses pequenos atos de compaixão reside a essência da solidariedade: a disposição para se colocar no lugar do outro, partilhar o peso da dor e dividir a luta. Tais atitudes traduzem o reconhecimento de uma humanidade comum, da fragilidade que conecta os corpos oprimidos e da força que se manifesta do vínculo coletivo. Desse entrelaçamento de experiências — marcado tanto pelas cicatrizes da violência doméstica quanto pela presença ancestral de Donana, que alerta para os perigos circundantes — nasce a rede de apoio entre Belonísia e Maria Cabocla, garantindo-lhes condições mínimas de resistência e reafirmação identitária.

Eram palavras repetidas por minha voz deformada, estranha, carregada de rancor por muitas coisas, e que só fez crescer ao longo dos anos. Agora, com os maus tratos de Tobias, elas se tornaram mais vis, eram gritadas por minhas ancestrais, por Donana, por minha mãe, pelas avós que não conheci, e que chegavam a mim para que as repetisse com o horror de meus sons, e assim, ganhasse os contornos tristes e inesquecíveis que me manteriam viva (Vieira Junior, p. 128).

Nessa lógica, ao apresentar situações marcadas por tensões entre as personagens Belonísia-Tobias e Maria Cabocla-Aparecido, a narrativa conduz o leitor à formação de um “novo sistema de moradas”, fundamentado na solidariedade feminina, em contraste com a tradicional ancestralidade vinculada à ocupação da terra e à busca pelo reconhecimento de direitos territoriais – como se dá em volta da construção de Água negra

Diante de uma conjuntura marcada pela violência, a união entre as mulheres assume o papel de estratégia coletiva de sobrevivência, tornando-se condição indispensável para as personagens enfrentar os riscos do cotidiano. Essa dinâmica revela uma dualidade fundamental: ao mesmo tempo em que Belonísia permanece em constante estado de alerta — vigilante diante do perigo sempre iminente nos contextos de violência doméstica —, ela também se converte em abrigo e refúgio para Maria Cabocla. O episódio em que Maria Cabocla, tomada pelo desespero, “com a roupa rasgada” (p. 118), invade abruptamente a casa de Belonísia, evidencia esse movimento duplo: a narradora, ao vislumbrar “alguma maldade à espreita” (p. 118), manifesta o medo da violência masculina, mas, simultaneamente, oferece acolhimento à amiga em situação de vulnerabilidade. O texto literário, assim, ilustra como o perigo pode se manifestar a qualquer instante, ao passo que a solidariedade feminina se reafirma como resposta concreta diante da ameaça constante. Posteriormente, a recorrência desse apoio torna-se ainda mais evidente quando Maria Cabocla retorna para se refugiar em Belonísia, desta vez “acuada, com um corte na boca” (p. 143), reforçando o papel da rede de proteção formada entre as mulheres em face da violência estrutural.

A recorrência dessas condutas – violência e abrigo - revela que a rede de apoio entre as personagens transcende os gestos pontuais de solidariedade: diante do agravamento da situação, Belonísia prontamente decide acompanhar Maria Cabocla de volta à sua casa, buscando garantir sua proteção. Ao retornarem, contudo, encontram apenas vestígios do cotidiano interrompido pela violência: “havia roupa suja, restos de comida no prato em cima da mesa e uma grande quantidade de moscas, fiéis companheiras a viverem, das nossas sobras” (p. 144). Aparecido não estava lá.

Duas análises serão feitas a partir disso: primeiro, com esses episódios, se inicia de fato a solidariedade entre aquelas mulheres, uma vez que ao chegar na morada da vizinha, Belonísia ajudou “a reunir as crianças para o banho”, cuidou de “lavar os pratos, copos e vasilhames que estavam ao redor da mesa ou dispostos em pilhas no chão” (p. 144) e, demonstrando uma coragem peculiar, ela faz a seguinte constatação: “não sei o que me aconteceu com aquela total ausência de medo. Talvez fosse a morte de Tobias, a solidão em que me havia encerrado” (p. 143).

A escolha lexical da narradora ao empregar o substantivo “solidão” no excerto acima, não é fortuita: ela condensa a privação afetiva que subjaz à trajetória de Belonísia e adensa o significado da cena em que, depois de auxiliar Maria Cabocla nas tarefas domésticas, as duas mulheres compartilham um instante de intensa intimidade. Na penumbra da casa “mal iluminada pelo pequeno candeeiro”, Belonísia experimenta, talvez pela primeira vez, “um toque verdadeiramente carinhoso”, a ponto de fechar “os olhos para sentir de novo Maria Cabocla” (p. 147). A precariedade dos vínculos familiares, refletida no fato de raramente ter descansado no colo de Donana ou de sua mãe, é contraposta ao gesto de cuidado da vizinha, cujas mãos “trêmulas, nodosas” retiram-lhe o lenço e despertam “uma onda quente” que percorre o peito da narradora (p. 143; 147). Nesse contexto, o ato de tocar os cabelos supera o mero afago físico: converte-se em prática de cura e sororidade, capaz de mitigar o isolamento imposto tanto pela violência patriarcal quanto pela rigidez dos papéis sociais naquele ambiente.

A solidão, portanto, funciona como eixo semântico que evidencia a carência de laços afetivos saudáveis e justifica a entrega de Belonísia àquele momento de cuidado, revelando como a rede de solidariedade feminina se constrói não apenas na partilha da dor, mas também no reconhecimento terno e corporal do outro: “senti o cheiro de água doce no lençol que recobria a cama, e por muito tempo resisti ao sono, tentando acalmar o interior do meu corpo que ainda pulsava vivo ao afeto que havia recebido” (p. 148). O laço de solidariedade entre as mulheres se formou.

Pouco depois, a narradora relata que um dos filhos de Maria Cabocla irrompe no seu

quintal, avisando que “o pai estava louco, batendo de novo na mãe” (p. 149). Aquele que se tornaria um dos derradeiros episódios de violência doméstica descritos no romance. Ignora-se, porém, a causa exata da cessação dessas agressões: teria sido o confronto direto de Belonísia - empunhando a mesma faca que um dia lhe arrancara a língua - ou a decisão momentânea de Aparecido de recuar? Ou, ainda, a transição para a terceira fase do “ciclo da violência” delineado por Walker (2000), caracterizada pela aparente calma e pelas promessas de mudança do agressor?

Quando Belonísia chega à casa vizinha, a narrativa é contundente:

Bati na porta que já se encontrava aberta, mas avisando que iria entrar. Aparecido parou para me observar, estava confiante na covardia dos homens que ouviam o desespero daquela mulher e nada faziam. [...] O homem gritou para que eu fosse embora [...] permaneci em pé, desafiando-o, para que viesse ele mesmo me arrancar para fora, porque não sairia com minhas próprias pernas (p. 149).

Diante do avanço do agressor, Belonísia encosta a lâmina “no seu queixo”, enquanto Maria, em meio ao pânico, arruma “uma pequena trouxa” e grita que “não iria mais apanhar, que ele fosse de uma vez e a deixasse com os meninos, que se virariam” (p. 150). Não obstante, poucas semanas depois Aparecido regressa. A narradora, então, formula uma série de interrogações - “quem sabe o homem não muda?” (p. 152), assinalando a possibilidade de estarmos, de fato, na terceira fase do Ciclo de Violência de Walker, em que o agressor exprime remorso e a vítima, diante de gentilezas e promessas, renova sua expectativa de mudança (Walker, 2009). Entretanto, a dinâmica estabelecida após o retorno do companheiro de Maria Cabocla resulta no desfazimento gradual da rede de solidariedade construída entre ela e Belonísia.

A narradora, diante desse distanciamento, conjectura se a vizinha teria concluído “que poderia ser pior estar sozinha na terra com aquele tanto de filhos, sem condições de roçar e dar de comer a todo mundo” (Vieira Junior, p. 152) ou se teria se afastado “pela vergonha” de tê-la chamado no dia em que Belonísia enfrentou o homem “com a valentia que corria” em seu sangue (p. 152). Sob qualquer ponto de vista, observa-se que Maria foi “mudando com o tempo, tornando-se mais tristonha, mais sozinha do que era” (p. 152), revelando que, mesmo diante de gestos de solidariedade, os efeitos da violência doméstica permanecem, de forma silenciosa e duradoura, na constituição subjetiva das vítimas. Assim, as indagações realizadas pela narradora, somadas ao retraimento da personagem, pode, de fato, indicar, que necessidades materiais, dependência afetiva ou medo podem ter prevalecido sobre seu desejo de romper definitivamente com o ciclo de violência.

Embora o romance destaque gestos de solidariedade potentes como o olhar compassivo de Belonísia ou o cuidado ancestral de Donana, ele revela, também, os limites dessa solidariedade quando confrontada com estruturas de opressão arraigadas. As trajetórias das personagens destacadas neste capítulo demonstram que a ajuda mútua, embora imprescindível, nem sempre basta para interromper definitivamente a espiral de violências; ainda assim, essas conexões humanas erguem um farol de esperança, insinuando que, mesmo nos contextos mais adversos, a solidariedade permanece fonte de conforto, resistência e possibilidade de dignidade.

5 EDUCAÇÃO, RESISTÊNCIA E LIBERTAÇÃO: AS INTERSECÇÕES COM O DIREITO

5.1 CONTRASTES

“Muitas crianças também não aprenderam, pude perceber, estavam com a cabeça na comida ou na diversão que estavam perdendo na beira do rio, para ouvir aquelas histórias fantasiosas e enfadonhas sobre os heróis bandeirantes, depois os militares, as heranças dos portugueses e outros assuntos que não nos diziam muita coisa” (Vieira Junior, p. 97) é a forma como Belonísia descreve os seus dias na escola. Esse pequeno fragmento é capaz de revelar as várias interseções que serão apresentadas neste capítulo, pois quando a narradora utiliza os seguintes termos: “ouvir aquelas histórias fantasiosas”, “heróis bandeirantes”, “herança dos portugueses” e “outros assuntos que não nos diziam muita coisa”, ela demonstra que o sistema de educação disponível àquela comunidade foge do conceito de um ensino problematizador, apresentado por Paulo Freire, além de evidenciar que aquele sistema está impregnado pelos conceitos de colonização, onde os heróis são os nascidos na colônia e nada servem para aquelas pessoas, pois as excluem e as utilizam apenas como depositários de suas verdades.

Revela-se, portanto, a necessidade de um currículo mais relevante e contextualizado para as experiências e realidades dos alunos, algo que Paulo Freire, por exemplo, defende na obra *Pedagogia do oprimido* (2023). Ainda, a narradora, ao destacar que as crianças “estavam com a cabeça na comida”, indica que suas preocupações imediatas são mais básicas e não estão sendo atendidas ou consideradas pelo processo educacional. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que a situação narrada por Belonísia é sintomática de uma abordagem educacional que não leva em conta o contexto dos alunos, algo que tanto Paulo Freire quanto Frantz Fanon criticam em suas obras. E ilustra, de forma clara, a necessidade de uma educação e/ou uma pedagogia que seja relevante, contextualizada e que atenda às necessidades e interesses dos alunos, promovendo uma educação libertadora e significativa. O entendimento anda paralelamente com o que determina o art. 26 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), bem como com o art. 205 da Constituição Federal e com a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional (LDB) – as quais serão abordados mais a frente, neste capítulo.

Ainda, deve-se ressaltar que o fragmento destacado demonstra que o ensino praticado naquela sala de aula, por ser colonizador e depositário, aliena aquelas crianças (colonizadas), separando-os de sua cultura, de sua terra e de si mesmos, pois, ao deixar de lado a história daquela comunidade ou daquele povo através do depósito de “fantasias” como descrito pela

narradora, faz com que o único propósito daquele ensino seja o de alienar e não o de ensinar, até porque “a sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, jamais habitaram o mundo do colonizado. O motivo é declarado impermeável à ética: ausência de valores, mas também negação de valores. Ele é, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Nesse sentido, é o mal absoluto” (Fanon, 2022, p. 38).

A educação colonizadora caracteriza-se por retratar a sociedade colonizada como destituída de valores, negando-lhe cultura e identidade próprias. Essa perspectiva manifesta-se no campo educacional quando o currículo silencia ou desvaloriza a história, a cultura e os saberes dos grupos historicamente oprimidos, como observa Belonísia. Em contraposição, uma educação libertadora, nos termos de Paulo Freire, pressupõe a valorização e integração da cultura e da identidade dos estudantes no processo pedagógico. O currículo, nesse sentido, deve contemplar e reconhecer a importância da história e da cultura dos povos subalternizados.

O trecho inicial destacado serve para ilustrar o modo como o colonialismo aliena e desumaniza os sujeitos colonizados, tornando ineficazes os "ensinamentos" que não dialogam com a realidade das crianças, mas antes exaltam a cultura do colonizador por meio de “histórias fantasiosas”. Dessa forma, os estudantes são levados a internalizar uma visão depreciativa de sua própria cultura e identidade, consideradas inferiores frente ao modelo hegemônico. Assim, a história do colono é continuamente engrandecida em detrimento da do colonizado, perpetuando relações de dominação e exclusão. Assim, uma educação que aliena e desumaniza não promove a conscientização crítica ou a autonomia dos estudantes. Logo, a educação deve ser libertadora a fim de ajudar os estudantes a desenvolver uma consciência crítica de sua realidade e a agir para transformá-la.

Para Fanon, a descolonização é um processo de recuperação da identidade e da cultura. Na educação, isso significa criar um ambiente que respeite e valorize a diversidade cultural, permitindo que os estudantes se orgulhem de sua identidade e cultura. Isso contrasta com a situação narrada por Belonísia, quando descreve a apatia das crianças em relação à escola. Além disso, a análise de Fanon se alinha com a pedagogia do oprimido desenvolvida por Freire, o qual defende uma educação que conscientize e liberte. Essa abordagem se opõe à "educação bancária", que aliena e oprime. Uma pedagogia libertadora é essencial para superar a alienação descrita por Belonísia. Essa pedagogia deve envolver os estudantes em um diálogo crítico sobre sua realidade, promovendo a conscientização e a ação transformadora.

O legislador brasileiro, definiu as diretrizes e bases da educação nacional (LDB), através da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, através, a qual determina em seu do artigo 2º que

Art. 2º A educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.

Ao examinar detidamente o dispositivo supracitado, verifica-se que a Lei esclarece que a responsabilidade pela educação não se limita ao Estado; atribui-se também às famílias um papel fundamental, exigindo-se, portanto, uma atuação articulada entre as instituições públicas e o ambiente doméstico na formação dos indivíduos. No entanto, ela é diretamente inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, sugerindo que a educação deve promover a autonomia individual e ao mesmo tempo fomentar um senso de comunidade e responsabilidade mútua entre as pessoas, através do ensino escolar. A liberdade aqui pode ser entendida, portanto, como a capacidade de pensar, agir e expressar-se sem opressão, enquanto a solidariedade se refere ao apoio e ao compromisso com o bem-estar dos outros.

Evidente que a legislação brasileira adotou os princípios trabalhados por Freire, utilizando como base os conceitos de liberdade e de solidariedade humana por ele desenvolvido, a fim de que o educando se torne um cidadão ativo e consciente, capaz de ter uma participação social efetiva e responsável, com habilidades e conhecimentos necessários para ser um profissional competente, pronto para o mercado de trabalho. Assim, nos termos do artigo 2º da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, só será possível alcançar tais objetivos através do desenvolvimento dos aspectos cognitivos, emocionais, sociais, físicos e éticos do educando, sugerindo uma visão multidimensional da educação, onde o desenvolvimento pessoal, a cidadania ativa e a capacidade profissional são vistas como interconectados e de igual importância.

Essa abordagem da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) está alinhada com os princípios contemporâneos de educação, que enfatizam a formação de sujeitos integrais, capazes não apenas de contribuir economicamente, mas também de participar plenamente da vida cívica e de colaborar para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa. Trata-se de uma legislação que reflete o compromisso com uma educação que transcende a mera transmissão de conteúdos acadêmicos, valorizando a formação de valores e de habilidades necessárias à vida em sociedade democrática. No entanto, como demonstra a narradora na passagem destacada do romance, a educação a que estavam submetidas as personagens, naquele contexto, distanciava-se radicalmente desses princípios: era monótona, opressora, incapaz de promover emancipação ou autonomia. Ao contrário, contribuía para a alienação, desviando a atenção das crianças para aspectos banais, como o brincar, ou para a satisfação de necessidades básicas, como a alimentação. O acesso à palavra, à leitura e à escrita – o verdadeiro “alimento”

escolar – lhes era negado; a escola se tornava um depósito de sílabas desconexas, sem sentido, de modo que, como constata Belonísia, “meu desinteresse só fazia crescer” (Vieira Junior, p. 97).

Observa-se, assim, um afastamento dos pressupostos do inciso I do artigo 3º da Lei nº 9.394/96, que determina que “o ensino será ministrado com base” na “igualdade de condições para o acesso e permanência na escola”.

O desânimo expressado por Belonísia resulta diretamente da ausência de iniciativas do poder público voltadas à construção de um ambiente escolar capaz de suscitar vínculos afetivos entre as personagens e a escola. Nessa perspectiva, a narradora revela já ter aprendido a ler graças aos esforços de sua irmã mais velha e de sua mãe, “do que da professora sem paciência que dava aula na casa de dona Firmina” (Vieira Junior, p. 97). Essa observação evidencia o descumprimento do artigo 3º, inciso I, da Lei nº 9.394/96, que enfatiza a necessidade de garantir padrões mínimos de qualidade no ensino, sugerindo, ainda, a necessidade de educadores comprometidos com o reconhecimento e a valorização das características culturais dos habitantes de Água Negra, condição essencial para a efetivação da pedagogia libertadora proposta por Freire, como se verá mais adiante na obra.

Ainda utilizando do excerto destacado no início deste capítulo (Vieira Junior, p. 97), aponto que a abordagem pedagógica da professora de Belonísia reflete uma perspectiva opressora, pois ela ensina de uma maneira que reforça a passividade dos alunos, alinhando-se com a visão do opressor. Paulo Freire critica essa abordagem em sua obra, pois ao receberem o mundo passivamente, os alunos são vistos como recipientes a serem preenchidos pela educação: “nesta visão, ao receberem o mundo que neles entra, já são seres passivos, cabe à educação apassivá-los mais ainda e adaptá-los ao mundo. Quanto mais adaptados, para a concepção “bancária”, tanto mais “educados”, porque adequados ao mundo”. Assim, quanto mais passivamente se adaptam ao mundo, mais “educados” são considerados dentro da perspectiva “bancária” de educação, que valoriza a adaptação ao invés da transformação. Mas é preciso questionar: a que “mundo” as personagens estão sendo adaptadas? Tudo indica que se trata do mundo imposto pela minoria dominadora, pois, como adverte Paulo Freire “quanto mais se adaptam as grandes majorias às finalidades que lhes sejam prescritas pelas minorias dominadoras, de tal modo que careçam aquelas do direito de ter finalidades próprias, mais poderão estas minorias prescrever” (Freire, 2023, p. 88).

Outrossim, a parte final do trecho acima destacado: “de tal modo que careçam aquelas do direito de ter finalidades próprias” preconiza que, como resultado dessa adaptação, a maioria dos alunos perde o direito (ou a capacidade) de definir seus próprios objetivos e aspirações.

Essencialmente, isso significa que a maioria das pessoas está sendo privada de sua autonomia e de sua capacidade de autodeterminação. No caso de Água Negra, tal educação visa a manutenção do *status quo* daquele povo, mantendo-os submissos à força do fazendeiro, e até mesmo do capataz da fazenda. Logo, a conclusão "mais poderão estas minorias prescrever", indica à medida em que a maioria se torna mais adaptativa às imposições da minoria dominante, mais poder essa minoria ganha para continuar impondo suas vontades e diretrizes. Este é um ciclo de reforço em que a conformidade da maioria amplia a autoridade da minoria. Algo que poderá ser visto na forma como os moradores mais velhos do povoado de Água Negra, "liderados" pela personagem Zeca Chapéu Grande se opõem aos ensinamentos libertadores propostos primeiramente por Severo e depois por Bibiana.

Aqui observo uma clara dualidade de perspectivas entre as gerações. Por um lado, os mais velhos demonstram certa "gratidão" pelos fazendeiros, como é evidenciado quando Severo e Bibiana visitam a família em Água Negra. A narradora relata que Severo criticava duramente as condições de vida na fazenda, o que embaraçava seu pai. Zeca frequentemente expressava que criticar aqueles que os haviam acolhido e permitido viver na terra era uma forma de ingratidão,

Falava com dureza sobre nossas condições de vida na fazenda, a ponto de deixar meu pai embaraçado. Zeca nos fez saber, em muitas oportunidades, que falar mal de quem havia nos acolhido e permitido que morássemos e dali vivêssemos era ingratidão (Vieira Junior, p. 131).

Assim, o medo e a opressão estão personificados na "gratidão" daqueles homens, pois

Os pioneiros não pensavam assim, ou os seus pensamentos eram abafados pela urgência de se manter em paz entre os trabalhadores e seus senhores. Ou porque havia uma gratidão pela acolhida que as gerações seguintes já não tinham, talvez por terem nascido e crescido nesse lugar (Vieira Junior, p. 187).

Essa "gratidão", no entanto, é contrastada pela perspectiva dos mais jovens, que, movidos pelo desejo de liberdade, começam a questionar e a rejeitar essa submissão. Os mais jovens, conforme descrito na obra, começaram a se sentir mais proprietários da terra do que aqueles cujos nomes estavam oficialmente registrados nos documentos - frequentemente manipulados pelos gerentes em detrimento dos verdadeiros ocupantes (Vieira Junior, p. 187). Portanto, enquanto os mais velhos podem ter seus pensamentos suprimidos pela urgência de manter a paz, os mais jovens, possivelmente por terem nascido e crescido nesse ambiente, não sentem a mesma gratidão e estão mais inclinados a lutar pela liberdade e pela verdadeira posse da terra, porque entendem que tem direito àquela terra, "queremos ser os donos de nosso próprio

trabalho, queremos decidir sobre o que plantar e colher além de nossos quintais. Queremos cuidar da terra onde nascemos, da terra que cresceu com o trabalho de nossas famílias” (p. 187).

É notável que a educação libertadora proposta por Paulo Freire transcende o contexto escolar e faz interseções com a vida e a condição daquelas pessoas. Dialoga, portanto, com a forma como eles se movimentam sobre a terra e propõe uma nova visão para aquele povo, a consciência que será necessária para mudar os rumos de Água Negra. Entretanto, será necessário voltar ao contexto inicial deste capítulo para que seja possível uma melhor compreensão da condição daquelas pessoas e de como foi possível a introdução de uma pedagogia inclusiva naquele ambiente. Para isso, é importante entender que o autor de *Torto arado* trabalha com o conceito de “movimentos” e/ou “movimentações”, entre outros, na sua tese de doutorado, e é através dessa cinesia da população de Água Negra que a situação passa a se modificar, já que

Habitar é, essencialmente, movimentar-se ao longo do caminho da vida. E esse “caminhante”, aponta, percorre “caminhos onde vidas são vividas, habilidades desenvolvidas, observações feitas e entendimentos crescem”. Caminhar é vital para habitar a Terra (Vieira Junior, 2017, p. 47-48).

Por meio dessa movimentação, portanto, é que explorarei os conceitos propostos pelas abordagens discutidas neste capítulo. Indo e voltando neles. Assim, “movimento é um termo recorrente nas narrativas dos sujeitos aqui apresentados. Em seu significado êmico – que não difere muito do significado ético-teórico –, movimento designa as experiências sutis de trabalho e atividades, nos planos humanos” (Vieira Junior, 2017, p. 51).

Destaco que o termo *movimento* usado por Vieira Junior, tanto em sua Tese de doutoramento, quanto no seu romance, serve para descrever as experiências sutis de trabalho e atividades humanas. Esse uso sugere uma definição mais ampla e talvez mais figurativa do termo, abrangendo não apenas o deslocamento físico, mas também outras formas de ação e interação dentro dos contextos sociais e laborais em que estão inseridos. Assim, se *movimentando da* educação opressora *para a* educação libertadora. Movimento que será essencial para a mudança das perspectivas de opressão sofridas pelo povo de Água Negra.

5.2 IDAS E VOLTAS

“Não me atraía a matemática, muito menos as letras de dona Lourdes. Não me interessava por suas aulas em que contava a história do Brasil, em que falava da mistura entre índios, negros e brancos, de como éramos felizes, de como nosso país era abençoado” (Vieira Junior, 2019, p. 97). Nesse ponto a narradora deixa claro para o leitor que aqueles assuntos

escolares não a conquistavam, porque, como demonstrado, a realidade das pessoas de Água Negra não se aproximava do conteúdo das aulas. No entanto, no mesmo parágrafo, a narradora prossegue com suas observações, reforçando seu desejo de deixar a escola ao fazer a seguinte afirmação: “não aprendi uma linha do Hino Nacional, não me serviria, porque eu mesma não posso cantar” (p. 97), revelando uma dualidade nas suas percepções e experiências educacionais. Esse dualismo, demonstrado pelos fragmentos de textos destacados no início deste tópico, pode ser analisado tanto em termos pessoais quanto em um contexto mais amplo relacionado ao modelo educacional adotado.

Belonísia faz clara referência a sua condição de mudez, para referendar ou para induzir o leitor a concordar com a sua “vontade de voltar ao trabalho e da roça” (p. 98). Todavia, uma leitura um pouco mais profunda vai revelar que devido a essa condição, a personagem enfrenta desafios únicos na comunicação e interação, que não é levado em consideração pela professora ao longo do tempo, pois ela enfatiza que “desde o início” (p. 97) a Dona Lourdes fora avisada a respeito da sua mudez, mas que ela só “foi cuidadosa, no começo” (p. 97), demonstrando que após um tempo não recebia mais as atenções necessárias para seu desenvolvimento.

Essa desatenção direcionada à Belonísia pode afetar profundamente seu interesse e engajamento nas aulas tradicionais que dependem fortemente da comunicação oral e da participação ativa. Assim, sua condição física e as limitações associadas poderiam naturalmente torná-la menos receptiva às metodologias convencionais de ensino, que não levam em consideração suas necessidades específicas e deixam de adaptar as abordagens pedagógicas para incluir efetivamente alunos com deficiências. O que naturalmente me leva a abordar o segundo ponto da dualidade evidenciada na narração da personagem, pois a passagem também pode ser interpretada como uma crítica ao modelo educacional “bancário”, conforme teorizado por Freire. Neste modelo, o conhecimento é “depositado” nos alunos, que são vistos como recipientes passivos a serem preenchidos com informações. Esse método pode falhar em engajar os alunos de maneira significativa, especialmente aqueles como Belonísia, cujas necessidades educacionais são mais complexas.

A referência, portanto, às aulas de dona Lourdes, que romantizam a história do Brasil e apresentam uma visão idealizada da harmonia racial, pode não ressoar com a realidade vivenciada pela personagem e pelas outras crianças da sua comunidade, potencialmente exacerbando seu desinteresse, além de dar a ela a sensação de que perdia seu tempo “naquela sala quente, ouvindo aquela senhora de mãos finas e sem calos” (Vieira Junior, 2019, p. 97). Nessa perspectiva, as passagens que foram destacadas da obra, principalmente neste tópico, fornecem uma crítica tanto ao tratamento individual dado à personagem Belonísia quanto ao

sistema educacional daquela comunidade. Elas destacam a necessidade de uma pedagogia mais inclusiva e relevante, que considere as características individuais dos alunos, as complexidades de suas identidades e contextos sociais em que estão inseridos. Isso está alinhado diretamente com a pedagogia libertadora proposta por Paulo Freire, que enfatiza a necessidade de uma educação que seja dialógica, conscientizadora e adaptada às realidades dos alunos.

A educação oferecida pelo Estado às personagens da narrativa, na forma como é descrita por Belonísia, viola ou não aborda os incisos I e XIV, da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, uma vez que a LDB estabelece que o ensino deverá observar a “igualdade de condições” entre os educandos, para garantir “acesso e permanência na escola”, devendo respeitar a “diversidade humana, linguística, cultural e identitária das pessoas surdas, surdocegas e com deficiência auditiva”. Logo, o Estado deve fazer de tudo para garantir que todos tenham as mesmas condições para acessar o sistema educacional, independentemente de suas condições socioeconômicas, físicas ou qualquer outro fator que possa ser um impedimento. O que não acontece naquele ambiente.

Nesse ponto do livro, o autor adota novamente a dualidade como forma de estabelecer contraposições entre várias situações, ora para estabelecer a relação de Belonísia com a escola e com a sua condição, ora para realçar a diferença entre ela e sua irmã, destacando as percepções da narradora com Bibiana,

Me perguntava se naquele instante a irmã ausente tinha livros ou enxada nas mãos, se seguia com o sonho de ser professora. Comparava suas ambições às minhas, para concluir que, talvez por sermos diferentes naquele entendimento, tivéssemos certo equilíbrio em nossos vínculos (Vieira Junior, 2019, p. 98).

Esse fragmento da obra irá levar a análise para pontos antagônicos: o primeiro crava na terra o movimento de evasão escolar de Belonísia, uma vez que, como narrado por ela, aos poucos foi fazendo valer sua “vontade de voltar ao trabalho da roça e da casa” (p. 98). Belonísia renega, portanto, àquele tipo de educação oferecida pela escola, naquele formato. Não há mais o que fazer. Já o segundo ponto, revela a diferença na interpretação e na percepção que ela tem do conceito de educação em relação ao de Bibiana. Esta última parece ter ambições relacionadas à educação formal, sonhando em se tornar professora. Isso implica um valor na educação como meio de transformação pessoal e social.

A educação, por meio da movimentação de Bibiana no “mundo-tempo” do livro, isto é, saindo e retornando para Água Negra, se torna transformadora, pois, é a partir da distância dessa personagem daquela população que consegue adquirir conhecimento para, quando do seu retorno, trabalhar pela emancipação daquelas pessoas. Antes de prosseguir, devo explicar que

o conceito “mundo-tempo” é abordado pelo autor de *Torto arado* na sua tese de doutorado, na qual ele sugere que a visão do mundo vai além da simples noção física do espaço. Em vez de ver o mundo como um conjunto de pontos em um espaço tridimensional, o autor parece considerar o mundo como uma entidade mais complexa e interconectada.

Em sua tese, Itamar diferencia os "processos de vida" dos processos temporais. Em outras palavras, ele está mais interessado em como a vida se desenrola e se manifesta no mundo, em vez de apenas medir a passagem do tempo. Isso indica uma ênfase na vivência e nas dinâmicas da vida como fenômenos centrais para compreender o mundo. Significa, portanto, que ele enxerga o mundo como uma rede de processos e relações vivas, onde o espaço é ativo e cheio de significado, em vez de ser apenas um cenário passivo, e descreve da seguinte forma:

Para Massey, o espaço é o “domínio de copresença” e de “relacionamentos-em-prática” no emaranhado de caminhos de vida que se tocam de forma permanente. Indo além, Ingold rompe com a ideia de tempo-espaço de Massey, que embora lançasse luz sobre a importância de perceber a vida através do espaço, e não no espaço, ainda permanecia como um vazio, uma ausência, em contraposição ao mundo e seus processos de vida. Para ele “o mundo é um mundo, não espaço; e o que está acontecendo nele – os processos em suas múltiplas formas [...] são processos de vida, não tempo. O tempo-espaço de Massey é, para mim, o mundo da vida” (: 212-213) (Vieira Junior, 2017, p. 50-51).

Portanto, o conceito proposto pelo autor dialoga diretamente com a forma como a população de Água Negra passa a se enxergar naquele espaço após a volta de Severo e Bibiana. Para efetivar a mudança que as personagens vão propor, será necessária uma educação dialógica e participativa, onde os alunos são ativos na construção do conhecimento, relacionando-o com suas experiências de vida e realidade social.

Apesar do antagonismo proposto pelas constatações de Belonísia na sua relação com a sua irmã, é Severo quem primeiro aborda as questões sociais da população de Água Negra e é quem, por meio das suas falas, desperta o “pensar” da narradora da primeira parte do livro: “eu achava tudo aquilo interessante, mas nunca havia parado para pensar por que estávamos ali, o que poderia modificar nessa história, o que dependia de mim mesma ou o que dependia das circunstâncias” (Vieira Junior, 2019, p. 72). Por meio desse momento, passarão a compartilhar dos ideais de luta por aquela terra.

Tudo se movimenta por meio da dualidade: antes de partir, duvidam. Antes de ensinar, partem. Antes de voltar, aprendem. Assim, “indomável, Severo caminhou por estradas, elevou sua voz em discursos, enfrentou os novos donos e o chefe dos trabalhadores. Mudando ele mesmo, em meio ao movimento que parecia crescer em nossas vidas, foi moldando Água Negra,

fazendo-a se transformar num lugar diferente” (p. 72). Este trabalho serve, portanto, para promover uma educação que vá além da simples transmissão de informações. O excerto apontado demonstra que ele busca uma educação enraizada nas realidades e nas experiências vividas pela comunidade. Essa visão de educação está alinhada com o conceito de "mundo da vida", onde o espaço educacional não é apenas um local físico, mas um ambiente dinâmico onde as relações e interações são cruciais para o aprendizado. Esse ponto será crucial para a educação promovida primeiro por ele e depois por Bibiana.

Nessa perspectiva, quando falo de educação neste capítulo, faço relação direta com os conceitos abordados por Paulo Freire, na *Pedagogia do oprimido* (2023), não só através da educação formal, ensinada na escola, mas também aquela onde

A grande generosidade está em lutar para que, cada vez mais, estas mãos, sejam de homens ou de povos, se estendam menos em gestos de súplica. Suplica de humildes a poderosos. E se vão fazendo, cada vez mais, mãos humanas, que trabalhem e transformem o mundo (Freire, 2023, p. 42).

Diante disso, a educação para a libertação que Severo e Bibiana promovem pode ser vista como um processo de vida. Eles não estão apenas ensinando conteúdos escolares, mas estão ajudando a comunidade a entender e a transformar suas condições de vida. Este processo educativo considera o contexto espacial e temporal da comunidade, valorizando as histórias, as lutas e as culturas locais. Isso reflete a visão de Massey – trabalhada na tese de Vieira Junior - de que o espaço é constituído pelas relações e interações humanas.

A abordagem educacional defendida pelas personagens busca o desenvolvimento integral da comunidade, orientando-se pela conscientização crítica de suas condições sociais, políticas e econômicas em consonância com o "mundo da vida", onde a educação não é separada das experiências e processos de vida daquelas pessoas, mas é uma parte vital e transformadora dessas experiências. Como adverte Freire “precisamos estar convencidos de que o convencimento dos oprimidos de que devem lutar por sua libertação não é doação que lhes faça a liderança revolucionária, mas resultado de sua conscientização” (Freire, 2023, p. 42). Entretanto, o romance frustra o processo formativo conduzido por Severo, transferindo o foco da luta para outra personagem. Essa ruptura ocorre de forma violenta: a narradora relata que “ouvi vários estampidos” (Vieira Junior, 2019, p. 199) e, em seguida, vê Severo prostrado, enquanto “a terra seca aos seus pés havia se tornado uma fenda aberta e nela corria um rio de sangue” (p. 199). Desse modo, o texto aponta a fragilidade dos esforços de conscientização diante da repressão armada, ao mesmo tempo em que sinaliza a necessidade de continuação da resistência por outras vozes da comunidade.

5.3 UM RIO CHAMADO LIBERDADE

Neste tópico, devo considerar que há vários atos de violência transformadores na obra, dos quais três merecem destaque para o desenrolar da narrativa: o primeiro acontecimento é silenciador: ele divide as histórias e traça o caminho que as personagens seguirão a partir daquele momento. Esse evento nasce do brilho encantado da faca de Donana, que decepa a língua de Belonísia, transformando para sempre a sua vida. O segundo é o assassinato de Severo. No entanto, sua morte não é apenas silenciadora – como desejavam. A desolação causada por sua perda foi tão profunda na comunidade que a morte de Severo transferiu sua voz, quase que imediatamente, para Bibiana, que se tornou a grande porta-voz das violências sofridas por aquele povo. Já terceiro ato se verá na parte final deste capítulo.

Agora, no entanto, me movimentarei pelo rio que nasceu do segundo ato de violência descrito acima: “um grito atravessou o espaço como um sabre afiado. Tudo foi se tingindo de vermelho e segui o rastro do rio de sangue que corria, não se sabia de onde” (Vieira Junior, 2019, p. 206), é como a narradora da terceira parte do livro inicia sua descrição do ambiente onde aquela brutalidade tinha rompido. “O ar estava pesado e foi ficando difícil me mover, até que, tomada pelo estupor, fiquei completamente imóvel ante o inesperado” (p. 206). No entanto, no contexto da história, quão “inesperada” seria a morte de Severo?

Uma leitura mais atenta da obra, levando em consideração o histórico brasileiro de violências no campo, o assassinato de Severo talvez não seja uma surpresa tão grande, mas resultado direto das violências praticadas pelo colonizador ao longo do tempo, uma vez que “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado puro, e só se curvará diante de uma violência maior” (Fanon, 2022, p. 58).

Ressalto que o colonialismo é um sistema de dominação onde uma nação impõe seu controle sobre outro território e sua população e esse controle é frequentemente mantido através da força e da opressão, como descrito. Nessa perspectiva, ao desmembrar o fragmento de texto destacado acima e relacioná-lo com a violência praticada contra a vida de Severo, importa uma análise mais profunda, pois ao descrever que “o colonialismo não é uma máquina de pensar”, Fanon sugere que esse sistema não é racional ou lógico, isto é, não é baseado em princípios de razão ou pensamento estruturado, mas sim em impulsos e ações brutais. Desse modo, não age de forma ponderada ou justa, mas de maneira instintiva e irracional.

O colonialismo é descrito então, como detentor de uma “violência em estado puro”. Isso significa que, no cerne do colonialismo, reside a opressão, a força bruta e a dominação sem a justificativa moral ou racional. Assim, sendo uma força de violência pura, só pode ser vencida por uma força de resistência que seja ainda mais poderosa, sugerindo que a resistência pacífica

ou racional, como a praticada pelos habitantes mais velhos de Água Negra – representados por Zeca Chapéu Grande –, pode não ser suficiente para derrubar aquele sistema tão violento.

Doravante, o processo educativo passa a desenvolver-se em duas frentes complementares: a escolar — agora desvinculada do modelo “bancário” criticado por Freire — e a que emana da insurgência comunitária, deflagrada como reação direta ao assassinato de Severo. Nesse novo cenário, a voz de Bibiana ganha centralidade, convertendo-se em instrumento de articulação política e de reconfiguração histórica da coletividade.

A fonte do rio era Severo, o senhor que mobilizava os trabalhadores de Água Negra, caído na terra com oito furos feito à bala. O grito era de Bibiana, prostrada no chão com a cabeça do marido no colo. O rio era sangue e lágrima, caudaloso e lento, como uma corrente de lama avançando pelas casas e chamando o povo para se unir ou fugir da fazenda (Vieira Junior, 2019, p. 206).

Em uma análise minuciosa do fragmento destacado, a conjuntura descrita serve como “fonte” de novas perspectivas, uma vez que a narradora, utiliza metáforas poderosas e imagens vívidas para descrever o impacto devastador da morte de Severo sobre a comunidade de Água Negra. Severo é retratado, portanto, como uma figura central cuja morte desestabiliza a comunidade, simbolizada pelo rio de sangue e lágrimas. A reação de Bibiana e o rio caudaloso de sangue que avança pelas casas ressaltam o sofrimento profundo e a necessidade de ação coletiva – seja para se unir na luta ou para fugir da violência. Essa cena encapsula o drama e a urgência da situação, mostrando como um único ato de violência pode reverberar por toda uma comunidade, provocando dor, desespero e a necessidade de escolha entre resistência e fuga.

Nesse momento da narrativa, a morte converte-se em instância de (re)nascimento político: o assassinato de Severo precipita a decisão da comunidade de Água Negra pela própria libertação. Bibiana, que “nunca imaginou, entretanto, que aquela incumbência de falar ao povo da fazenda recairia sobre seus ombros” (p. 218), assume o papel de porta-voz e inaugura seu discurso salientando que o valor daquele território resulta unicamente do trabalho de cada morador. Ao fazê-lo, alinha-se à máxima fanoniana segundo a qual “a terra é daqueles que a trabalham” (Fanon, 2022, p. 58), formulada em *Os condenados da terra*; ressaltando, ainda, que os proprietários apenas compareciam para auferir lucros das roças cultivadas pelos trabalhadores.

Por fim, dirige-se ao fazendeiro com veemência: “quem fez isso com Severo irá pagar” (Vieira Junior, 2019, p. 222), convertendo a indignação em manifesto político de ruptura com a ordem latifundiária. Movida pela vingança ou não, fato é que com o seu discurso ela atingiu

a consciência daquelas pessoas, porque “outras vozes, que nunca se manifestavam na presença de Salomão, foram se somando ao discurso de Bibiana (p. 221). Quem estava lá sabia que desde a venda da fazenda, as coisas haviam piorado, passaram a viver com medo. No entanto, “impulsionados pela mobilização iniciada por Severo, viam em sua morte um pretexto para se fazer ouvir. Seria agora ou nunca mais” (p. 222).

Aqui, devo abrir uma espécie de subdivisão no texto para esclarecer que não é somente pela morte de Severo que se deu àquela comunidade o senso de exploração que haviam passado ao longo do tempo, mas também pelo trabalho realizado por Bibiana na escola de Água Negra, pois, de forma indireta, a narradora da terceira parte do livro informa o leitor o tipo de professora que a personagem era, antes da morte de seu marido. Bibiana

Contava e recontava a história de Água Negra e de antes, muito antes, dos garimpos, das lavouras de cana, dos castigos, dos sequestros de suas aldeias natais, da travessia pelo oceano de um continente para outro. As crianças ficavam atentas, não sabiam que havia uma história tão antiga atrás daquelas vidas esquecidas. Uma história triste, mas bonita. E passavam a entender por que ainda sofriam com preconceito no posto de saúde, no mercado ou nos cartórios da cidade. Onde lhes apontavam dizendo: “olha o povo do mato” ou “negrinhos da roça”. Compreendiam por que tudo aquilo não havia terminado” (Vieira Junior, 2019, p. 243).

A partir desse fragmento é possível demonstrar como o ensino da história daquele povo em conjunto da educação problematizadora podem se entrelaçar para promover uma educação libertadora. As crianças de Água Negra, ao aprenderem sobre sua história e as injustiças que seus antepassados sofreram, desenvolveram uma consciência crítica capaz de as preparar para enfrentar e transformar a realidade social: processo central para a pedagogia de Paulo Freire, que vê a educação como um meio para a emancipação e a luta contra a opressão.

E, se alinha, ainda, com os princípios estabelecidos tanto no artigo 205 da Constituição Federal quanto no artigo 3º da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Ambos os dispositivos legais destacam a importância de uma educação inclusiva, crítica e que valorize a diversidade e a história das comunidades.

Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (Brasil, 1988, art. 205).

O trecho do romance mostra, portanto, como a educação pode transformar a compreensão das crianças sobre sua própria identidade e as preparar para enfrentar e questionar as injustiças sociais, cumprindo assim a finalidade de promover o desenvolvimento integral e o

exercício pleno da cidadania. O artigo 205 da Constituição Federal de 1988 é o dispositivo legal norteador dos princípios básicos da educação brasileira e serve de fundamento para a criação da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (LDB). Nessa perspectiva, o Inciso I do Art. 3º, que versa sobre “igualdade de condições”, está presente no texto destacado, pois ao recontar a história de Água Negra, a personagem revela a importância de garantir que todas as crianças tenham acesso igualitário à educação, permitindo-lhes compreender sua própria história e realidade.

Quanto ao ensino da “diversidade étnico-racial” (Art. 3º, Inciso XII da LDB), a compreensão da história de preconceito e discriminação que a comunidade enfrentou e ainda enfrenta é fundamental para promover a consideração e o respeito pela diversidade étnico-racial. Ensinar essa história contribui para valorizar as origens e identidades das crianças, alinhando-se com o princípio da diversidade étnico-racial. Isso nos leva à “valorização da experiência extraescolar”, prevista no Inciso X da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, pois o conhecimento da história comunitária, transmitido fora do ambiente escolar tradicional, valoriza as experiências extraescolares e reforça a importância do saber comunitário na formação educacional das crianças.

A compreensão da população local das raízes do preconceito sofrido é tida, portanto, como passo crucial rumo à conscientização de Água Negra, pois permite que aquele povo enxergue além das aparências imediatas, compreendendo as estruturas de opressão. Nesse novo formato de ensino, a recontagem da história é uma forma de diálogo entre gerações. As crianças e a população participante deste processo, não são mais apenas receptores passivos de informação; elas participam ativamente ao escutar, questionar e refletir sobre o que aprendem. Ressalto novamente este diálogo como essencial na educação problematizadora de Paulo Freire, onde o educador e o educando trocam conhecimentos e aprendem juntos, em uma relação de igualdade e respeito mútuo.

Na análise do trecho destacado do romance (Vieira Junior, 2019, p. 243) a narradora descreve que a história contada é “triste, mas bonita”, indicando que, apesar dos sofrimentos, há beleza e valor nas histórias e identidades dos antepassados. Este reconhecimento é vital para a construção de uma identidade positiva e fortalecida, pois ao aprender sobre suas raízes e a luta de seus antepassados, as crianças podem ressignificar suas próprias experiências de vida e encontrar força e orgulho em sua herança cultural.

Diante disso, a conscientização e a educação dialógica praticada por Bibiana serviu para empoderar as crianças a agir contra as injustiças. Assim, compreender as raízes históricas do preconceito lhes deu as ferramentas necessárias para começarem a mudar a consciência do resto

daquela população. Neste sentido, Freire enfatiza que a educação deve levar à ação. Assim, no discurso feito ao povo de Água Negra, Bibiana destaca que não irão desistir, pois

Essa semente que Severo plantou por nossa liberdade e por nossos direitos não irá morrer. Foi um que se foi. Meu companheiro e pai de meus filhos. Mas somos muitos ainda nesta fazenda. Foi embora um fruto, mas a árvore ficou. E suas raízes são muito fundas para tentarem arrancar (Vieira Junior, 2019, p. 221).

Aqui, vou analisar o excerto acima utilizando dos conceitos teóricos elaborados por Fanon, porque os rumos tomados pelas personagens levam ao que destaquei no início deste tópico como “terceiro ato de violência transformadora”, composto pela resposta violenta dos oprimidos em relação aos seus opressores. Nesse sentido, ele argumenta que a luta pela liberdade e a resistência contra a opressão colonial são fundamentais, enfatizando a importância da ação coletiva. No trecho destacado do romance, a metáfora da semente plantada por Severo representa a luta contínua pela liberdade e pelos direitos dos trabalhadores da fazenda. Embora tenha morrido, a sua luta persiste, porque muitos outros ainda permanecem na fazenda, prontos para continuá-la.

Já a representação da árvore com raízes profundas indica que a luta pela liberdade e os direitos está profundamente enraizada na comunidade. Nesse sentido, como veias abertas na terra, as raízes funcionam como a força e a resiliência da comunidade, que não pode ser facilmente desarraigada ou destruída. No entanto, o texto indica muito mais do que isso. Revela a determinação e a perseverança daquele povo em se manter naquela terra, mesmo que diante das violências que vinham sofrendo. Nessa perspectiva, a personagem Salustiana, mãe de Bibiana e Belonísia, informa à senhora da fazenda que ela também é a terra: “assim como apanhei cada um com as minhas mãos, eu pari esta terra. Deixa ver se a senhora entendeu: esta terra mora em mim” (Vieira Junior, 2019, p. 229). Assim, destaco que para Fanon, a descolonização é um processo violento. É uma luta entre o opressor e o oprimido, pois

As repressões, longe de arrefecerem o ímpeto, marcam o avanço da consciência nacional. Nas colônias, os banhos de sangue, a partir de um certo estágio de desenvolvimento embrionário da consciência, reforçam essa consciência, pois indicam que entre os opressores e oprimidos tudo se resolve pela força (Fanon, 2022, p. 58).

À luz de Frantz Fanon, a violência reiterada imposta a um povo colonizado – no caso, a comunidade de Água Negra – não atenua o desejo de emancipação; converte-se, antes, em catalisador de consciência política. Cada repressão brutal amplia a percepção dos subjugados acerca da própria condição e acelera a passagem de uma consciência embrionária para um

projeto coletivo de libertação. Os “banhos de sangue” perpetrados pela ordem colonial, assim, operam em dupla chave: embora pretendam sufocar a dissidência, acabam por robustecer a determinação dos oprimidos em resistir e legitimar a luta contra o opressor (Fanon, 2022).

Se prepararam para a guerra, como os coronéis fizeram no passado pelo controle dos garimpos. A diferença é que agora o conflito era pelo direito de morar. Mas a decisão da Justiça parecia demorar a sair, e no meio da espera o homem apareceu morto (Vieira Junior, 2019, p. 256).

O caminho foi traçado. E como Fanon demonstrou, a dinâmica entre opressores e oprimidos é baseada na força bruta. Os colonizadores mantêm seu domínio através da violência e, conseqüentemente, os colonizados percebem que a única maneira de obter sua libertação é também através da força, afinal “sobre a terra há de viver sempre o mais forte” (Vieira Junior, 2019, p. 262).

6 ENTRE O HUMANO E O MÁGICO, O MOVIMENTO

6.1 CONSTRUÇÃO

No presente capítulo, abordarei a religião como identidade, o direito inerente a ela e a forma como a narrativa a utiliza como meio para que as personagens alcancem a reconstrução da sua identificação. Para tanto, é necessário, conforme demonstrei em outro capítulo, o cumprimento dos requisitos estabelecidos pelo art. 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. A título de recordação, o citado artigo considera remanescentes das comunidades dos quilombos

os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Decreto nº 4.887, Art. 2º).

Tratarei exclusivamente a seção que versa sobre a autodeterminação por meio da “presunção de ancestralidade negra” como forma de resgate da identidade coletiva daquela comunidade, permitindo que as conexões com os demais requisitos sejam estabelecidas pelo leitor em conjunto com os capítulos nos quais abordo diretamente o referido decreto. Adoto essa abordagem porque compreendo que o pressuposto legal da “presunção de ancestralidade negra” dialoga diretamente com a expressão religiosa da população de Água Negra. Além disso, entendo que o autor explorou cada requisito do artigo mencionado anteriormente para assegurar que a conquista das personagens ocorresse de forma legítima. Assim, a construção da ideia de emancipação, de maneira legítima e fundamentada em requisitos legais, é plenamente realizada, mesmo que de forma violenta, culminando na vitória do colonizado sobre o colonizador.

No romance, a religião praticada pelos moradores da comunidade é o Jarê. Segundo Senna e Aguiar (1980, p. 75-85), ele pode ser definido como um culto sincrético de origem africana estabelecido na Chapada Diamantina, na Bahia que combina elementos religiosos africanos, brasileiros e afro-brasileiros, criando um conjunto de crenças e práticas que mesclam elementos do Candomblé de Caboclo, da Umbanda de Minas Gerais, do catolicismo rural do Rio São Francisco, além de contribuições Bantu e Nagô originárias do Recôncavo Baiano.

Ainda para Senna e Aguiar, a cultura econômica da Chapada Diamantina desempenhou um papel importante na formação do Jarê, pois a garimpagem de pedras preciosas, especialmente diamantes, atraiu pessoas de diferentes origens culturais e regiões, criando um ambiente de interação e sincretismo. Esse fenômeno de fluxo migratório, juntamente com a cultura do garimpo, favoreceu a mistura de diversas crenças e práticas religiosas que

contribuíram para a formação do Jarê. Nesse sentido, “o isolamento a que ficaram sujeitos os negros escravos em Lençóis, e outras cidades e povoados da região, forçou uma identificação cada vez maior entre os ‘terreiros’ originários de várias ‘nações’”, motivando, assim, o surgimento de novas formas nos cultos rituais” (Senna; Aguiar, 1980, p. 81).

A situação descrita é apresentada também em *Torto arado*, na qual a narradora da segunda parte do texto delinea a história de seu avô, atraído pela exploração de pedras preciosas. Esse percurso abrange a formação do povoado de Água Negra e suas características com a chegada de Zeca Chapéu Grande, culminando no completo esquecimento da encantada Santa Rita Pescadeira com o fim da busca pelo diamante. No entanto, essa última figura emerge ao final como símbolo da necessidade de resgatar a memória ancestral daquela comunidade. Assim, para estabelecer uma ordem cronológica dos fatos, é necessário retomar inicialmente o percurso migratório de José Alcino:

José Alcino migrou das cercanias do reôncavo para a chapada, atraído pela promessa de riqueza, vinda das notícias de exploração de diamante. Tao logo chegou à região, viu que a sanha pela pedra havia transformado a terra num horizonte de lutas e de bandos armados guiados por coronéis que enriquecem às custas do sangue e da loucura dos que se entregavam à sorte do garimpo (Vieira Junior, 2019, p. 166-167).

A narrativa, entre idas e vindas no tempo, apresenta a geração seguinte, isto é, a construção da família da narradora, informando que Zeca Chapéu Grande “havia nascido quase trinta anos após declararem os negros escravos livres, mas ainda cativo dos descendentes dos senhores de seus avós” (p. 164). Nasceu “no meio de um charco, porque não haviam permitido que sua mãe deixasse de trabalhar naquele dia” (p. 164). Já mais velho, o filho nascido da terra, guiado pelos encantados, parte em busca de moradia. Sua saga é descrita da seguinte maneira:

Pensou em tudo, e pensou também que se tivesse terra em Água Negra, que se lhe dessem o direito de levantar casa e botar roça, se tivesse quintal de fartura e água para molhar, que se tivesse rio perto e peixe para botar na mesa, ele iria buscar a mãe, iria buscar os irmãos, arranjaria homem direito e trabalhador para se juntar com Carmelita. E se tivesse moça direita ele também a levaria para casa. Teria filhos. Se os encantados chegassem, faria brincadeira para eles. Faria reza e remédio de raiz para os necessitados. Foi assim que ele caminhou um dia e uma noite na companhia dos encantados, carregando o que tinha de lembrança e de história. Carregando carne-seca e mel selvagem. Assim, sujo da terra grudada ao seu suor e com o cansaço que o levou a um dos vaqueiros da fazenda (Vieira Junior, 2019, p. 190).

A passagem descreve as esperanças e sonhos da personagem, a qual anseia por uma vida estável e próspera em Água Negra. Ao mesmo tempo, há uma presença mística representada pelos encantados, o que indica que há, além de uma interação entre o mundo físico e o mundo

religioso, um profundo senso de devoção de Zeca em relação à sua ancestralidade.

Na primeira parte da passagem, para a personagem, ter terra em Água Negra funciona como um símbolo de estabilidade e de segurança, além da possibilidade de sustento próprio. Assim, a vontade de “levantar casa e botar roça”, trabalho e obra de suas próprias mãos, demonstra a interdependência entre terra, labuta e morada, baseada no trabalho duro e na conexão direta com a terra. Nessa perspectiva, todos os pensamentos de Zeca convergem para a construção de uma comunidade fundada no apoio mútuo, com fortes laços afetivos e sociais já que o desejo de “arranjar uma parceira e ter filhos”, servem como símbolos universais de continuidade, legado e construção de uma nova geração. Garantindo, desse modo, o futuro da família e da comunidade sonhada.

Já na segunda parte do trecho, destaco a conexão com o sobrenatural e o compromisso com a comunidade, pois, o pensar - “se os encantados chegassem, faria brincadeira para eles. Faria remédio de raiz para os necessitados” - demonstra a forma como se dá interação de Zeca com a religião: por meio de uma coexistência harmoniosa entre o mundo humano e o espiritual. Assim, fazer brincadeira, reza e remédio indicam que sua morada seria lugar de hospitalidade e cuidado, através da integração das práticas tradicionais da “medicina rústica” na vida cotidiana, mostrando, mais uma vez, o alto nível de relação entre os membros da comunidade imaginada por Zeca.

Ao final, a passagem ressalta a jornada vivida pela personagem na sua peregrinação que transcende o mero deslocamento físico, representando uma busca contínua por seus sonhos e uma profunda conexão com o mundo místico. Pois, ao caminhar durante um dia e uma noite na companhia dos encantados, Zeca carrega consigo não apenas carne-seca e mel selvagem, mas também lembranças e histórias que simbolizam a importância de seu passado e das raízes culturais na formação de sua identidade e nas suas aspirações futuras. A carne-seca, como alimento preservado, denota preparação e resiliência, enquanto o mel selvagem retrata a doçura e a abundância natural, refletindo a harmonia entre o homem e os recursos naturais disponíveis.

A descrição de Zeca sujo da terra e suado reforça a ideia de trabalho árduo e a ligação intrínseca com a terra, simbolizando o esforço e a dedicação necessários para alcançar seus objetivos. O cansaço extremo que o leva a um dos vaqueiros da fazenda ilustra os desafios e as dificuldades enfrentadas na busca por uma vida melhor, ao mesmo tempo em que sugere a presença de apoio comunitário e a continuidade da vida rural diante das adversidades. Assim, no contexto apresentado, a solidariedade e a perseverança são essenciais para a manutenção das tradições da comunidade de Água Negra, elementos fundamentais para a formação, identificação e permanência do povoado de Água Negra no espaço-mundo.

A itinerância realizada por Zeca Chapéu Grande difere significativamente da migração empreendida por José Alcino, uma vez que este último se deslocou em busca de melhores condições proporcionadas pela exploração de diamantes. Em contrapartida, Zeca, mais consciente de suas possibilidades, peregrinou em busca de um pedaço de terra—um local onde pudesse estabelecer morada e viver do que a terra oferece—uma característica primordial nas comunidades quilombolas. Essa distinção evidencia não apenas a diferença de motivações entre os personagens, mas também ressalta a importância da conexão com a terra e da busca por autonomia e estabilidade dentro do contexto quilombola.

Utilizo os termos *itinerância* e *peregrinação* porque o próprio autor de *Torto Arado*, em sua tese de doutorado, emprega essas expressões ao entender que o movimento realizado pelas pessoas dentro da Chapada Diamantina ocorreu em curtas distâncias, não caracterizando uma migração propriamente dita. Assim, observa-se uma mudança drástica não apenas na forma como ocorreu a migração para aquela região, mas também na maneira como essas pessoas se movimentaram dentro dela.

Inicialmente, a chegada de José Alcino, vindo de longe, foi motivada pela busca de diamantes; agora, a peregrinação realizada por Zeca, além de ocorrer dentro dos limites da Chapada, tem como objetivo estabelecer morada, deixando de lado a busca por riqueza. Essa mudança de comportamento demonstra como as personagens se vincularam ao local por meio da permanência no espaço, exatamente o oposto do que ocorre com a narradora da terceira parte do livro, Santa Rita Pescadeira, que, paralelamente ao fim da corrida pela pedra, vai sendo esquecida. Nessa perspectiva, a narradora de “Rio de Sangue” descreve seu quase desaparecimento, na medida em que o delírio pela pedra foi destruindo os rios:

O diamante trouxe a ilusão, porque, quando instalaram as dragas, os rios foram se enchendo de areia que jorrava das grutas. Os rios foram ficando sujos e rasos. Sem abundância de água para pescar já não tinham por que pedir nada para Santa Rita Pescadeira (Vieira Junior, 2019, p. 205).

Logo, como se a personagem Miúda fosse a última morada da memória dessa encantada, Santa Rita Pescadeira descreve sua condição:

Meu cavalo morreu e não tenho mais montaria para caminhar como devo, da forma que um encantado deve se apresentar entre os homens, como deve aparecer por esse mundo. Desde então passei a vagar sem rumo, arrodando aqui, arrodando acolá, procurando um corpo que pudesse me acolher. Meu cavalo era uma mulher chamada Miúda, mas quando me apossava de sua carne seu nome era Santa Rita Pescadeira (Vieira Junior, 2019, p. 203).

Diante do comovente relato, a narradora da terceira parte do romance consegue

transmitir ao leitor a sua perspectiva em relação ao apagamento de sua própria identidade, pois, o excerto “a vagar sem rumo”, após a morte de Miúda, simboliza o isolamento resultante do esquecimento em que ela se encontra, uma vez que as relações das personagens agora se dão com a terra e não mais com o rio, pois “sem abundância de água para pescar já não tinham por que pedir nada para Santa Rita Pescadeira” (p. 203).

Paralelamente, a passagem “procurando um corpo que pudesse me acolher” (p. 203) revela a busca da encantada por fixar sua memória, já que a procura por um corpo que a acolha denota a necessidade de reconexão com o mundo humano. Este anseio estabelece, assim, a noção ou presunção de ancestralidade negra, refletindo de maneira sutil e poética os momentos finais da obra, onde se evidencia, também, a reconstrução da identidade da encantada e daquele povo. Portanto, o trecho destacado do Artigo 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, está intrinsecamente ligado à gênese das personagens do romance. Isso se deve ao fato de que elas são descendentes de pessoas escravizadas que migraram para a região da Chapada Diamantina, atraídas pelo brilho que os diamantes podiam oferecer.

Posteriormente, ocorreu a peregrinação dos filhos dessas personagens dentro da própria região, na busca por terras para cultivo e moradia. Assim, a convergência histórica de indivíduos oriundos de diversas localidades contribuiu para a formação da comunidade de Água Negra, culminando na instituição do Jarê como prática religiosa e na construção de uma memória ancestral coletiva.

6.2 FUNDAMENTO

A preservação e prática do Jarê demonstra a continuidade histórica e cultural que liga os quilombolas aos seus antepassados africanos. Para compreender plenamente a importância dessas práticas no contexto contemporâneo, é essencial analisar como a legislação brasileira reconhece e protege as identidades e tradições das comunidades quilombolas. Nesse sentido, a seguir, explorarei o fundamento legal que ampara esses direitos.

Segundo o artigo 5º, *caput*, da Constituição Federal de 1988, todas as pessoas são “iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”, sendo que a partir desse compromisso o Estado deve salvaguardar, nos termos do inciso VI, a inviolabilidade da “liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. Nessa perspectiva, quando o preceito fundamental se debruça sobre a liberdade de consciência e de crença, afirmando a sua inviolabilidade, ela quer dizer que cada indivíduo tem o direito de ter suas próprias convicções, sejam elas religiosas, filosóficas ou de outra natureza. Assim, ninguém pode ser forçado a adotar

ou renunciar a qualquer crença ou convicção.

Já a segunda parte do inciso VI conclui dizendo ser obrigação do Estado assegurar o livre exercício dos cultos religiosos e garantir a proteção aos locais de culto e suas liturgias, para que as pessoas tenham o direito de praticar livremente sua religião, participar de cultos, de rituais e de cerimônias religiosas sem interferência ou restrição por parte do Estado ou de terceiros. Pois, templos, igrejas, sinagogas, mesquitas, terreiros e outros locais destinados a práticas religiosas são protegidos por lei. Em outras palavras, o Estado deve assegurar a integridade física desses espaços e o respeito às atividades que neles ocorrem.

Pode-se afirmar, portanto, que o inciso VI do Artigo 5º assegura a liberdade religiosa em sentido amplo, protegendo tanto a dimensão individual (liberdade de crença e consciência) quanto a coletiva (prática de cultos e proteção dos locais sagrados). Essa garantia constitucional visa promover uma sociedade pluralista e respeitosa às diversidades religiosas, culturais e filosóficas. Diante disso, compreendo que, no romance estudado, há um entrelaçamento direto entre o Artigo 5º, inciso VI da Constituição Federal e o art. 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

No entanto, o reconhecimento da ancestralidade negra e dos direitos coletivos em comunidades como a de Água Negra levanta uma questão fundamental: seria este reconhecimento fruto do conhecimento formal da legislação, como a Constituição? ou decorre, antes, da vivência histórica, das práticas culturais e da valorização da própria trajetória coletiva? No universo retratado pelo romance, percebe-se que a legitimação da identidade quilombola não emerge, inicialmente, do contato direto com o texto constitucional, mas do fortalecimento das práticas culturais, religiosas e da memória ancestral partilhada entre os membros da comunidade.

A formalização desse reconhecimento jurídico só se torna possível — e reivindicada — quando há mediação de agentes que tiveram acesso à educação e à legislação, como Bibiana e Severo. No entanto, a experiência histórica e a resistência cotidiana precedem a positivação legal, evidenciando que o direito é, antes de tudo, construído no cotidiano das relações e no pertencimento identitário, sendo a legislação estatal uma instância de confirmação e não de origem desses direitos. Trata-se, assim, de uma articulação entre saberes ancestrais e reconhecimento jurídico, na qual a Constituição atua como chancela formal de uma realidade já legitimada pelas práticas e pela memória coletiva. Nesse sentido, a comunidade quilombola de Água Negra possui práticas culturais e religiosas únicas, caracterizadas pelo sincretismo religioso diretamente relacionado às diversas tradições ancestrais africanas, conforme já mencionado anteriormente. Assim, ao assegurar a liberdade religiosa e a proteção dos locais de

culto, o artigo 5º, inciso VI, da Constituição Federal oferece uma base constitucional para que essa comunidade possa praticar e preservar suas tradições religiosas e culturais sem interferência ou discriminação.

Essa garantia possibilita, portanto, em um contexto legislativo, além do reconhecimento legal e territorial estabelecido pelo Decreto nº 4.887/2003, a autodeterminação e a identidade dessas pessoas, uma vez que ambos os dispositivos legais reconhecem e respeitam a autodeterminação dos grupos. Enquanto o Decreto reconhece a autoatribuição como critério para identificar as comunidades quilombolas, a Constituição garante a liberdade de consciência, permitindo que esses grupos mantenham sua identidade cultural e religiosa. Nesse sentido, observo que a prática do Jarê pela comunidade de Água Negra pode servir como um meio significativo para demonstrar a presunção de ancestralidade negra, a fim de se efetivar os direitos territoriais e religiosos previstos na legislação brasileira àquela população. Assim, a preservação e prática do Jarê demonstra a continuidade histórica e cultural que liga os quilombolas aos seus antepassados africanos e serve como evidência concreta da ancestralidade negra e da manutenção de tradições culturais que resistiram à opressão histórica, atendendo aos critérios estabelecidos pelo Decreto nº 4.887/2003 para o reconhecimento oficial das comunidades quilombolas, pois a demonstração da ancestralidade e da continuidade cultural é fundamental no processo de reconhecimento e titulação das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas, nos termos do art. 2º do Decreto nº 4.887/2003.

No contexto do romance, a terra assume um papel de elemento estruturante e insubstituível, constituindo-se como condição fundamental para a continuidade dessas práticas, pois muitos rituais e cerimônias dependem de espaços físicos específicos, os quais conferem sentido, pertencimento e memória às práticas ancestrais. O uso desses espaços fortalece a reivindicação pelo reconhecimento formal da posse, sendo sustentado por vínculos históricos, afetivos e culturais profundamente enraizados. Nesse sentido, a religião no romance, compreendida à luz da legislação brasileira, opera como elemento de mediação e legitimação, articulando o presente das comunidades quilombolas à sua herança ancestral, a fim de se efetivar os direitos fundamentais assegurados constitucionalmente.

6.3 MUNDANIDADE MÁGICA

Na narrativa, a comunidade quilombola de Água Negra preserva as tradições religiosas de matriz africana não apenas por meio das brincadeiras de Jarê, mas também pelas celebrações dos Reis e pela prática da chamada “medicina rústica” (Senna; Aguiar, 1980, p. 81), realizadas pelo curador de Jarê. Nesse contexto, a narradora de “Fio de corte” – primeira parte do romance

-, informa ao leitor que, desde cedo, era necessário conviver com essa dimensão mágica de Zeca Chapéu Grande (Vieira Junior, p. 33), uma vez que ele “vivía para restituir a saúde do corpo e do espírito aos que necessitavam” (p. 33). Diante disso, ressalto que os espaços sagrados onde ocorrem os rituais são de extrema importância para a comunidade, pois permitem que os personagens expressem sua espiritualidade e se conectem diretamente com sua ancestralidade, além de constituírem parte da identificação da comunidade como quilombola.

Contudo, retomo o aspecto mágico da religião para, neste tópico, destacar o papel central de Zeca Chapéu Grande no romance. Essa personagem, além de exercer função centrípeta no sistema de moradas — conforme exposto em capítulo anterior —, atua como guardião dos fundamentos religiosos praticados na comunidade. Em seguida, voltarei minha análise para o papel da narradora na última parte do livro, a qual interpreto como a voz ancestral da coletividade da comunidade de Água Negra, em especial de Bibiana e Belonísia, estabelecendo, assim, uma ponte entre passado e presente por meio da memória ancestral.

“De loucura meu pai entendia, assim diziam, porque ele mesmo já havia caído louco num período remoto da sua vida. Os curadores serviam para restituir a saúde do corpo e do espírito dos doentes, era o que sabíamos desde no nascimento” (Vieira Junior, 2019, p. 39). Em uma detalhada análise dos fragmentos que compõem a frase acima é possível extrair que Zeca Chapéu Grande tinha uma percepção própria do que constitui loucura, entendimento influenciado por sua própria experiência, uma vez que nas páginas seguintes do romance, a narradora da segunda parte de *Torto arado* descreve que, Donana e os irmãos de Zeca

Seguiram pela estrada até chegar à Piedade. O vaqueiro disse que já tinha alguns dias que não via o homem, mas “aquilo não era coisa certa não, dona, ele dorme no pé de jatobá e junto de uma onça mansa, que não faz mal a ele”. A onça, disse, parecia estar enfeitiçada porque o rondava e o protegia como se cria fosse. O homem não falava, ficava em silêncio, encolhido naquele canto. A mesma onça que Donana mais tarde viu nos olhos de Fusco.

[...]

Numa das madrugadas de vigília, ouviu um sacudir de folhas não muito distante, indicando que o filho poderia estar à espreita. Donana se ergueu da esteira, chamou o maior dos meninos, todos dormiam, e deixou que o som a guiasse pelas trilhas da mata. Avistou barreiro e vaga-lumes em grande quantidade se movimentando em alvoroço próximo a um espelho d’água. Um animal apoiado nas quatro patas bebia água, afundando a cabeça na lama. Mas à medida que a noite se dissipava, minha avó percebeu que aquele animal selvagem apoiado nos quatro membros era o filho desaparecido havia meses. Chamou por “José Alcino”, “Zeca”, mas ele desapareceu, se embrenhando pela parte mais fechada da caatinga, se arrastando entre espinhos e galhos secos. Donana, que aprendeu a andar devagarinho, sem assustar capataz e vizinho, que roçava com a força que muitos homens não teriam para roçar, adentrou na mata e encontrou Zeca de olhos arregalados, mostrando os dentes, acuado. Donana fez reza, pediu licença aos encantados da mata e laçou o filho,

como se laçasse um bezerro para derrubá-lo. Seu corpo nu e sujo estava coberto de grandes feridas. Seu cheiro era mais forte que o cheiro de um caititu. Cobriu sua nudez com uma manta, amarrou suas mãos com força enquanto ele gritava, e chamou os meninos para rumarem juntos para Caxangá. Deixou a palhoça sem derrubar e sobras de beiju de jatobá. No meio do caminho estava a casa do compadre João do Lajedo. “Ele que carrega o meu fardo”, disse quando o velho abriu a porta, “ele leva por mim porque fui desobediente, não me dobrei. Resisti. Os santos me castigaram.” Os vizinhos do velho João do Lajedo se aproximaram porque Zeca gritava, acuado, ganindo como um cão querendo fugir. “Cura meu filho, compadre. Cura meu filho. E se tiver de ser ele o curador que levará meu carregio, então que seja”, disse, dando as costas e seguindo com as crianças para casa (Vieira Junior, 2019, p. 174-175).

A narração realizada por Belonísia a respeito da condição da personagem Zeca Chapéu Grande corrobora o que Bibiana descreve nas páginas iniciais do romance. A personagem surge como uma figura cuja experiência de loucura está intrinsecamente ligada aos rituais de iniciação descritos por Senna e Aguiar (1980, p. 82) e por isso estaria apto a ajudar outras pessoas através dessa medicina rústica, também mágica.

Segundo o artigo “Jarê: instalação africana na Chapada Diamantina” (Senna; Aguiar, 1980), a iniciação tradicional frequentemente envolve “manifestações nervosas, longos períodos de “loucura”, delírios, espécies de amnésias [e] desmaios” (p. 82), sendo que essas experiências são vistas como processos de purificação e transformação, nos quais o indivíduo é preparado para assumir novos papéis dentro da comunidade. No romance, Zeca é encontrado por Donana “de olhos arregalados, mostrando os dentes, acuado” (Vieira Junior, 2019, p. 175), evidenciando um estado de desespero e confusão que se alinha com as manifestações nervosas e delírios típicos das iniciações descritas por Senna e Aguiar. Assim, a sua jornada pela mata, “se embrenhando pela parte mais fechada da caatinga, se arrastando entre espinhos e galhos secos” (p. 174-175), caracteriza a travessia de um limiar entre o mundo humano e o espiritual, um rito de passagem doloroso e necessário para sua transformação.

Além disso, a reação de Donana, que recorre a práticas de “reza” e “laço”, reforça a ideia de que a cura de Zeca está além do alcance da medicina oficial, encontrando respaldo nas tradições rústicas e espirituais da comunidade. Isso se deve ao fato de que, conforme Senna e Aguiar (1980), indivíduos em tais estados geralmente apresentam “resultados negativos” quando tratados pela medicina convencional (p. 82).

Na análise da loucura de Zeca Chapéu Grande, a presença da onça assume papel simbólico central, representando a interseção entre os mundos humano e espiritual. Conforme Roger Bastide (1971; 2001) e Pierre Verger (1981), animais totêmicos como a onça são elementos fundamentais no imaginário das religiões afro-brasileiras, atuando como mediadores

entre o indivíduo e o sagrado, e vinculando o sujeito à ancestralidade. Mircea Eliade (2010) reforça que, em contextos rituais de iniciação, a metamorfose animal funciona como experiência de contato com o transcendente, simbolizando força, proteção e transformação. Já Eduardo Viveiros de Castro (1996) aponta ainda que, no perspectivismo ameríndio, a transição entre estados humanos e animais revela a possibilidade de múltiplos pontos de vista e modos de ser, fundamentais para a compreensão do cosmos indígena. Assim, na narrativa de Vieira Junior, a transformação de Zeca Chapéu Grande — percebida na cena em que Donana enxerga o filho metamorfoseado em onça — evidencia sua aproximação com as forças espirituais e com sua própria ancestralidade. Esse processo de metamorfose consagra a onça enquanto alegoria do elo entre humano e sagrado, reforçando o papel dos elementos mítico-animais na reconfiguração subjetiva e coletiva das comunidades negras e rurais do Brasil.

Já no episódio em que Donana “fez reza, pediu licença aos encantados da mata e laçou o filho, como se ligasse um bezerro para derrubá-lo”, a narrativa de Torto Arado atinge um dos pontos de maior densidade simbólica e antropológica (Vieira Junior, 2019, p. 174-175). O esforço materno de conter Zeca Chapéu Grande — nu, coberto de feridas, exalando cheiro forte, gritando e tentando fugir, enquanto era conduzido até o curador João do Lajedo — não se restringe a uma tentativa de contenção física. Ao contrário, revela a busca ativa pelo manejo de forças espirituais que atravessam o cotidiano daquela comunidade, traduzindo o sofrimento em termos de uma cosmologia própria, na qual doença, loucura e encantamento constituem dimensões imbricadas do mesmo fenômeno.

Neste contexto, a figura da onça, já previamente analisada como símbolo de força, metamorfose e ancestralidade, ressurge como metáfora dos desafios enfrentados pelas comunidades negras para preservar e ressignificar suas tradições diante das adversidades históricas — externas, como a opressão e o preconceito, e internas, como o sofrimento psíquico e a ameaça da desagregação familiar. A intervenção de Donana, ao mobilizar rezas, pedir licença aos encantados e buscar a medicina mágica do curador João do Lajedo, exemplifica o recurso aos saberes ancestrais e aos sistemas tradicionais de cura — práticas reconhecidas pelos estudos clássicos da antropologia brasileira (Landes, 1947; Bastide, 1971; 2001) como fundamentais para a resistência, a coesão social e a afirmação identitária das populações quilombolas.

Ao recusar o abandono ou a medicalização simplificadora da experiência de Zeca, a narrativa literária reconhece os rituais de cura, os estados de transe e as relações com os encantados como estratégias legítimas de enfrentamento do sofrimento, de recomposição do equilíbrio psicossocial e de afirmação política frente ao estigma e à exclusão. Nesse sentido, a

trajetória de Zeca Chapéu Grande transcende qualquer diagnóstico restrito à patologia mental, inscrevendo-se no domínio do sagrado e do coletivo, onde a cura só é possível mediante a mobilização das forças ancestrais e do reconhecimento dos vínculos territoriais e espirituais que sustentam a vida em comunidade – como previsto no art. 2º do Decreto nº 4.887/2003.

Assim, a cena de Donana laçando o filho, acompanhada pela comunidade e ritualizada na casa do curador, é expressão máxima da “trajetória histórica própria” dessas populações, dotadas de relações territoriais e espirituais específicas, onde o sofrimento e a cura não podem ser apartados do pertencimento coletivo, da ancestralidade e do reconhecimento de direitos culturais e territoriais. Portanto, a leitura desse fragmento evidencia que a condição de Zeca Chapéu Grande, longe de se restringir a um distúrbio mental isolado, é expressão de uma espiritualidade enraizada nas práticas tradicionais de matriz africana, conformando modos de existência e resistência próprios das comunidades quilombolas brasileiras.

6.4 ANCESTRALIDADE HUMANA

“Foi naquele período, nas festas de Jarê que continuavam a acontecer, mais modestas, mas na esperança de se mobilizar o panteão de encantados para que trouxessem a chuva e a fertilidade à terra, que apareceu uma misteriosa encantada” (Vieira Junior, 2019, p. 80). O trecho destacado ilustra não só contexto de estiagem enfrentado pela comunidade de Água Negra, onde as festividades de Jarê, embora reduzidas em escala, permanecem como um símbolo de resistência e de apelo por intervenção divina para a restauração das condições ambientais. Como também é neste cenário de adversidade que a narradora da terceira parte do livro *Torto arado* se manifesta pela primeira vez, assim

quando ela se anunciou como Santa Rita Pescadeira, os tambores silenciaram e uma comoção tomou conta dos presentes. Era possível distinguir os questionamentos no meio da audiência, se a encantada de fato existia ou não, e por que até então não havia se manifestado, já que aquele jarê era tão antigo quanto a fazenda e os desbravadores daquela terra (Vieira Junior, 2019, p. 80).

No fragmento acima, a encantada é apresentada de maneira abrupta, silenciando os tambores tocados na festa de Jarê daquele dia. Tal manifestação é de extrema importância para o desenvolvimento da trama, uma vez que sua apresentação à comunidade ocorre em um contexto específico: a comunidade vivia uma longa estiagem, situação que dialoga diretamente com o quase desaparecimento da encantada ao longo do tempo. Conforme explicado nos tópicos anteriores, sua figura vai se dissipando à medida que a atividade de mineração diminui, até quase se desfazer completamente com a destruição dos rios.

Naquele momento, com a roupa rota que vestia, mas com um véu antigo e esgarçado lhe cobrindo a cabeça, ouvimos sua voz fraca, quase inaudível, entoar uma cantiga, "Santa Rita Pescadeira, cadê meu anzol? Cadê meu anzol? Que fui pescar no mar". A encantada, apesar da idade de dona Miúda, dava giros hábeis na sala, ora como se jogasse uma rede de pesca no meio de todos, ora correndo em evoluções como um rio em fúria. Alguns pareciam estar perplexos e querendo desvendar o mistério da aparição. Outros sorriam, talvez incrédulos, achando que a velha Miúda havia enlouquecido e precisasse dos cuidados de meu pai (Vieira Junior, 2019, p. 80).

A cena se desenrola na casa de Zeca Chapéu Grande, sendo que a descrição da “roupa rota” e o “véu antigo e esgarçado” sugerem uma conexão com o passado, indicando que a personagem Miúda carrega consigo vestígios de uma história antiga que está sendo esquecida. Sua figura, no entanto, transcende o tempo, justamente porque serve como corpo para uma entidade espiritual que aparece, nesse contexto, para reviver memórias e tradições esquecidas. Assim, a roupa surrada que a personagem utiliza reafirma o esquecimento daquela entidade ancestral, enquanto o véu antigo e esgarçado representa a característica espiritual daquela aparição, uma vez que o véu é frequentemente associado a ritos religiosos.

Já a cantiga entoada pela encantada, "Santa Rita Pescadeira, cadê meu anzol? Cadê meu anzol? Que fui pescar no mar", é um elemento crucial na narrativa, porque a repetição da pergunta sobre o anzol simboliza a busca por algo perdido, como identificação da comunidade com a sua ancestralidade. Diante disso, os giros da encantada, “ora como se jogasse uma rede de pesca no meio de todos” representa a tentativa da Santa Rita Pescadeira em recuperar a sua ancestralidade através do lançamento de uma espécie de rede espiritual naquelas pessoas. Por outro lado, quando ela corre “em evoluções como um rio em fúria”, indica que, naquela movimentação há um fluxo intenso de memórias ancestrais que estão emergindo como ondas que trazem à tona os aspectos esquecidos da identificação daquele povo. Diante disso, a única reação possível das pessoas ali presentes seria a perplexidade. Como foi.

No entanto, a narradora revela que, tal como o vento, a encantada, em meio a seus giros, agarrou seu "braço com força" (p. 80), para proferir uma sentença que a marcaria profundamente. Essa sentença, que ressoaria em seu "espírito durante o tempo" que lhe restava "sobre a terra", é uma advertência sobre o destino da personagem: "de seu movimento virá sua força e sua derrota" (p. 81). A declaração sugere uma dualidade inescapável, onde o movimento — uma metáfora para sua trajetória e ações — tanto capacita quanto condena Bibiana, destacando uma tensão entre a liberdade para escolher e fatalidade que ela carregará.

Quando amanheceu, havia muitas nuvens e o céu era um algodoal espesso e morno. Vagava acima da terra, entre o milharal, acima do rio, sem que fosse

possível ver o meu reflexo no espelho d'água. O ar estava pesado e foi ficando difícil me mover, até que, tomada pelo estupor, fiquei completamente imóvel ante o inesperado. Assim como chegou de repente, todo o peso se dissipou com o sopro da terra, como um rasgo afastando a vileza que havia deixado o ar dilatado e opressivo. Um grito atravessou o espaço como um sabre afiado. Tudo foi se tingindo de vermelho e segui o rastro do rio de sangue que corria, não se sabia de onde (Vieira Junior, 2019, p. 206).

Sem corpo, sem reflexo. Sem seu cavalo. Assim, a narradora-protagonista, Santa Rita Pescadeira, se manifesta pela primeira vez na terceira parte do livro. Não há informações explícitas sobre a morte de Miúda; apenas uma metáfora que alude ao seu falecimento, apresentada no início do capítulo um da terceira parte do romance, intitulado “Rio de sangue”, veja: “meu cavalo morreu e não tenho mais montaria para caminhar como devo” (p. 203).

O fragmento em destaque revela uma atmosfera intensamente carregada de elementos que, inicialmente, refletem a perda de identidade e a angustiante busca da encantada pela manutenção de sua ancestralidade, sendo que a descrição de um ar pesado e a dificuldade de se movimentar, imersos em um estado de paralisia diante do inesperado, intensificam a sensação de tensão e desespero na narrativa. Entretanto, a súbita dissipação desse peso “como o sopro da terra”, se dá quase como uma intervenção das forças naturais que, de maneira quase sobrenatural, viabilizam o reencontro da comunidade com sua ancestralidade.

Esse momento da narrativa estabelece um vínculo decisivo entre o mundo natural e o resgate da ancestralidade das personagens, sugerindo que as intervenções do maravilhoso operam como mediadoras dessa reconciliação — tema a ser aprofundado na conclusão do capítulo. A descrição do céu como “um algodão espesso e morno” compõe uma ambiência nebulosa e quase opressiva, que insinua confusão e desorientação; a cena em que a entidade “vagava acima da terra, entre o milharal, acima do rio” intensifica essa atmosfera, convertendo-a em inquietação palpável, espécie de desespero silencioso. Parece tratar-se da tentativa da encantada de recuperar uma forma de presença, lutando contra a invisibilidade que a aprisiona desde a morte de Miúda. A impossibilidade de ver-se refletida no espelho d'água — agora desprovida de corporeidade — além de representar a perda do corpo como meio de inscrição no mundo, evidencia também a dolorosa experiência do esquecimento que a encantada experimentou após a morte da personagem. A ausência de reflexo, portanto, sublinha a anulação identitária e o anseio da narradora por reconstituir sua identidade e restabelecer a ligação com o plano material. No entanto, a figura de Santa Rita Pescadeira, permanece, ainda, esquecida, pois:

Nos momentos de forte emoção meu horizonte se embota, transbordo para os lados, não consigo reunir o que me compõe. Se ainda pudesse montar um cavalo..., mas ninguém se recorda de Santa Rita Pescadeira. Não há curador

na casa de jarê. Aos poucos vão desaprendendo, porque há muita mudança na vida de todos (Vieira Junior, 2019, p. 206).

O fragmento destacado, confirma a análise do trecho anterior, porque agora a personagem transmite, através de seus pensamentos, a tensão e o drama de enfrentar o esquecimento. Nessa perspectiva, a expressão "meu horizonte se embota" representa uma visão obscurecida e a incapacidade de vislumbrar o futuro e a própria essência, refletindo, de maneira metafórica, a crise interna enfrentada pela personagem e sua luta incessante para preservar sua identidade em meio a intensas turbulências emocionais decorrentes das adversidades recém enfrentadas. Além disso, a afirmação "não consigo reunir o que me compõe" deixa evidente a fragmentação do eu da personagem, representando a perda da coesão interna que define a sua identidade perante o mundo humano. Nas palavras da narradora: "aos poucos vão desaprendendo, porque há muita mudança na vida de todos" (p. 206). Assim, "me desfiz numa fina chuva que agitou as vidas que pelejavam para salvar Severo, no meio do nada" (Vieira Junior, 2019, p. 207).

6.5 RENASCIMENTO

"Quando Bibiana retornou com a roupa suja de sangue, a mãe percebeu que algo havia se rompido dentro da filha, para todo o sempre" (Vieira Junior, 2019, p. 207). Este momento marca uma evidente transformação na postura de Bibiana, a qual pode ser compreendida à luz das teorias de Frantz Fanon sobre descolonização e resistência. Fanon (2022, p. 48) argumenta que "a imobilidade à qual o colonizado está condenado só poderá ser revertida se ele decidir pôr fim à história da colonização, à história da pilhagem, para fazer existir a história da nação, a história da descolonização". Aplicando essa perspectiva ao romance, a evolução de Bibiana de uma postura passiva para uma atitude mais ativa, reflete a necessidade de uma ruptura com o passado opressor e a busca por uma nova identidade emancipadora.

Essa teoria de Fanon ilustra perfeitamente o significado da mudança da personagem. Pois é a partir do rio de sangue em que Severo se transformou que Bibiana decide pôr fim à história do colonizador. Dessa forma, a transformação interna de Bibiana reflete uma ruptura não apenas pessoal, mas também metafórica, porque passa a representar a luta coletiva da comunidade pela emancipação e o reencontro da ancestralidade perdida.

Não pude mais conter a vontade de cavalgar pelos campos, de nadar pelos rios e deslizar sobre a terra com pés e corpo. (...) Deslizei para o leito de Bibiana como um sopro. Primeiro quis confortar sua dor, que crescia como a capoeira num campo abandonado. Adentrei seu fôlego para ocupar o vazio de seus olhos, para que a minha presença fosse tão intensa como se a envolvesse em

abraços. Mas havia esquecido a energia de cavalgar um corpo, e como era bom estar de novo envolvida nos rios de sangue, na chama de um peito que pulsava vivo, nos olhos embotados, nos desejos e na liberdade. Levantei Bibiana da cama, andei de um lado a outro, ergui seus braços a cada volta que dava na sala, venerei com a ponta dos dedos cada fração da pele escura. Caminhar pela casa no alto da madrugada se tornou pouco diante da vastidão do mundo e do que, juntas, poderíamos fazer. Cada mulher sabe a força da natureza que abriga na torrente que flui de sua vida (Vieira Junior, 2019, p. 259-260).

A retomada física da encantada Santa Rita Pescadeira na narrativa, ao se manifestar por meio do corpo de Bibiana, representa a materialização da ancestralidade africana transplantada ao Brasil pelo processo de escravização. Seu papel ultrapassa o aspecto mágico do enredo, constituindo-se como elemento obrigatório para o resgate da memória coletiva e a reconfiguração identitária da comunidade de Água Negra. A encantada, longe de ser apenas um recurso mágico do enredo, personifica a presença pulsante das raízes históricas e culturais que conformaram aquela coletividade ao longo das gerações.

Essa dimensão literária dialoga diretamente com os critérios jurídicos estabelecidos pelo art. 2º do Decreto nº 4.887/2003, que reconhece como remanescentes de quilombos os grupos com trajetória própria e forte vínculo com suas origens negras, articulados pela resistência à opressão histórica. A narrativa, ao acompanhar o processo de autodefinição e afirmação do pertencimento quilombola, evidencia como as práticas culturais e religiosas (a exemplo do Jarê) são centrais para a manutenção da identidade e para a legitimação dos direitos territoriais diante do Estado brasileiro.

Por fim, é justamente a convergência das trajetórias de escravizados, colonizadores e colonos na região da Chapada Diamantina que viabilizou a constituição dessas comunidades. A busca por morada após o declínio do ciclo do diamante, aliada ao sincretismo religioso e ao fortalecimento de vínculos comunitários, permitiu a formação de espaços marcados por relações territoriais específicas e uma ancestralidade resistente, como estabelece a legislação nacional.

No romance, a dinâmica da manifestação da encantada por meio dos corpos das personagens — especialmente Bibiana e Belonísia — atinge sua expressão máxima quando Santa Rita Pescadeira incorpora o corpo de Belonísia, transformando-o em montaria e, assim, costura passado e presente em um mesmo ato de insurgência.

A própria encantada narra que, em determinado momento, atravessou o terreiro para unir-se ao corpo de Belonísia e assim vagar pela terra. Contudo, “foi cavalgando seu corpo que senti que o passado nunca nos abandona” (Vieira Junior, 2019, p. 261). Nesse relato, Belonísia emerge como “a fúria que havia cruzado o tempo”, representante de uma linhagem feminina

que remete a Donana — mulher que “ergueu casa e roça com a força de seu corpo” e sangrou o último marido “como se sangra uma caça” (p. 261).

A incorporação, nesse contexto, ultrapassa o mero expediente fantástico: constitui-se como materialização, no corpo silenciado de Belonísia, da continuidade da força ancestral, evidenciando que a resistência forjada por “gente forte que atravessou um oceano” (p. 261) permanece pulsante nos descendentes. O romance, portanto, extrapola a trajetória individual das personagens para afirmar uma identidade coletiva quilombola cujo fundamento é a memória ancestral — elemento crucial tanto para a reivindicação de direitos territoriais quanto para a afirmação político-espiritual de um povo historicamente invisibilizado.

Ainda, a evocação da figura de Donana, uma mulher que pariu em silêncio no canavial, que sangrou seu marido como caça e enterrou outros dois, reforça a ideia de que a história do povo negro é marcada por dor, perda e violência, mas também por uma extraordinária capacidade de resiliência e adaptação. Ao montar o corpo de Belonísia, Santa Rita Pescadeira revela que o passado de opressão e luta não está distante, mas sim entranhado na vida presente. Assim, a menção ao povo que “atravessou um oceano, que foi separado de sua terra” (p. 261) reforça a experiência traumática da diáspora africana, ao mesmo tempo em que converge com a “presunção de ancestralidade negra relacionada à resistência à opressão histórica sofrida”, conforme disposto no Art. 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

É diante dessa ancestralidade que a personagem Salomão sucumbe:

A onça caiu sobre a borda do fojo, sustentando o corpo com as garras para não ser lançada em definitivo para o buraco. Assustou-se com a armadilha escondida no meio da mata, coberta de taboa seca e palha de buriti. Há quem jure que capatazes usaram as mesmas armadilhas de caça para capturar escravos fugidos no passado. A onça caiu com as presas enterradas no chão. Retirou uma porção de terra da boca. Não, era uma armadilha tola para capturar uma caça. Mas antes que levantasse, se abateu sobre seu pescoço um único golpe carregado de uma emoção violenta, que até então desconhecia. Sobre a terra há de viver sempre o mais forte (Vieira Junior, 2019, p. 261-262).

Nesse trecho, a *onça*, representando Salomão, o fazendeiro e a força opressora colonial, enfrenta a armadilha criada com as ferramentas e conhecimentos ancestrais dos escravizados. A personagem Belonísia, descrita anteriormente como alguém que encarna a linhagem de pessoas que suportaram a opressão, representa, agora, a resistência enraizada na sabedoria de seus antepassados, na sua conexão com a terra e no sofrimento herdado. Ao revelar essa perspectiva, o artifício que captura essa onça resgata a memória histórica das armadilhas usadas para caçar escravizados fugidos, reafirmando que a violência do colonizador retorna sobre ele

próprio. Nessa perspectiva, Fanon argumenta que "o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado puro, e só se curvará diante de uma violência maior" (Fanon, 2022, p. 58). A *onça* é a materialização dessa força irracional e brutal do colonizador, que acredita no seu poder imbatível, mas se vê vulnerável quando confrontado pela força maior da ancestralidade e da memória dos oprimidos. Assim, a emoção violenta que abate a Salomão é carregada não apenas de força física, mas de uma energia histórica e espiritual, transcendendo a brutalidade colonial e representando a resiliência dos escravizados.

A queda do fazendeiro, com as unhas enterradas no chão, traduz a derrota do opressor diante da persistência de uma força muito maior do que a violência infligida: trata-se da força ancestral, da resistência construída ao longo das gerações que enfrentaram a escravidão e o colonialismo, mas mantiveram viva a luta e o conhecimento coletivo. Nesse sentido, Belonísia, herdeira desse legado, encarna uma violência libertadora, capaz de confrontar e superar a violência do colonizador.

O golpe final, carregado de uma emoção violenta, é mais do que uma simples ação física; é o resultado de uma luta histórica em que a opressão só pode ser desmantelada pela força vital e espiritual daqueles que detém a presunção de ancestralidade negra relacionada à resistência à opressão histórica sofrida. Em vista disso, "sobre a terra há de viver sempre o mais forte" (Vieira Junior, 2019, p. 262), porque, na história narrada em *Torto arado*, o mais forte não é necessariamente o mais violento, mas sim aquele que resiste, persiste e se conecta com a terra e com suas raízes ancestrais. A vitória não é apenas das personagens; é de todas as gerações que elas representam.

7 FRATURA

Após examinar as diversas dimensões do romance, faz-se necessária uma inflexão no percurso deste trabalho. Neste ponto, abandono o exame puramente literário para assumir uma postura crítica e propositiva, voltada à formulação de conceitos e alternativas diante do quadro apresentado pela obra analisada à luz da legislação brasileira. O objetivo deste capítulo é avançar para uma nova reflexão. Considerando-se que grande parte da legislação, ao atenuar práticas historicamente opressoras, revela certa condescendência com o passado colonial e, assim, permanece como resultado direto de uma profunda herança colonial ainda vigente no país, cabe indagar: de que modo seria possível transformar, de maneira efetiva, um quadro legislativo e institucional ainda marcado por profundas heranças coloniais? Como ultrapassar a atenuação de práticas historicamente opressoras, frequentemente promovida por dispositivos legais, para promover uma ruptura radical com o passado colonial que ainda estrutura, em parte, a sociedade e o Direito brasileiro?

No meu entendimento, a superação de uma legislação fundada em princípios colonizadores exige uma ruptura radical — aqui denominada *fratura legislativa* — com as normas atualmente vigentes, ainda impregnadas pela lógica colonial de exploração da terra e dos corpos, distanciadas da realidade vivida pelas comunidades quilombolas e tradicionais descritas no romance. A experiência desses grupos revela uma relação singular com o território, orientada pela ancestralidade e por uma concepção ecológica integrada. Nesse sentido, a *fratura legislativa* implicaria romper com o modelo jurídico estatal — colonizador e distante — e incorporar, na construção de uma nova normativa, a cosmovisão das comunidades quilombolas como a de Água Negra, cuja interação com a terra se estrutura sobre bases orgânicas, espirituais e relacionais. Enquanto o direito estatal permanece ancorado em lógicas de dominação, exploração e segregação, orientadas sobretudo para o lucro, essas comunidades sustentam uma conexão indissociável com o ambiente natural, o que torna evidente a necessidade urgente dessa *fratura*.

Esse conceito tem origem nas reflexões de Malcom Ferdinand, em *Uma ecologia decolonial* (2022), obra na qual o autor demonstra que a crise ecológica contemporânea decorre diretamente das práticas coloniais de exploração de territórios, recursos naturais, populações e seus saberes ancestrais. Para alcançar a justiça ambiental, sustenta Ferdinand, é indispensável romper radicalmente com essas práticas colonizadoras e valorizar os conhecimentos tradicionais dos povos quilombolas, indígenas e africanos.

A ecologia decolonial funciona, portanto, como um mote que “questiona as violências

infligidas a humanos e não humanos pelo *habitar colonial*” (Ferdinand, 2022, p. 210). Em outras palavras, a colonização não se limitou somente à exploração dos povos colonizados, mas expandiu-se também à exploração e destruição dos ambientes naturais habitados por esses povos. O habitar colonial é a forma violenta como as sociedades coloniais ocuparam territórios, impondo suas próprias formas de vida, relações sociais e econômicas de dominação, explorando tanto corpos humanos (especialmente os negros) quanto a natureza, vista meramente como recurso a ser extraído.

Em alusão aos porões dos navios negreiros, o autor, por meio de uma metáfora, diz que “sair do porão é um confronto necessário com essa violência devoradora de mundo” (Ferdinand, 2022, p. 210). O porão do navio negreiro representa, portanto esse espaço de extrema violência, desumanização e opressão histórica das condições sub-humanas impostas aos africanos trazidos como escravizados às Américas. Sair dele significa reconhecer e confrontar essa violência histórica profunda e sistêmica - não apenas contra pessoas negras, mas também contra a natureza que sustenta a vida. Logo, a única maneira efetiva de superar a violência colonial estrutural (que destrói simultaneamente os ambientes e os povos) é reconhecê-la, enfrentá-la e desconstruí-la radicalmente.

Para superar os obstáculos impostos pelo próprio Estado, é imprescindível reconhecer, antes de tudo, que a estrutura jurídica e política brasileira permanece marcada pela herança colonial. Essa herança manifesta-se de modo evidente em legislações que suavizam práticas opressoras e demonstram condescendência em relação a processos violentos de dominação colonial e escravista. Essa perspectiva fica explícita, por exemplo, na análise do artigo 149 do Código Penal, no qual o legislador optou pelo uso do termo “análoga”, atenuando a gravidade da escravização no contexto laboral, em vez de nomear explicitamente essa condição pelo que de fato é: a escravização direta de um ser humano por outro, *in verbis*:

Reduzir alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto: Pena - reclusão, de dois a oito anos, e multa, além da pena correspondente à violência (Brasil, 1941, Ar. 149).

Assim, como pesquisador e formador de pensamento acadêmico, discordo do emprego da expressão “redução à condição análoga à de escravo”. Defendo que, quando uma pessoa se encontra efetivamente submetida a trabalhos forçados ou degradantes, não se trata de mera condição análoga, mas de escravização de fato. Assim, considero que a redação do artigo 149

do Código Penal atenua a gravidade da situação vivenciada pelas vítimas, pois não caracteriza com a devida precisão a violação dos direitos humanos que ocorre nesses casos.

Diante disso, proponho a revisão desse entendimento, a fim de que se reconheça a prática como escravidão contemporânea em sentido estrito, afastando qualquer suavização do termo que possa ser interpretada como condescendência. Esse novo olhar reforça a necessidade de responsabilizar, de maneira efetiva, aqueles que submetem outras pessoas à exploração laboral em condições equiparáveis ao período escravocrata, ainda que sem os rótulos históricos de escravidão formal.

Superar tais obstáculos implica necessariamente uma profunda reconfiguração da relação que se estabelece com o direito, o meio ambiente e as comunidades historicamente oprimidas. Não é suficiente realizar correções pontuais na legislação ou inserir dispositivos específicos para a proteção das populações quilombolas ou indígenas. Torna-se imprescindível romper com a lógica colonial subjacente ao sistema jurídico vigente, reconhecendo a inseparabilidade entre a luta por justiça ambiental, justiça racial, valorização das identidades ancestrais e o reconhecimento integral dos povos colonizados como sujeitos de direito. Essa transformação demanda uma dupla ação: em primeiro lugar, exige-se o reconhecimento explícito das raízes coloniais presentes no Estado e nas suas práticas legislativas; em segundo, requer-se um esforço político-jurídico voltado à implementação de uma nova ética relacional não predatória, que promova tanto a equidade social quanto uma relação equilibrada com a natureza. Em suma, é necessário elaborar uma legislação política e ecológica que transcenda a mera preservação da natureza como objeto externo, compreendendo justiça social, racial e ambiental como dimensões intrinsecamente articuladas.

Essa *fratura* só pode ocorrer mediante a construção de uma legislação que supere definitivamente a dicotomia colonial entre humanidade e natureza, colonizador e colonizado, sujeito e objeto, conforme propõe Ferdinand: “o desafio não é somente a aplicação efetiva de direitos humanos estendidos ao conjunto da população das Américas, da Europa e do Caribe” é “acima de tudo, abrir um espaço de fala que restaure a dignidade desses povos e comunidades por meio do reconhecimento de sua história no convés do navio-mundo” (Ferdinand, 2022, p. 263). Para ele, é preciso avançar para uma perspectiva jurídica e social que considere as comunidades quilombolas e indígenas como sujeitos fundamentais na elaboração das políticas públicas e, é somente com essa mudança radical, passando pelo reconhecimento da colonialidade estrutural e pela valorização das cosmovisões ancestrais dos povos tradicionais, que poderemos superar os obstáculos impostos pelo próprio Estado.

A adoção da perspectiva de uma ecologia decolonial possibilita a elaboração de um

arcabouço legislativo comprometido com a dignidade humana, com a justiça histórica e com o respeito incondicional à vida em todas as suas manifestações. No romance estudado, “a dignidade desses povos e comunidades por meio do reconhecimento de sua história no convés do navio-mundo” (Ferdinand, 2022, p. 263) é restaurada e, a ecologia descolonizadora proposta por Malcom Ferdinand encontra profunda correspondência com a relação visceral que as personagens têm com a terra. Isso se dá por meio do gesto significativo e poético da personagem Zeca Chapéu Grande em colocar os ouvidos no chão “voltado para o seu interior, para decidir o que usar, o que fazer, onde avançar, onde recuar. Como um médico à procura do coração” (Vieira Junior, 2019, p. 100), refletindo as ideais defendidas por Ferdinand, que propõe uma ruptura radical com as estruturas coloniais que dissociaram os seres humanos da natureza, tratando-a apenas como recurso a ser explorado.

Fica evidente, portanto, que Zeca Chapéu Grande e Belonísia personificam uma compreensão da terra como entidade viva, ligada à existência comunitária e ancestral da terra. Essa conexão expressa uma visão ecológica fundada na reciprocidade e no cuidado permanente. Em outras palavras, ao colocarem os ouvidos na terra, as personagens estão ouvindo as vozes ancestrais, reconhecendo sua herança negra e sua condição histórica frente às opressões sofridas. Dentro dessa perspectiva, o exame minucioso da terra “como um médico à procura do coração” (p. 100), não é apenas um recurso literário. É, antes de tudo, uma manifestação de uma cosmovisão ancestral africana, recuperada na comunidade quilombola, que vê na natureza uma entidade viva e sagrada, interligada diretamente à sobrevivência física, cultural e espiritual.

Ferdinand propõe o reconhecimento da intrusão¹⁷ da Mãe Terra (Ayiti¹⁸) no mundo moderno, destacando a impossibilidade de “enfrentar a crise ecológica e restabelecer coletivamente uma relação matricial com a Terra sem se desfazer da construção colonial da modernidade, sem confrontar seus racismos, suas desigualdades e seu patriarcado (Ferdinand, 2022, p. 270). Nesse aspecto, o romance evidencia essa proposta, ao mostrar que a luta por direitos territoriais quilombolas e pelo reconhecimento das práticas ancestrais constitui uma luta ecológica intrinsecamente ligada ao combate à dominação colonial dos corpos negros e da natureza.

A vitória de Bibiana, Belonísia e Santa Rita Pescadeira representa a retomada coletiva da relação matricial com a terra, rompendo com os padrões racistas, patriarcais e exploratórios herdados da modernidade colonial denunciada por Ferdinand. Para transformar a colonialidade

¹⁷ Ato ou efeito de introduzir-se, sem direito ou sem título, em local, sociedade, cargo, dignidade, benefício etc.

¹⁸ Ayiti: Versão crioula de Haiti, corresponde ao nome dado pelos Taíno à ilha que eles consideravam como Mãe Terra e significa “terras de altas montanhas” (FERDINAND, 2022, p. 270).

enraizada no Estado brasileiro, conforme propõe o autor, o romance oferece um exemplo elucidativo: é necessário *fraturar* o presente e restaurar a visão ancestral da terra como sujeito, reconhecendo a indissociabilidade entre justiça ambiental e justiça racial, por meio da valorização da experiência histórica e cultural das comunidades quilombolas como fundamento para um novo modelo relacional com o meio ambiente. Assim, ao buscar o coração da terra, as personagens demonstram essa relação matricial destacada por Ferdinand, revelando o horizonte de transformação apontado conjuntamente pela ecologia decolonial e pelo romance. Entretanto, essa nova perspectiva depende diretamente da *fratura* na lógica colonial que ainda permeia as políticas públicas e governamentais, tornando-as mais sensíveis, conscientes e capazes de integrar e proteger as formas ancestrais e ecologicamente equilibradas de existir.

Em síntese, este capítulo buscou ultrapassar os limites da análise literária tradicional para propor uma reflexão crítica e conceitual acerca da necessidade urgente de transformação no arcabouço legislativo e institucional brasileiro, ainda profundamente permeado pela lógica colonial. A concepção de *fratura legislativa*, aqui formulada, defende uma ruptura radical com as normas jurídicas vigentes, que reproduzem padrões de exploração e segregação herdados da colonização. Essa ruptura implica reconhecer e valorizar as cosmovisões das comunidades quilombolas, exemplificadas no romance por Água Negra, cujas relações com o território são fundamentadas na ancestralidade e numa perspectiva ecológica integrada.

A *fratura legislativa* proposta neste capítulo apresenta-se como um caminho fundamental para a superação da profunda herança colonial que ainda limita a realização plena de uma parcela expressiva da população brasileira. A experiência literária oferecida pela obra de Vieira Junior, interpretada à luz das reflexões teóricas de Ferdinand, demonstra a viabilidade dessa transformação e convoca para uma ação prática e imediata. Ao adotar uma perspectiva que reconhece a terra como sujeito ativo e as comunidades tradicionais como protagonistas legítimas de suas histórias, é possível avançar na direção da construção de um modelo jurídico e social inclusivo, capaz de garantir a igualdade plena entre todos os cidadãos brasileiros.

Essa proposta de *fratura legislativa* visa, em última instância, romper radicalmente com o legado colonial ainda presente no ordenamento jurídico e social do Brasil. Trata-se, portanto, de promover uma transformação legislativa profunda e abrangente, inaugurando um novo paradigma de relações humanas e ambientais, pautado pela equidade e pelo respeito integral à diversidade cultural e ecológica. Ao reconhecer e valorizar as cosmovisões ancestrais relacionadas à terra e à natureza, promove-se uma descolonização efetiva que não apenas beneficia comunidades quilombolas ou indígenas isoladamente, mas estabelece um fundamento robusto para a equidade e a justiça social, racial e ambiental em todo o país. Nesse sentido, a

fratura legislativa é mais que uma ruptura: é a abertura para uma nova forma de coexistir, baseada na reciprocidade, no respeito às diferenças e na busca permanente pela justiça social integral. Assim, a análise crítica do romance, aliada à reflexão sobre o Direito e a sociedade, não só evidenciou a urgência da *fratura legislativa*, mas também transformou meu modo de perceber e atuar diante dos desafios impostos pela herança colonial no Brasil contemporâneo.

8 CONSIDERAÇÕES

Quando decidi ingressar no mestrado, ao elaborar meu projeto, partia de uma visão específica de mundo. Contudo, ao concluir essa trajetória, percebo o quanto minha perspectiva foi transformada. No contato com a literatura, o conhecimento que eu possuía foi atravessado por novas experiências e leituras, e, ao longo desses pouco mais de vinte e quatro meses, reorganizei meus sentidos e sentimentos. Passei a interpretar a obra a partir das minhas próprias inquietações, daquilo que me constitui como sujeito. Assim, busquei absorver saberes diversos, nos quais mergulhei com intensidade, e ainda me encontro nesse processo de descoberta contínua.

Antes, a obra me cativava; hoje, posso afirmar que sinto profundo orgulho por ter escolhido *Torto arado* como objeto de pesquisa. Ao longo de meus estudos, compreendi que a narrativa envolve os leitores de maneira intensa, principalmente por se apoiar em fundamentos sólidos. Seu arcabouço, afinal, deriva da tese de doutorado do próprio autor, que entrelaça os conceitos elaborados ao longo de sua formação e atuação como geógrafo do INCRA, além de incorporar os saberes construídos em sua trajetória acadêmica. Esse conjunto de influências faz toda a diferença na escolha de determinadas palavras, como “movimento” e “identificação”, termos que revelam elementos da poética da narrativa, reforçando a singularidade da obra.

Ao longo deste estudo, busquei examinar com profundidade as intersecções complexas entre a literatura e o direito por meio da análise da obra literária. Meu objetivo inicial era apenas identificar as relações da narrativa com a ciência do direito, especificamente com o que os operadores do direito chamam de Direitos Fundamentais. Assim o fiz. Para além disso, aprendi novas abordagens e tentei traduzir, a partir da minha perspectiva, a obra, a fim de demonstrar ao leitor desse estudo como o autor do romance utiliza sua extensa experiência laboral, jurídica e acadêmica sobre regularização fundiária quilombola para sustentar a estrutura narrativa do romance. Nesse aspecto, posso afirmar, com segurança, que este objetivo foi plenamente alcançado, pois evidencio detalhadamente o uso preciso e fundamentado do Decreto nº 4.887/2003 que “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos” de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 como pilares para a trama construída por Vieira Junior.

Em primeiro lugar, analisei, o modo como a obra aborda a questão do trabalho escravo contemporâneo. Ao comparar as situações retratadas na comunidade fictícia de Água Negra com casos reais ocorridos no Brasil, ficou evidente como a herança escravagista ainda se faz

presente nas relações trabalhistas contemporâneas. Essa herança se manifesta na exploração sistemática e na escravização de pessoas negras e socialmente vulneráveis. Assim, o estudo do conceito de trabalho mostrou que as condições vivenciadas pelas personagens refletem diretamente a realidade de alguns trabalhadores rurais brasileiros, que ainda hoje são submetidos a práticas desumanas e a intensa exploração, potencializada pela omissão estatal. Isso me conduziu a questões, cuja resposta propus no capítulo anterior intitulado de “Fratura”.

Sob esse viés, outro ponto crucial da obra reside na função social da terra, que atua como pano de fundo da narrativa e permeia cada camada do enredo. Com base nos dispositivos constitucionais, o autor insere gradualmente a perspectiva jurídica prevista na Constituição Federal, possibilitando que o véu da ignorância seja rompido e um novo saber se construa. Nesse processo, evidencia-se a importância do direito à terra, concebido como fundamento para a subsistência física e temporal das comunidades, bem como elemento de identificação cultural e promotor de autonomia econômica e política — sobretudo para as populações quilombolas.

Observe-se que esse despertar jurídico e social já sinaliza uma tentativa de descolonização do pensamento por parte dos legisladores brasileiros. Com efeito, para que o Estado Brasileiro pudesse reconhecer no seu arcabouço normativo os "remanescentes das comunidades dos quilombos" como "grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida" (Brasil, 2003, p. 2), foi imprescindível revestir a legislação de perspectivas pós-coloniais, fundamentando-se num conhecimento prévio e crítico sobre as condições sociais, históricas e territoriais vivenciadas por essas comunidades no Brasil contemporâneo. Nesse sentido, esse florescer teórico-legislativo confere à obra analisada a dimensão de um romance de formação, no qual a consciência acerca da função social da terra evolui ao longo da narrativa, sustentada por normas constitucionais que asseguram tanto o bem-estar coletivo quanto a preservação ambiental, consolidando o direito fundamental à terra como reconhecimento da propriedade definitiva das comunidades quilombolas. Embora a narrativa não explicitamente esse processo jurídico, o indicativo concreto reside justamente na vitória das protagonistas sobre Salomão, figura emblemática da colonialidade, evidenciada na frase: “sobre a terra há de viver sempre o mais forte” (Vieira Junior, 2019, p. 262).

Além disso, este estudo aborda em profundidade como a violência doméstica atravessa os corpos das mulheres. No romance, as personagens femininas - especialmente Belonísia e Maria Cabocla - carregam em seus corpos as marcas das múltiplas formas de violência vivenciadas por mulheres, seja em ambientes rurais ou não. A narrativa utiliza a literatura, de

modo magistral, para retratar como a violência no ambiente domiciliar, muitas vezes velada, funciona como mecanismo de controle que mantém as mulheres em condições de subjugação, refletindo a ausência de medidas legislativas e educacionais aptas a protegê-las de agressões contra suas vidas. No entanto, a perspectiva adotada pela narrativa acerca das nuances desse problema social é mais profunda do que se percebe à primeira vista. Isso se dá porque o autor faz referência, ainda que de forma velada, às redes de apoio que poderiam amparar mulheres em casos de violência física, psicológica, moral, sexual ou patrimonial. Essa menção não é fortuita: a comunidade quilombola de Água Negra foi criada por meio do chamado “sistema de moradas”, cujo núcleo se organiza em torno do líder daquele agrupamento. No caso da personagem Belonísia, a casa de seu pai, Zeca Chapéu Grande, constitui o ponto central dessa estrutura.

Mas qual a relação que esse sistema tem com a violência doméstica enfrentada por Belonísia e Maria Cabocla? Note-se que a violência ocorre justamente quando Belonísia se afasta do sistema de moradas ao se unir a Tobias, rompendo com a rede de apoio à qual pertencia. Essa transição é fundamental na narrativa, pois ilustra a ideia de que, em uma sociedade patriarcal e machista, sempre que uma mulher se encontrar desamparada, surgirá condições propícias à perpetração da violência. Paralelamente, ao mesmo tempo em que Belonísia sofre agressões, ela se converte em rede de proteção para Maria Cabocla, que enfrenta um ciclo de abusos ainda mais grave. Desse modo, o vínculo entre elas se fortalece a ponto de, naquele pedaço de terra, dentro de uma casa de barro, vivenciarem instantes de genuína ternura. Esses momentos nos levam a refletir sobre a humanidade muitas vezes esquecida dessas mulheres; ali, podem se abrir, ser vulneráveis, demonstrando como um ambiente domiciliar seguro fornece espaço para amor e afeto. Assim, a narrativa, de modo implícito, realça a necessidade de organização coletiva das mulheres em uma grande rede de apoio mútuo — semelhante ao sistema de moradas — alicerçada nos princípios contemporâneos de equidade entre as pessoas.

Ademais, tal relação harmoniosa vai refletir, de outro ponto, na maneira em que ocorre o entrelaçamento das personagens com o meio natural (natureza em si) em que elas vivem, compondo um ciclo de cuidado que abrange todos os seres dentro da narrativa do romance estudado.

A educação libertadora também recebeu destaque significativo nesta análise. Inspirado nas ideias de Paulo Freire e nas reflexões de Frantz Fanon acerca da colonialidade, o romance evidencia que o acesso a uma educação crítica e transformadora pode se tornar um poderoso instrumento de resistência contra injustiças sociais e opressões históricas, frutos diretos do

legado colonial. Nesse sentido, o personagem Severo personifica essa resistência educativa, atuando como educador capaz de desenvolver uma consciência crítica na comunidade, opondo-se explicitamente a modelos educacionais colonizadores e opressores. Contudo, a narrativa deixa evidente que tais esforços não ocorrem sem consequências trágicas. Com o assassinato de Severo, a missão de disseminar a educação libertadora transfere-se a Bibiana, que, munida dos ideais freirianos e consciente do impacto violento da colonização sobre o povo negro e sobre si mesma, reage de forma igualmente violenta diante das ameaças coloniais. Tal trajetória ilustra claramente as teorias de Fanon, segundo as quais a violência, em contextos marcados por dominação colonial, surge como uma resposta quase inevitável, uma linguagem que os grupos historicamente subjugados são levados a aprender como meio de sobrevivência e resistência.

Será, portanto, na articulação das perspectivas teóricas de Freire e Fanon, situadas entre a educação libertadora e a violência imposta pela colonização, que se constituirá o reconhecimento da condição colonial no âmbito da obra analisada. A violência presente no desfecho da narrativa evidencia que o processo de descolonização é necessariamente marcado por conflitos inerentes à lógica do sistema opressor, exigindo dos oprimidos uma reação igualmente contundente. Cumpre esclarecer, que essa dimensão violenta, intrínseca ao movimento descolonizador, jamais se desenvolve de modo harmonioso, pois é atravessada continuamente por tensões e embates diretamente relacionados à estrutura colonial que se busca superar. Assim, a “descolonização é sempre um fenômeno violento” (Fanon, 2022, p. 31), uma vez que o colonialismo não se fundamenta na razão ou na reflexão, mas sim na “violência em estado puro”, cedendo apenas diante de “uma violência maior” (p. 58). Por isso, segundo o autor, “toda descolonização é um triunfo” (p. 33), pois representa a vitória de uma luta inevitavelmente travada pelos oprimidos diante da brutalidade sistêmica que os subjuga. Sendo essa, portanto, a sensação que a narrativa transmite ao leitor em seus instantes finais.

Outro aspecto abordado foi a religiosidade e a ancestralidade presentes na narrativa, refletidas principalmente na prática do Jarê, religião afro-brasileira de grande importância para os moradores de Água Negra, na qual apresentei minha percepção a respeito da forma como a narrativa conduz a religiosidade: funcionando como uma forma de resistência e como um espaço de fortalecimento comunitário para a manutenção das tradições ancestrais africanas em harmonia com o que determina o artigo 2º do Decreto nº 4.887/2003, o qual elenca a “presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” como requisito para a concessão da titulação de uma terra quilombola. Nesse aspecto, o excerto acima da legislação, reflete uma concepção ampla e profundamente ligada à identidade dos povos

quilombolas brasileiros, implicando o reconhecimento de que as comunidades quilombolas são, além de grupos étnicos definidos por critérios raciais objetivos, comunidades que sustentam uma ligação viva e contínua com seus ancestrais africanos através de práticas culturais, sociais, espirituais e religiosas que têm como ponto central a resistência histórica ao colonialismo e à escravidão.

A ideia de presunção de ancestralidade negra indica que, para fins de reconhecimento e titulação das terras quilombolas, não é exigido um exame genealógico detalhado nem comprovação histórica exaustiva, bastando, ao invés disso, um vínculo identitário e cultural reconhecido pela própria comunidade através da autoatribuição. Logo, a religião e o sincretismo religioso desempenham papel fundamental para a comprovação e manutenção dessa ancestralidade.

O Brasil, por sua própria formação histórica, tornou-se um território profundamente sincrético, onde tradições religiosas africanas se mesclaram às crenças cristãs, especialmente ao catolicismo imposto pelo colonizador. Assim, a religiosidade afro-brasileira, com cultos como o candomblé, umbanda e manifestações populares como festas de santos católicos reinterpretados à luz dos Orixás africanos, vão funcionar como espaços de manutenção e atualização dessa ancestralidade negra, ainda que estigmatizada.

No romance, esse vínculo ancestral é abordado a fim de revelar como a religião afro-brasileira e o culto aos ancestrais constituem uma forma poderosa de resistência comunitária e fortalecimento identitário. Dessa maneira, a religião apresentada no romance é traduzida para além de uma prática religiosa, em outras palavras, é a verdadeira compreensão da ancestralidade negra como prática concreta e diária de resistência e resiliência comunitária contra o apagamento cultural imposto pelo processo colonial. Nesse sentido, é evidente que o reconhecimento dessa ancestralidade transcende a simples dimensão espiritual, alcançando também uma dimensão política e jurídica.

A legitimidade para o reconhecimento territorial quilombola está intrinsecamente ligada à vivência cotidiana dessas tradições espirituais e é por meio dessas práticas religiosas e espirituais que a comunidade quilombola afirma a sua existência e sua resistência histórica diante das tentativas recorrentes de dominação colonial, demonstrando uma continuidade cultural e histórica que legitima o direito à terra. Para além disso, o romance vai apresentar uma retomada da consciência ancestral que une os povos negros do passado e do presente.

Na obra, a conexão com os ancestrais funciona como uma ponte histórica, simbólica e existencial que mantém vivos os ensinamentos, as resistências e as estratégias que asseguraram a sobrevivência física e cultural do povo negro e é justamente essa identificação espiritual com

o passado, por meio da resistência da opressão histórica sofrida, que permite à comunidade de Água Negra compreender as injustiças e lutar contra elas. Ness aspecto, a presunção de ancestralidade negra prevista no Decreto nº 4.887 de 2003, aliada à resistência cultural e religiosa retratada no romance estudado, vai configurar-se, portanto, em um poderoso dispositivo jurídico-cultural, permitindo às comunidades quilombolas a reivindicação de direitos legítimos sobre as terras que ocupam, evidenciando, para além do reconhecimento legal, a justiça histórica em relação à violência colonial sofrida pelos povos negros no Brasil.

Concluo este estudo com a firme convicção de que é imperioso superar todas as formas de colonialismo - econômico, social, epistemológico, literário, cultural e legislativo - para construir, a partir da *fratura legislativa* proposta, uma sociedade verdadeiramente justa e equitativa. Ao encontrar, extrair, esmiuçar e evidenciar a legislação fundamental para a construção do romance analisado, este trabalho pretende servir, também, como um convite para reflexões profundas e ações concretas que enfrentem diretamente os desafios impostos pela crise climática global decorrente da colonização, incorporando plenamente os saberes tradicionais dos povos historicamente marginalizados como parte da solução. Busco, portanto, contribuir para um debate amplo e efetivo, capaz de provocar transformações duradouras nas relações político-sociais, culturais, ambientais e literário-legislativas, permitindo a constituição de um futuro consciente das diferenças interseccionais existentes — tanto nas relações entre humanos quanto entre humanos e não humanos — para podermos, enfim, abraçar Ayiti.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Jandaíra, 2022.

ALVES, Raissa Roussenq. *Entre o silêncio e a negação: uma análise da CPI do Trabalho Escravo sob a ótica do trabalho “livre” da população negra*. 2017. 152 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/24473/1/2017_RaissaRoussenqAlves.pdf. Acesso em: 21 jul. 2023.

ANDRESON, Jamie Lee. Ruth Landes e A cidade das mulheres: uma releitura da antropologia do candomblé. Salvador: EDUFBA, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9786556304014> Acesso em: 06 jul. 2025.

AURUM. O que é ADCT? Tudo sobre o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Aurum Blog, 04 de agosto de 2023. Disponível em: <https://www.aurum.com.br/blog/adct/>. Acesso em: 11 nov. 2023.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; EDUSP, 1971.

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: rito nagô. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BBC. *Brasil viveu um processo de amnésia nacional sobre a escravidão, diz historiadora*. 10 de maio de 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/brasil-44034767>. Acesso em: 05 nov. 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

BRASIL. Constituição (1934). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de julho de 1934. Coleção das Constituições do Brasil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 05 jul. 2025.

BRASIL. Constituição (1967). Constituição da República Federativa do Brasil, de 24 de janeiro de 1967. Coleção das Constituições do Brasil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm. Acesso em: 05 jul. 2025.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 22 jul. 2023.

BRASIL. Decreto nº 58.822, de 14 de julho de 1966. Promulga a Convenção nº 105, relativa à abolição do trabalho forçado, da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 15 jul. 1966. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/atos/decretos/1966/d58822.html. Acesso em: 05 jul. 2025.

BRASIL. Decreto nº 73.626, de 12 de fevereiro de 1974. Regulamenta a Lei nº 5.889, de 8 de junho de 1973, que estatui normas reguladoras do trabalho rural. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 13 fev. 1974. Revogado. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1970-1979/d73626.htm. Acesso em: 05 jul. 2025.

BRASIL. Lei nº 4.214, de 2 de março de 1963. Estatui o Estatuto do Trabalhador Rural. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 6 mar. 1963. Revogada. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/14214.htm. Acesso em: 05 jul. 2025.

BRASIL. Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964. Dispõe sobre o Estatuto da Terra. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/14504.htm. Acesso em: 24 mar. 2024.

BRASIL. Lei nº 5.889, de 8 de junho de 1973. Estatui normas reguladoras do trabalho rural. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 11 jun. 1973. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/15889.htm. Acesso em: 05 jul. 2025

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 10 maio 2024.

BRASIL. Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 8 ago. 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em: 16 fev. 2024.

BRASIL. Ministério do Trabalho e Emprego. *Radar SIT – Painel de Informações e Estatísticas da Inspeção do Trabalho no Brasil*. Disponível em: <https://sit.trabalho.gov.br/radar/>. Acesso em: 22 jul. 2023.

BRASIL. Presidência da República. 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. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 02 nov. 2023.

BRASIL. Secretaria de Inspeção do Trabalho. *Painel de Informações e Estatísticas da Inspeção do Trabalho no Brasil*, 2023. Disponível em: <https://sit.trabalho.gov.br/radar/>. Acesso em: 22 jul. 2023.

CELSONO, Afonso. *Porque me ufano de meu país*. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1997.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Tradução de Liane Schneider. Revisão de Luiza Bairos e Claudia de Lima Costa. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 05 jul. 2025.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (CIDH). Relatório Nº 54/01. Caso 12.051 - Maria da Penha Maia Fernandes, Brasil. 2001. Disponível em: https://assetscompromissoeatitudeipg.sfo2.digitaloceanspaces.com/2012/08/OEA_CIDH_relatorio54_2001_casoMariadaPenha.pdf. Acesso em: 13 fev. 2024.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Caso Maria da Penha Maia Fernandes vs. Brasil. Sentença de 16 de fevereiro de 2001. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r24591.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2024.

COUTO, Mia. *A chuva pasmada*. Portugal: Editorial Caminho, 2012.

DEUTSCHE WELLE BRASIL. O que se sabe sobre caso de trabalho análogo à escravidão no RS. DW Brasil, 28 fev. 2023. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/o-que-se-sabe-sobre-caso-de-trabalho-an%C3%A1logo-%C3%A0-escravid%C3%A3o-no-rs/a-64865707>. Acesso em: 18 jul. 2023.

ELIADES, Mircea. *O sagrado e o profano*. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ESCOLA DA MAGISTRATURA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (EMERJ). Capacitação em gênero: expediente. Rio de Janeiro: EMERJ, [s.d.]. Disponível em: https://www.emerj.tjrj.jus.br/serieaperfeicoamentodemagistrados/paginas/series/14/capacitacaoemgenero_expediente.pdf. Acesso em: 17 fev. 2024.

ESCOLA DA MAGISTRATURA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (EMERJ). Capacitação em gênero: módulo 1. Rio de Janeiro: EMERJ, [s.d.]. Disponível em: https://www.emerj.tjrj.jus.br/serieaperfeicoamentodemagistrados/paginas/series/14/capacitacaoemgenero_expediente.pdf. Acesso em: 17 fev. 2024.***

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FARIA, Gentil de. *Estudos de literatura comparada*. Curitiba: Appris, 2019.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Trad. Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERNANDES, Maria da Penha Maia. *Sobrevivi... posso contar*. 2. ed. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2012.

FERREIRA, José Marcelo. Livros de classe #33: *Os Clandestinos e os Direitos de Lygia*

Sigaud. Lehmt.org, 27 de junho de 2023. Disponível em: <https://lehmt.org/livros-de-classe-33-os-clandestinos-e-os-direitos-de-lygia-sigaud-por-jose-marcelo-ferreira/>. Acesso em: 10 nov. 2023.

FFLCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. *Revolução Haitiana*. Por Alice Elias. Publicado em 22 ago. 2022. Disponível em: <https://www.fflch.usp.br/36495>. Acesso em: 22 jul. 2023.

FOLHA DE S. PAULO. Justiça condena Brasil por negligência em caso de violência. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 06 maio 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0605200109.htm>. Acesso em: 15 fev. 2024.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 87. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

G1 GLOBO. *Choques, spray de pimenta e espancamentos*: empregados resgatados relatam castigos em alojamento no RS. G1 Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 24 de fevereiro de 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2023/02/24/choques-spray-de-pimenta-e-espancamentos-empregados-resgatados-relatam-castigos-em-alojamento-no-rs.ghtml>. Acesso em: 22 jul. 2023.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*, vol. I. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da corte de dom João ao Brasil*, vol. II. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021.

HART, H. L. A., *O conceito de direito*. Trad. Antônio de Oliveira Sette-Câmara. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

HERMAN, Judith. *Trauma and recovery*. New York: Basic Books, 1997.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário de Língua Portuguesa* / Antônio Houaiss e Mauro Salles Villar, elaborado no Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia de dados da Língua Portuguesa S/C Ltda, - Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

INSTITUTO MARIA DA PENHA. Quem é Maria da Penha. [S.l.]: Instituto Maria da Penha, [s.d.]. Disponível em: <https://www.institutomariadapenha.org.br/quem-e-maria-da-penha.html>. Acesso em: 15 fev. 2024.

KANAFANI, Ghassan. *Homens ao sol*. Trad. Safa Jubran. Rio de Janeiro: Tabla, 2023.

LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2019. (Obra original publicada em 1947).

MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de direito constitucional*. 10. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2015.

MORAES, Oriel Rodrigues de. A titulação da terra quilombola Ivaporunduva como reconquista da liberdade. *Monografia*. Escola de Ciências Jurídicas e Sociais. Curso de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

MUNDO NEGRO. *Caso Vinícolas: 95% dos trabalhadores escravizados no Rio Grande do Sul são negros*. *Mundo Negro*, [s.l.], 2023. Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/caso-vinícolas-95-dos-trabalhadores-escravizados-no-rio-grande-do-sul-sao-negros/>. Acesso em: 22 jul. 2023.

ONU. Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (Convenção de Belém do Pará). Disponível em: <https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/convencaobelem1994.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2024.

ONU. Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW). Disponível em: https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/convencao_cedaw1.pdf. Acesso em: 15 fev. 2024.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). *Convenções da OIT ratificadas pelo Brasil*. Em: https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_236247/lang-pt/index.htm. Acesso em: 08 nov. 2023.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). *Convenção nº 29 sobre o trabalho forçado ou obrigatório*. Disponível em: https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_235195/lang-pt/index.htm. Acesso em: 22 jul. 2023.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Declaração de Filadélfia. Adotada em 10 de maio de 1944. Disponível em: <https://www.dgert.gov.pt/declaracao-de-filadelfia>. Acesso em: 05 jul. 2025.

SANTOS, Júlia; CANUTO, Letícia. Apropriação cultural e epistemicídio: a invisibilidade do negro na sociedade brasileira. In: ANABUKI, Luísa Nunes de Castro; CARDOSO, Lys Sobral (orgs.). *Escravidão na interseccionalidade de gênero e raça: um enfrentamento necessário*. Brasília, DF: Ministério Público do Trabalho, 2023. p. 159-188. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmninnibpcajpegclefindmkaj/https://mpt.mp.br/pgt/noticias/escravidao-na-interseccionalidade-de-genero-e-raca-digital-final-1.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2025.

SENNA, Ronaldo; AGUIAR, Itamar. Jarê: instalação africana na Chapada Diamantina. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 13, p. 75-85, 1980.

SILVA, Liana Amin Lima da; MORAES, Oriel Rodrigues de. Racismo ambiental, colonialismos e necropolítica: direitos territoriais quilombolas subjugados no Brasil. In: LIMA, Emanuel Fonseca *et al.* (org.). *Ensaio sobre racismos*. Editora Pensamento de Fronteira, 2019. p. 33-49.

SOUZA, Jessé. *Como o racismo criou o Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *Inquérito 3.412*. Alagoas. Rel. Min Marco Aurélio,

julgado em 29/03/2012.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *Ação direta de inconstitucionalidade nº 3.239*. Rel. Min Cezar Peluso, julgado em 08/02/2018. Voto Min. Rosa Weber, p. 87-138 (p. 1-52).

SÜSSEKIND, Arnaldo Lopes. *Convenções da OIT*. 2. ed. ampl. e atual. São Paulo: LTr, 1998.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 6. ed. Salvador: Corrupio, 1981.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. *Torto arado*. São Paulo: Todavia, 2019.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. “*Trabalhar é tá na luta*”: vida, morada e movimento entre o povo da Iuna, Chapada Diamantina. 2017. 300 p. Tese (Doutorado – Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, Bahia, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* [online], v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs>. Acesso em: 06 jul. 2025.

WALKER, Lenore E. A. *The battered woman*. New York, NY: Harper & Row.

WALKER, Lenore E. A. *The battered woman syndrome*. 3. ed. New York: Springer Publishing Company, 2009.

WALKER, Lenore E. A. *The battered woman syndrome*. 4. ed. New York: Springer Publishing Company, 2016.